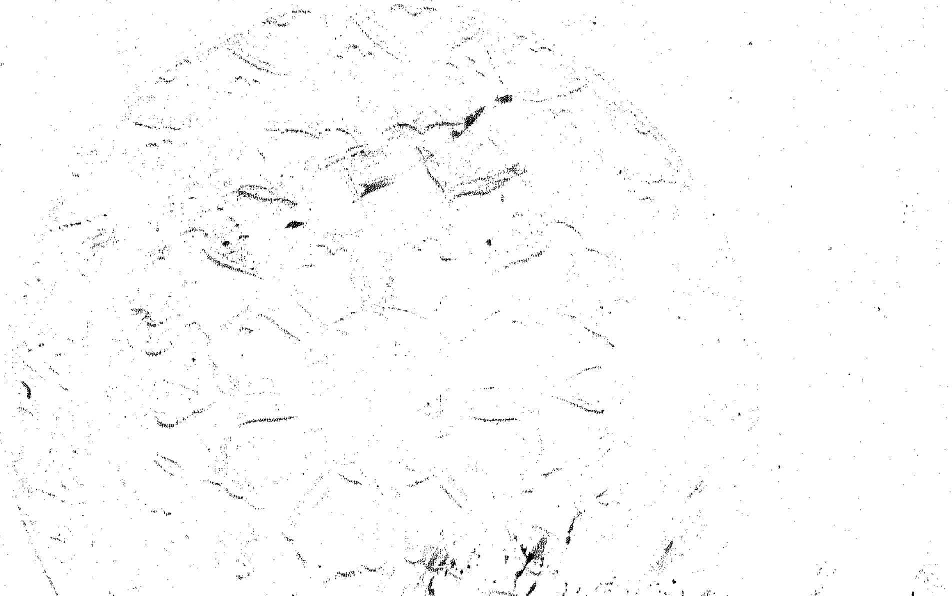
صدر في ست لغات وللمرة الأولى باللغة العربية

أطلس الحضارة الإسلامية

د. إسماعيل راجي الفاروقي   د. لوس لمياء الفاروقي



ترجمة
د. عبدالواحد لؤلؤة

مراجعة
د. رياض نور الله

مكتبة العبيكان

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

أطلس الحضارة الإسلامية

بسم الله الرحمن الرحيم

ⓒ مكتبة العبيكان، ١٤١٨ هـ
فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر
الفاروقي، إسماعيل راجي
أطلس الحضارة الإسلامية / إسماعيل راجي الفاروقي، لويس لمياء الفاروقي. - الرياض
٧٥٤ص، ٢٢ × ٢٩ سم
ردمك ٨-٣-٤١٣-٢٠-٩٩٦٠
١ - الحضارة الإسلامية   ٢ - العالم العربي - خرائط   أ- الفاروقي، لويس لمياء
(م. مشارك)   ب - العنوان
ديوي ٩٥٣   ١٨/١٨١٨

ردمك : ٨-٣-٤١٣-٢٠-٩٩٦٠   رقم الإيداع : ١٨/١٨١٨

الطبعة الأولى
١٤١٩هـ / ١٩٩٨م

الناشر
مكتبة العبيكان
الرياض - العليا - طريق الملك فهد مع تقاطع العروبة
ص.ب.: ٦٢٨٠٧ - الرمز البريدي: ١١٥٩٥
هاتف: ٤٦٥٤٤٢٤ - فاكس: ٤٦٥٠١٢٩

أطلس الحضارة الإسلامية

تأليف

د. إسماعيل راجي الفاروقي و لوس لمياء الفاروقي

ترجمة

د. عبد الواحد لؤلؤة

مراجعة

د. رياض نور الله

مكتبة العبيكان المعهد العالمي للفكر الإسلامي

المحتويات

قائمة الخرائط

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الطبعة العربيّة الأولى
المعهد العالمي للفكر الإسلامي
واشنطن/ الولايات المتحدة الأمريكية

ولد هذا الكتاب يتيم الأبوين، فبينما كان في مطابع ماكميلان، استُشهد مؤلفاه الدكتور إسماعيل راجي الفاروقي وزوجته الدكتورة لويس لمياء الفاروقي -رحمهما الله- في رمضان ١٤٠٦هـ/ مايو ١٩٨٦م، حيث تمت الصلاة عليهما ووريا الثرى في ولاية بنسلفانيا بأمريكا قبل أن يرى الكتاب النور في أصله باللغة الإنجليزية.

وهكذا يتوج هذا السِّفر أعمال الزوجين الفكريّة والفنية، نضجاً وموضوعاً، شكلاً ومحتوى. فقد أصدر الدكتور الفاروقي ٢٥ كتاباً، ونشر أكثر من مائة بحث، وألّفت الدكتورة لمياء خمسة كتب في مجالات الإسلام والفن والمرأة والقرآن.

يُعدّ الدكتور إسماعيل الفاروقي من القلة النادرة المؤهلة للكتابة عن الحضارة الإسلاميّة، وذلك لأسباب جغرافيّة ولغويّة وعلميّة وحياتيّة ودينيّة.

أما جغرافياً فقد ولد في يافا عام ١٣٣٩هـ/١٩٢١م، وكانت حياته ترحالاً مستمراً، من يافا إلى بيروت إلى القاهرة إلى مونتريال إلى كراتشي إلى شيكاغو إلى سيراكيوز إلى فيلادلفيا (التي دفن فيها). وقد تنقل كثيراً بين القارات الأربع: آسيا وأوربا وأمريكا وأفريقيا، فخبر الشعوب والحضارات المختلفة بنفسه.

أما تأهيله لغوياً؛ فقد أتقن العربية لغته الأم في المسجد، ودرس

الفرنسية في مدارس القساوسة الفرنسيين فبرع فيها، ثم تبحّر في الإنجليزية ابتداءً من الجامعة الأمريكيّة ببيروت ثم في كندا وأمريكا حتى وفاته. وقد أصبح أديباً في اللغات الثلاث لدرجة أنه كان يفكر ويخطب ويكتب بالعربية والفرنسية والإنجليزية على أعلى المستويات. وكما يقولون فإن إتقان المرء لغة جديدة يجعله كمن اكتسب شخصية أخرى تضاف إلى شخصيته، وبذلك تفتح أمامه نافذة واسعة لحضارة الناطقين بها.

أما تأهيله العلمي، فقد دفعه شغفه للتعلم والتعليم إلى الدراسة والتدريس في جامعات كثيرة، أهمها:

الجامعة الأمريكية ببيروت، ثم جامعة إنديانا، ثم جامعة هارڤرد، ثم جامعة القاهرة، ثم الأزهر الشريف، ثم جامعة ماكجل بكندا، ثم المعهد المركزي للبحوث الإسلاميّة بكراتشي، ثم جامعة شيكاغو، فجامعة سيراكيوز، وأخيراً جامعة تمپل بفيلادلفيا حتى وفاته (رحمه الله) عندما كان يرأس المعهد العالمي للفكر الإسلامي في واشنطن.

أما تأهيله حياتياً للكتابة في علوم وفنون الحضارة، فقد عاصر الكثير من الأحداث العربيّة والإسلاميّة والعالمية، فأصبح حاكماً (عمدة) لمدينة الخليل وعمره أربعة وعشرون عاماً، ثم شارك في الجهاد دفاعاً عن فلسطين، وعمل مقاولاً للبناء في أمريكا، يصمّم ويخطّط ويبني ويعمّر ويقوم بالتجميل داخل البيوت وخارجها بنفسه، مما جعله يتذوق الفن الجمالي نظرية وتطبيقاً. وتقلّب في الوظائف وكراسي الأستاذيّة والأعمال الحرة، وترأس مؤسسة الوقف الإسلامي في أمريكا الشمالية، مما أهّله للتعامل مع الفلسفات والديانات والفنون، وتطبيقاتها وعلاقاتها بالحضارات.

أما تأهيله الديني، فقد حباه اللّه نعمة فهم الأديان من علماء معتنقيها. فتعلّم الإسلام في البيت والمسجد وجامعة الأزهر، وتعلم المسيحية من قساوستها وأساتذتها ودعاتها في المدارس الفرنسيّة والكليات النصرانيّة، بحيث

استوعب التوراة والإنجيل بعمق. وكان من الأوائل الذين تكلّموا وكتبوا تحت مصطلح الديانات الإبراهيمية الثلاث حيث إنه أسس وترأس قسم الدين الإسلامي في أكاديمية الأديان الأمريكية (American Academy of Religion)، وتخصصه للدكتوراه في موضوع الفلسفة جعله قادراً على التعامل مع جميع الأديان والنقد الواعي لها، ولذلك نجده يؤلف:

- *Historical Atlas of the Religions of the World*
الأطلس التاريخي لأديان العالم (سنة ١٩٧٤م).
- *The Great Asian Religions* الديانات الأسيويّة العظيمة (سنة ١٩٧٦م).

كما أنه ترجم كتاب: **حياة محمد** للمرحوم الدكتور محمد حسين هيكل إلى الإنجليزية (سنة ١٩٧٦م). أما كتابه: *Christian Ethics* المنظومة الأخلاقيّة في المسيحيّة، الذي نشرته جامعة ماكجل بكندا (سنة ١٩٦٧م)، فقد تأتّى عن اقتراح للمستشرق ولفرد كانتول سميث بأن يقضي الدكتور الفاروقي سنتين في كلية اللاهوت ليزداد اتصالاً بالجو المسيحي عبر القساوسة وأساتذة اللاهوت الأمر الذي كان. لكن القساوسة تردّدوا في نشر الكتاب بعد انتهاء الدكتور الفاروقي منه، قائلين بأن أي مسيحي مهما غزر علمه، لا بد أن يشعر عندما يقرأ هذا الكتاب بأن الأسس الدينية للعقيدة المسيحية توضع موضع الاختبار في أعماق نفسه، ويمسي التحدّي طاغياً داخل فكره، وقلّما ينجو أحد من هذه الهزّة التي تقتلع الجذور وتطيح بالكيان ...

كان - رحمه الله - عالماً موسوعياً، قوي الحجة، رصين المنطق، سديد القول، صائب الرأي، ومساجلاته الكثيرة من المستشرقين والعلمانيين تشهد بذلك.

إنّ من يتصدّى للكتابة عن الحضارة الإسلاميّة، لا بد أن يكون محيطاً بعلوم الحضارات والأديان وفنونها، وملماً بتاريخ الشعوب، وإلا جاء تناوله ناقصاً لا يقوى على الصمود أمام النقد والتحليل.

لقد كان – رحمه الله – يقول: علينا نحن المسلمين أن نتحلّى – إلى جانب إسلامنا – بالفهم العميق للأفكار والأديان الأخرى، بحيث يعلّم التلميذ منا أستاذه! وهذا ماجعله عالماً موسوعياً بحق، وهنا لا بد من سرد قصة رواها الدكتور جمال البرزنجي، فقال:

إنه دعا الدكتور الفاروقي لحفلة عشاء بمناسبة عيد الفطر في جمعية الطلبة المسلمين في جامعة ولاية لويزيانا بمدينة باتون روج سنة ١٩٧٢م، وتكلّم – رحمه الله – ساعة كاملة أمام طلبة الجامعة وأساتذتها، مسلمين ومسيحيين ويهود، فرفع قسيس أصبعه طالباً التعقيب، فساد الوجوم الحاضرين، فما عساه يقول ؟! وأُعطي الفرصة، فوقف القسيس قائلاً: أود أن أدلي باعتراف أمام الدكتور الفاروقي: «لقد تعلمتّ عن المسيحية هذه الليلة وحدها أكثر مما تعلمته في دراستي لها خلال الثلاثين سنة الماضية».

نعم، كان إتقانه لعلوم الفلسفة والأديان بشكل قل نظيره بين المسلمين في جيلنا هذا. يقولون: إنّ التواضع يدل على العالم القدير، فعلى الرغم من علمه الواسع كان لايصف نفسه بأنه عالم بل يؤكد أنه طالب. إن ذلك يذكر بالإمام الغزالي – رحمه الله – حيث إنه تعمق في الفلسفة أكثر من أعلامها، ثم ألّف كتابه "تهافت الفلاسفة". وهكذا كان الفاروقي – رحمه الله – فقد تبحرّ في الفلسفة والأديان والتاريخ والآداب كي يتمكن من الرد على المستشرقين ويدحض حججهم.

سألته مرة أثناء مخيم الندوة العالمية للشباب الإسلامي في قبرص عام ١٩٧٩م: كيف نهلت من منهل المستشرقين ثم تمكنت من مقارعتهم بهذه القوة؟ فأجاب بلهجة التلميذ المتواضع: "يظن بعض الناس أن أفكاري من صنعي، لكن كلما يشكل عليّ أمر أجد جوابه عند شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله".

وصفه الدكتور ستانلي برايس فرست (Stanley Brice Frost)، عميد

كلية اللاهوت في جامعة ماكجل في مونتريال، سنة ١٩٦٧م بالآتي: «كان الفاروقي رجل العالمين الشرقي والغربي، سبر غور كليهما بعمق لكنه لم يجد الطمأنينة والسكينة في أي منهما». لكن في الحقيقة: إنّ الدكتور الفاروقي وجد ضالّته المنشودة والسكينة في الإسلام في بداية السبعينات من خلال اتحاد الطلبة المسلمين في الولايات المتحدة وكندا، حيث أصبح سنة ١٩٧٢م أول رئيس لجمعية علماء الاجتماعيات المسلمين التي أطلق فكرتها حينذاك الأخ الدكتور عبدالحميد أحمد أبو سليمان، الذي كان في ذلك الوقت طالباً للدراسات العليا مرشحاً للدكتوراه في جامعة بنسلفانيا.

لقد تُرجم كتاب: *The Cultural Atlas Of Islam* إلى اللغات: الماليزية، والتركية، والإندونيسية، والإسبانيّة، والبرتغاليّة، ورأى المعهد العالمي للفكر الإسلامي ضرورة ترجمته إلى العربيّة؛ لأنّه يُعدّ إضافة أصيلة وحقيقية للمكتبة العربيّة وذلك لعدة أسباب، منها:

أولاً: أنه يتجاوز ما يحاوله الغربيون في عرض التاريخ من زوايا جغرافيّة إقليمية محدودة، وما يعرضه المسلمون في كتاباتهم للتاريخ من زاوية ترتيب الأحداث بحسب تسلسلها الزمني. فهو يقدم الحضارة الإسلاميّة مسيرة مستمرة، تنبعث من مبدأ التوحيد ليصنع العمران والبناء ويصهر الزمان والأقطار ليرتبها ويصفها ويرصها ليحكم نظمها في توافق وترابط عبر الأحقاب والأجناس.

ثانياً: لا يتناول الدكتور الفاروقي التاريخ الإسلامي كأحداث ووقائع حربيّة عسكرية مليئة بالصراعات المستمرة منذ عهد الرسالة حتى الآن، بل يعرض تأثيرات العقيدة والقرآن والسنة والمبادئ الإسلامية على النواحي الاجتماعيّة والثقافية والفنيّة والعلميّة والاقتصادية، مما يتيح للقارئ أن يرى تأثير الدين في ترقية حياة البشر من خلال تزكية النفس وإعمار الأرض.

ثالثاً: يدير الكتاب الربط بين التفاصيل والجزئيات لمظاهر الحضارة مع النظرة الكلية الشاملة لمبدأ التوحيد وانعكاساته. فهو يعرض الإسلام من الداخل إلى الخارج ويتخطّى عاملي الزمان والمكان إلى مكمن العقيدة والدين ليجلي حقيقة الحضارة الإسلاميّة النقية، وبذلك تتضح معالم الصورة بين الجوهر في الدين والمظهر في الحضارة والعمارة، فالتوحيد هو لب هوية الحضارة الإسلامية .

فلسان حال هذا الكتاب يقول :

« هذا ما يبدعه الإسلام من حضارة وعمران وصلاح، وشتان بين هذا وبين ما تبدع الأديان والفلسفات والمبادئ الأخرى من حضارة وعمران وإصلاح؟!».

وقد وفق الله سبحانه الإخوة أصحاب مكتبة العبيكان في الرياض إلى إدراك أهمية هذا الكتاب للقارئ العربي، فتم الاتفاق بين المعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن، ومؤسسة العبيكان بالرياض، على ترجمته من الإنجليزية إلى العربية، ونشره بالمستوى اللائق به لغة وطباعة وإخراجاً، إعلاءً لكلمة الحق وإحياء لحضارة الإسلام.

نسأل الله تبارك وتعالى أن يوفق هذا العمل النافع وأن يجعله خالصاً لوجهه الكريم ، وأن يتقبّل من الجميع صالح الأعمال ، آمين.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .

د. هشام الطالب
نائب الرئيس
المعهد العالمي للفكر الإسلامي
واشنطن/ الولايات المتحدة الأمريكية

كلمة الناقل

قد يستغرب القارئ العربي دخول كلمة "أطلس" الأعجمية، ذات الصفة الجغرافية، على مفهوم "الحضارة" أو "الثقافة"، وهما كلمتان محدثتان نسبياً في اللغة العربية التي هي "البحر في أحشائه الدر كامنٌ". فلو "سألنا الغوّاص عن صدفاته" لوجدنا من المفردات ما يَسَعُ كلَّ شيء أو يكاد. فقد كانت عربية قريش ولغة القرآن الكريم مثال الحيوية في الأخذ والعطاء، منذ بدأت تستوعب كلام القادمين مع قوافل الشمال والجنوب تجتمع في مكة، تقايض السلع ومفردات اللغات "الأعجمية" أخذاً وعطاء، فبدأ "التعريب" و"التوليد" حتى صار بعضنا يحسب الدرهم والقنطار والإستبرق والقرطاس ومئات غيرها كلمات عربية، لأنها وردت في القرآن الكريم.

وكلمة Cultural في عنوان الكتاب صفة انكليزية ترد في عدد من اللغات الأوروبية كذلك بالمعنى نفسه، وتفيد في جذرها اللاتيني معنى "التثقيف" و"التهذيب" و"التشذيب." وهي تقترب بذلك من جذر "الثقافة" العربي كما في الفعل "ثقَّف" الغصنَ، أي أقام المعوجّ منه ليغدو رمحاً، ومنه "التشذيب،" حتى أقرّ مجمع اللغة العربية كلمة "الثقافة" لتفيد "العلوم والمعارف والفنون التي يطلب الحذق فيها،" كما يرد في المعجم. لكن كلمة "الحضارة" التي تؤديها الكلمة الإنكليزية كذلك أقدم من كلمة "الثقافة" وأشمل وأقرب الى المعنى المراد في هذا الكتاب. فقد اتسعت الكلمة بمعناها كثيراً منذ أن حدّدها القطامي بقوله: ومن تكن الحضارة أعْجَبَتْهُ / فأيّ رجال بادية تُرانا؟!" وبعد أن توسّع فيها المتنبّي قليلا بقوله: حُسنُ الحضارة مجلوب

بتطرية / وفي البداوة حُسنٌ غير مجلوب.» ثم جاء مجمع اللغة العربية كذلكً ليقول إن الحضارة «مظاهر الرقي العلمي والفنّي والأدبي والاجتماعي. وهي مرحلة سامية من مراحل التطور الإنساني.» وهذا هو موضوع كتاب «أطلس الحضارة الإسلامية.» والأطلس كتاب يورد الخرائط والرسوم والصور والأشكال والأرقام التي توضح «مظاهر الرقي ومراحل التطور الإنساني» التي حملها الإسلام إلى العالم.

***

وكلمة «الترجمة» هي الأخرى دخيلة على العربية، وربما تسلّلت من «تراكومان» الهيروغليفية التي غدت «ترجمان» فأضفى عليها ابن عربي ألـقاً شاعرياً صوفياً في **ترجمان الأشواق** وهكذا حسبنا الكلمة عربية، لأن المتنبي قال في وصف جيش سيف الدولة: «تجّمع فيه كلُّ نسل وأمّة / فما يُفهم الحُدّاثَ الا التراجمُ» . من أجل هذا أفضّل عليها كلمة «النّاقل،» احتراماً لرأي جدّنا الجاحظ، الذي أعلن في شباب الحضارة العربية الإسلامية أن «الشعر لا يجوز عليه النقل» .

والمترجمون «خَوَنَــةٌ» في عُرف أدباء عصر الانبعاث في ايطاليا، وما زالت العبارة سيفاً مُصْلَتاً على رؤوس النَقَلَة طوال قرون سبعة عجاف. لكن المترجمين – النقَلَة كانوا وما يزالون غير واعين بما يقال عنهم، إلاّ من رحم ربّي. وقد كنتُ، طوال عقود أربعة عجاف وغير عجاف، أعاقر الترجمة والنقل، موزّعاً بين الترجمة والتعريب، معذّباً بين شهوة الدقّة في نقل العبارة الأجنبية بالحفاظ على «نكهة» اللغة الأخرى وبين طلاوة العبارة العربية، دفعاً لتهمة الخيانة في التقصير في نقل النص، ورغبة في سلاسة عربية سليمة تحاول أن تدخل القلب، والعقل، دون استئذان. ما أشقّها مسيرةً على سيف النار!

وقد كان سندي الأول في كل محاولة، زوجتي «مريم، أم بشّار» ،

وهي أستاذة في الأدب الإنكليزي كذلك. فكانت تنظر في صيغة "الترجمة" الأولى بصفاء ذهن لا يتيسّر لي عند بدء العمل. فكانت تصلّح وتصوّب وتقدّم وتؤخّر فيستقيم النص وتزول عنه "نكهة" العبارة الأجنبية. وهذا المسعى يطبّق عبارة إنكليزية معروفة مفادها "رأسان خيرٌ من رأس واحد". والمقصود عـقلان. ثم سعدنا في هذا الكتاب بعقل ثالث صاف شاعري المنزع، تمثّل في جهود الزميل والصديق الكريم الدكتور رياض نور الله، خرّيج كمبردج ونزيلها، فكان يسير خلال السطور ويعمل فيها تقويماً وتشذيباً، فأُشفقُ عليه وأُذكّره بقول العماد الإصفهاني: "إني رأيتُ أنه لا [ينقُل] أحدٌ كتاباً في يومه إلاّ قال في غده: لو غُيّر هذا لكان أحسن، ولو زيد هذا لكان يُستحسن... وهذا من أعظم العِبَر، وهو دليل على استيلاء النقص على جملة البشر".

***

وقد أشترك في تأليف الكتاب رجل تسنده زوجته كذلك، تغمّدهما الله برحمته الواسعة. الرجل عربي فلسطيني مسلم تخصّص في فلسفة الأديان ودرّسها في عدد من الجامعات الأميركية والعربية. والزوجة أميركية اعتنقت الإسلام واتخذت "لمياء" اسماً عربياً يسند اسمها الأميركي "لويس" بعد أن تخصصت في تاريخ الفنون الإسلامية ودرّست الموضوع في جامعات عدّة. وقد استند المؤلّفان إلى عدد من المراجع العربية والأجنبية أثبتاها في نهاية كل فصل. وكنت أرجع إلى المقتطفات في مظانّها العربية جهد الإمكان، ولو أن بعض تلك المقتطفات إحالات إلى طبعات غير موجودة في المكتبات العربية، أو أنها مخطوطات في حوزة مكتبات أجنبية، ولم أُوفق إلى نصوصها الأصلية. وهنا اقتربت "الخيانة" مني قليلاً، وفي مواضع محدودة، إذ كان عليّ أن أنقل المنقول لأعود به إلى عربية أصيلة. وفي بعض الأحيان كان المؤلفان يتصرّفان قليلاً في النص المنقول بما يلاءم الجملة الإنكليزية ولا

يؤثّر في روح النص ومعناه. والضرورات تبيح المحظورات، حتى في مجال البحث العلمي، أم أنها لا تبيح؟!

في الكتاب جداول إحصاء وأرقام كثيرة ليس بنا من حاجة للتذكير أنها تعود في التاريخ إلى قبيل زمن نشر الكتاب في نصّه الإنكليزي في نيويورك عام ١٩٨٦. ولا شك أن بعض تلك الأرقام قد تغيّر في السنوات العشر الماضيات، وهو أمر لا يمسّ روح النص. ولا يمسّ روح النص كذلك اختلاف الروايات في الأحاديث النبوية الشريفة، التي حرصتُ في تدقيقها بالعودة إلى الصِّحاح والكتب المعتمدة في الحديث. أما الآيات القرآنية فهي طبق الأصل، ولو أن بعضها يرد أجزاء من آية أو آيات، دعما لرأي يورده المؤلّفان، ولا أرى في ذلك من ضير.

كما قد يلاحظ بعضُ القرّاء أنني اعتمدُ الأحرف الأعجمية في رسم الأعلام الأعجمية، وهي لا تزيد عن أربعة حروف هي پ ، چ ، ڤ ، گ، فهو ما اتخذه الأعاجم من فرس وترك وهنود وأشباههم منذ اعتنقوا الإسلام وتبنّوا الحرف العربي. لقد وجد الأعاجم بحسّ لغوي نادر أثبت صحته في القرن الماضي العالمان اللّغويان الألمانيان الأخَوان (گرِم) Grimm إذ وجدا مخارج هذه الحروف الأربعة قريبة من أشباهها في العربية. فالكلمات الهندية والفارسية مثلا: پاني = ماء ، گوشت = لحم، چادر = خيمة، نرڤانا = تأمل، لا يمكن أن ترسم بالحروف العربية ويبقى نطقها صحيحاً، والاسم العَلَم الأجنبي (پول گوستاڤ) لا يمكن أن يرسم إلا بالحرف الأعجمي لنحافظ على سلامة النطق. واختلاف الأقطار العربية في رسم الأعلام الأجنبية بحروف غير حروفها الأصلية جعل اسم الشاعر الألماني Goethe يرسم بأشكال ثلاثة هي "كوته - جوته - غوته"، والأسلم أن يرسم (گوته). ومما يتّصل برسم الأعلام الأعجمية أنني أرجع إلى نطق الاسم الأعجمي بلغته الأصلية، لا كما أشاعه بعض النَقَلَة إلى العربية من لغات

وسيطة، كأن يُنقل نصٌ إغريقي عن ترجمة فرنسية مثلا، فنجد (پلوتارخوس) تغدو (بلوتارك)بينما سبقنا العاملون في "دار الحكمة" برعاية الخليفة المأمون فرسموها بما يقارب لفظها مثل (فلوطرخوس) ، كما قالوا (جالينوس) و(أرسطوطاليس) فلا أقل من الحفاظ على ما سار عليه أجدادنا في زمن لم تكن اللغات ميسورة للمتعلّم كما هي اليوم.

***

وبعد هذا وذاك، أقدّم للقارىء العربي المسلم وغير المسلم صورة متكاملة عن الحضارة العربية الإسلامية، بدءاً من الجذور الضاربة عمقاً حتى مشارف الألف السادس قبل الميلاد ووصولاً إلى مشارق الصين ومغارب المعمورة في أيامنا هذه. وقد اجتهدتُ أن تكون الصورة واضحة. فإن أصبتُ في اجتهادي كان لي أجران، وإن جانبتُ الصواب آمل ألا يقلّ نصيبي عن أجر واحد.

والله ولي التوفيق

دكتور عبدالواحد لؤلؤة
أستاذ الأدب الإنكليزي بجامعة الزيتونة الأردنية

عمان . صيف ١٩٩٦م / ١٤١٧ هـ

مقدمة

إن أغلب الباحثين الغربيين والمسلمين - ممن كتب عن الثقافة والحضارة في الإسلام - يتناولون موضوعهم من ناحية إقليمية أو من ناحية زمنية .والترتيب الإقليمي هو الأسلوب المفضّل عند المؤلفين في الغرب، الذين يقسّمون ما يعنيهم من مواد حسب الأقاليم المختلفة، مؤكدين على السمات الخاصة في تاريخ منطقة بعينها .أما المؤلفون المسلمون فهم يفضّلون الترتيب الزمني، وينظّمون معلوماتهم حسب الأحداث الرئيسة أو الإنجازات في فترة واحدة أو فترات متلاحقة .ويكشف الجانبان عن قصور شديد لإهمالهما جوهر الثقافة والحضارة في الإسلام .فالترتيب الجغرافي يُغفل ذلك العنصر الذي يوحّد المناطق ويجعل منها أقاليم في عالم الاسلام الواحد فتشكل بذلك أجزاء متكاملة من ثقافة الاسلام وحضارته .أما التناول الزمني فانه يهمل ذلك العنصر الذي بقي قائماً طوال أحداث العصور والأجيال يصهر ذلك التنوّع المذهل من ضروب التعبير، جاعلاً منه وحدة عضوية من الثقافة والحضارة .وثمة كتب أخرى عن الاسلام تجمع مابين الترتيبين الجغرافي والتاريخي، لكنها لا تفلح إلا في الجمع بين مثالب الطريقتين.

ويكمن علاج هذه المثالب، بالطبع، في الطريقة الظاهراتية، التي تتطلب من المراقب أن يترك الظواهر تتحدث عن نفسها دون أن يقحمها في إطار فكري مقرّر سلفاً، كما يدَعُ صورة الجوهر الذهنية تنسّق المعلومات أمام الفهم فتتعزّز مصداقيّتها بها .وقد كانت هذه الأساسيات في الطريقة الظاهراتية معروفة لدى العالم المسلم أبي الريحان البيروني (٤٤٠ هـ / ١٠٤٨م) فطبّقها بدقة في كتابة الفذّ عن ديانة الهند وثقافتها .وقد واصل المسلمون في تراثهم الطويل مراعاة أسس الطريقة التي وضعها البيروني في دراساتهم وكتاباتهم المقارنة وكان <إدموند هوسيرل> **Edmund Husserl** أول من أدخل الطريقة الظاهراتية في الفلسفة الغربية، كما كان <ماكس شيلر> **Max Scheller** أول من أدخلها في دراسة الأخلاق والدين .ومنذ وقت قريب عادت هذه الطريقة إلى الرواج مع ظهور **مجلة تاريخ الأديان** ***Journal of the History of Religions***، ومع تعيين <ميرثيا إلياد> **Mircea Eliade** في كرسي الديانة المقارنة في جامعة شيكاگو.

خلال جيل مضى أو أكثر، كانت دراسة تاريخ الأديان تفيد مما بَلَغَته الفلسفة الظاهراتية من إنجازات .ومع أن كثيرا من المؤلفين قد طبّقوا الطريقة الظاهراتية في دراسة الديانات البائدة أو التقليدية الحيّة، فإن القليلين منهم قد طبّقها في دراسة الديانات العالمية، وليس بينهم من طبّقها في دراسة الإسلام .وكان البحث في الإسلام وقفاً على دارسيه الغربيين الذين يبدو أنهم لم يسمعوا بالظاهراتية قط .فهم يجدون في « التوقّف » الذي تتطلبه الظاهراتية ما يبدو لهم مطلباً مستحيلاً، ذلك المبدأ الذي يفرض تعطيل جميع ما سبق من مفاهيم وأحكام وميول في تفسير المعطيات في ديانة أو ثقافة أخرى وفي استخلاص معانيها .ومع أن المستشرقين استخدموا هذه الطريقة في تحقيق مخطوطات قديمة، أو التعرف على العاديات أو الأعمال الفنية ووصفها، فإنهم لم يُبرهنوا على قدرتهم على "التوقّف "عند تفسير الدين والثقافة في الإسلام .فالتزامهم بالعرقية المعرفية، أو مفهومهم عن الواقع كما تفرضه العرقية، يحملهم على قبول الإقليمية مذهبا في فهم التاريخ .ثم إن ما يدعى بالطريقة العلمية، التي لا تعدّ صحيحا إلا ما كان محسوساً أو ماديا، أو كمّيا، أو ما يتناوله القياس من المعطيات، تربطهم إلى الصورة الظاهرة وتعميهم عن الجوهر الذي تصوّره الظواهر .وهم إذ يدرسون ديانات وثقافات أخرى، تجدهم في شك دائم في كل شيء، قيمياً كان أم شاملاً، حاسبين حقائق كهذه أموراً نسبية، بل شخصية. وأخيراً، فإن الميراث العريق من العداوة والمواجهة بين الإسلام والغرب، مما ورثه هؤلاء المؤلفون، يشكل عائقا آخر بوجه الموضوعية في التعامل مع حقائق الإسلام.

ومن ناحية أخرى، فإن المؤلفين المسلمين لديهم حساسية طبيعية تجاه قيم الإسلام ؛ ولكنهم لم يبدأوا بعد في الإفصاح تماماً عن العلاقة بين جوهر الإسلام وبين الظواهر التي رسّخت وجوده في التاريخ .وما يفترض من إدراك وفهم لذلك الجوهر عند القارئ المسلم يدفعهم إلى تجاوز الحاجة إلى التحليل ويحدو بهم إلى التوجّه نحو وصف الظواهر أو تقويمها، أو الاثنين معاً، دون تبيان ماهيّة علاقتها بالمواد موضوع البحث.

إلى جانب ذلك، نجد في كتابات كثير من المؤلفين خلطاً بين الإسلام والمسلمين. ويفهم أمثال هؤلاء المؤلفين تراث المسلمين في الفكر والعمل والتعبير على أنه من مكوّنات الإسلام نفسه، تماماً كما ينظرون إلى المسيحية واليهودية على أنهما لا تزيدان إلا قليلاً على تراثهما التاريخي .فحقيقة أن الإسلام يختلف عن تاريخه مسألة لا تسترعي انتباههم، لأنها تتعارض مع ما يعرفون عن تاريخ المسيحية واليهودية .فالتمييز بين الإسلام وتاريخه يبدو لذلك معارضاً لافتراضاتهم التجريبية واتجاههم الذهني .ويبدو أنهم لا يدركون أن

الإسلام، خلافا للمسيحية واليهودية، قد ولد مكتملاً - مكتملاً في رؤية نبيّه، مكتملاً في الوحي القرآني الذي تلقّاه، ومكتملاً في السنّة التي يمثّلها . وليس هذا بقول أحد من البشر؛ بل هو نص قرآني (٣ ــ آل عمران-١٩؛ ٥ المائدة-٤ ؛ ٢ - البقرة-١٣٢) لذلك فهو وحي من الله .والقول بأن الإسلام دين الله المكتمل الأول لا يجعله متماثلا مع تاريخ المسلمين أياً كان .فهو المثل الأعلى الذي يسعى إليه جميع المسلمين ويجب أن يُعرفوا به ومن خلاله .لذا فإن الموضوعية الحقّة تتطلب التمييز بين الإسلام وبين تاريخ الإسلام، كما تتطلب النظر إلى الإسلام على أنه جوهر ذلك التاريخ ومعياره ومقياسه.

لا يقول الإسلام بعالم آخر وشيك الوقوع وما يستتبع ذلك من إهمال للتاريخ .كما أنه لم يدعُ إلى الانسحاب من العالم والتاريخ باتجاه شطحات الوعي الذاتية .بل إنه يدعو إلى الانشغال الكامل بمسيرة التاريخ بوصفها المجال الوحيد لبلوغ السعادة أو الشقاء .ورؤية الإسلام، كما نجدها عند النبي (ﷺ) تدعو إلى الأخذ بناصية التاريخ وتوجيهه لإنتاج الثقافة والحضارة .لذا كانت هذه الرؤية ذات علاقة بالغة بتاريخ الإسلام، لأن ثقافة الإسلام وحضارته قد نبعتا منها في الواقع، ومنها تستمدان الغذاء والدعم المستمر في جميع مجالات السعي الإنساني .لكن هذه الحقيقة لا معنى لها من دون تحليل يبيّن إن كانت الظاهرة موضوع البحث تحقيقاً أو تقريباً أو خروجاً على تلك الرؤية الأساس .والمحتوى الدقيق لهذه العلاقة - أي أثر الإسلام على تجلّياته في التاريخ - ما يزال بحاجة إلى تمحيص سليم وتحليل كافٍ.

وهذا الكتاب بداية في ذلك الاتجاه .فالبحث في الإسلام وحضارته مسألة مناسبة وجديدة في آنٍ معاً .فهي لا تهمل العلاقة بين المكونات الحضارية وبين الإسلام، ولكنها في الوقت نفسه لا تساوي بين الإسلام وبين أية مكونات تاريخية .هذه دراسة تنظر إلى جوهر الإسلام من حيث علاقته المطلقة بالقرآن والسنّة، وتهدف إلى تقديم المكوّنات الحضارية بوصفها تجسيداً لذلك الجوهر في المكان والزمان .وقد يصحّ القول إن هذا الكتاب أول تطبيق للطريقة الظاهراتية في دراسة الإسلام وحضارته بوجه عام .فهو يبدأ بدراسة المهاد، أي الواقع التاريخي الذي ولد فيه الإسلام، ديناً وثقافة وحضارة .ثم ينتقل إلى تعريف جوهر الحضارة الإسلامية أو التوحيد، وهو لبّ المبادئ وأولها .ويقوم هذا على رؤية ذهنية لعقيدة الإسلام .وبعد تحليل الجوهر يأتي تحليل ما يعطي العقيدة شكلها في نسق من الأفكار، ومن التطبيقات المثلى، ومن المؤسسات الاجتماعية .وقد تضافرت هذه الجوانب الثلاثة في تكوين الثقافة في الإسلام، فمنحتها شخصية وشكلاً، ورسمت

أعماقها وأبعادها، وساعدت في تثبيت وترسيخ تطوّرها في التاريخ .وأخيراً تأتي تجلّيات الإسلام في ظواهر الثقافة والحضارة عن طريق استعراض صنوف الفعل والفكر والتعبير، فتقدم وصفاً منظّماً لما يتصل بها من حقول النشاط البشري .ويعالج الفصلان التاسع والعاشر تلك التجلّيات في مجال الفعل .كما تعالج مواد الفصل الحادي عشر إلى الفصل الثامن عشر تجلّيات الإسلام في مجال الفكر .أما الفصل العشرون وحتى نهاية الكتاب في فصله الثالث والعشرين فإنها تعالج تجلّيات الإسلام في مجال التعبير.

وقد تم اختيار هذه المواد من أنواع لا حصر لها من المعلومات، وكان المبدأ الذي يقود هذا الاختيار اقتراب المادة من الهدف، أو الدرجة التي يمكن القول فيها إن تلك المعلومات التاريخية كانت تشكل تمثيلاً لجوهر العقيدة .ومن هنا كان السعي في كل فصل نحو الربط بين مادته وبين التوحيد، وهو جوهر الحضارة الإسلامية، ونحو تبيان موقع الجوهر أساساً وعاملاً في تكييف التجليات موضوع البحث .ومن وجهة نظر ظاهراتية، يكون الجوهر مبدأ كافياً لفهم التمثيل والتجلّيات معاً .

وأخيراً، من الضروري تقديم تفسير لعنوان هذا الكتاب، فكلمة "أطلس "يمكن أن تشير إلى كتاب خرائط يمثل خصائص جغرافية ذات صفة طبيعية أو زراعية أو حضرية أو سياسية أو اقتصادية أو عسكرية .لكن الجغرافية الثقافية ما تزال في حداثتها ؛ وطرق ترجمة الظواهر الثقافية إلى شكل منظور ما تزال بعيدة عن الرسوخ والاكتمال .ورسم خرائط المعلومات الثقافية مسألة صعبة، سببها التعقيد والتنوّع في المواد المكوّنة والعناصر المؤثرة في تطورها .ونحن إذ ندرك مخاطر مثل هذا العمل الرائد، فقد قمنا بهذه المحاولة لإخراج "أطلس "شامل للثقافة والحضارة في الإسلام .ويمكن استعمال كلمة "أطلس" كذلك في وصف كتاب يضم معلومات مُمثَّلة في أشكال منظورة عن موضوع بعينه .ومما يزيد في تدعيم العنوان أن الكتاب ينطوي على وفرة من المعلومات حول الثقافة والحضارة في الإسلام، ممثَّلة في جداول وخرائط وتواريخ وأرقام وصور.

ومن الطبيعي أن هذه الدراسة ليست بمنأى عن النواقص التي لا تخلو منها الأعمال "الأولى "في العادة .ولكننا نأمل لها أن تفتح الطريق نحو فهم أفضل للإسلام وما أنتجه من ثقافة وحضارة، وأن تحرِّك الآخرين للسير بهذا الجهد نحو الكمال.

كلمة حول التواريخ والإحالات القرآنية

حيثما يكون الأمر ممكناً ومناسباً، فإننا نورد تاريخين اثنين للإشارة إلى سنة وفاة شخص، أو زمن أو حدثٍ أو فعلٍ، أو حدود فترة من الزمان. يشير التاريخ الأول إلى السنة الهجرية من التقويم القمري الذي بدأ عام ٦٢٢م بقيام الجماعة الإسلامية الأولى في المدينة؛ ويشير التاريخ الثاني إلى ما يعادل الأول من السنة الميلادية. وعند ورود تاريخ واحد فإن ذلك يشير إلى السنة الميلادية. وعند ورود الحرفين ق.م. بعد تاريخ مفرد فإن ذلك يشير، كما هو معروف، إلى سنة سبقت ميلاد المسيح.

وترد الإحالات القرآنية عادة بين قوسين. يشير الرقم الأول إلى السورة مع ذكر اسمها، ويشير الرقم الثاني إلى الآية.



القسم الأول

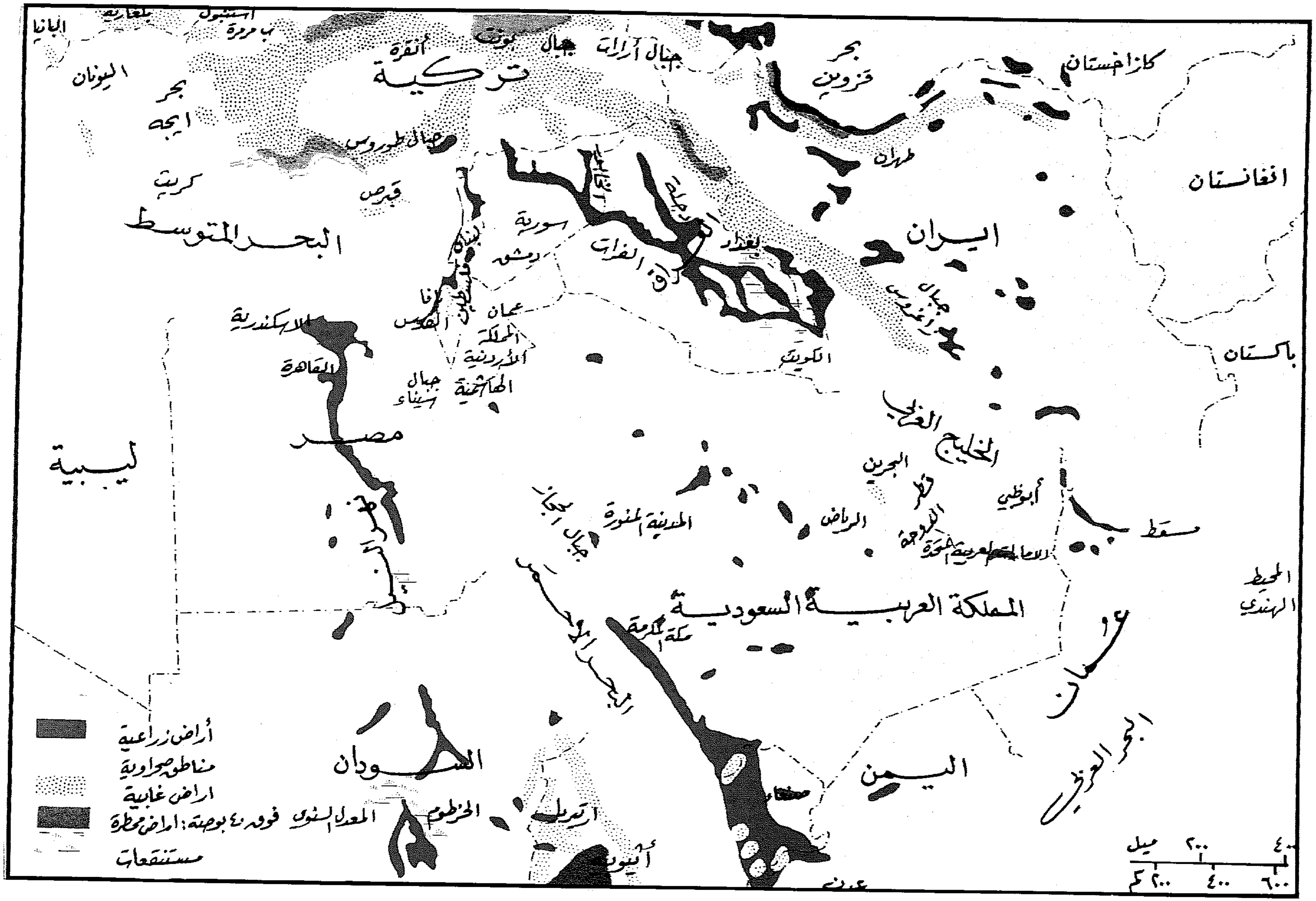
السياق

الفصل الأول

بلاد العرب: المهاد

تكشف النظرة الأولى إلى خارطة جنوب غرب آسيا (الخارطة رقم ١) عن عدّة حقائق ذات مغزى .فثمة كتلة هائلة من الأرض ـ هي شبه الجزيرة العربية ـ تتدلى من آسيا نُزُلاً إلى البحار المحيطة .وهي تبلغ في عرضها الأقصى حوالي ١٢٠٠ ميل ؛ وفي طولها الأقصى حوالي ١٥٠٠ ميل ؛ وتتعلّق بآسيا برقعة ضيقة تتوسطها صحراء ويحيط بها هلال من أرض خصيبة خضراء .وعند النهاية الغربية من الهلال، التي تحاذي البحر المتوسط، يهطل من الأمطار ما يكفي لنمو الأعشاب والحبوب والخضار ؛ وفي الأعالي من تلك الأصقاع تنمو أشجار الزيتون والفاكهة .وعند الأقاصي الجنوبية من ذلك الهلال، حيث تلتقي آسيا بأفريقيا، أي عند مضيق السويس وخليج العقبة، يتضاءل المطر حتى ينعدم، جاعلاً من الصحراء امتداداً حتى شاطئ المتوسط .وعند النهاية الشرقية، يبعث الخضرةَ سيلُ ماء ذو شُعبتين :دجلة والفرات .ينبع هذان الرافدان من المرتفعات الواقعة وراء الحافة الشمالية، ويتعرّجان في مسيلهما فيما دون ذلك من سهول حتى يُفرغا حمولة المياه في الخليج العربي، ذلك الامتداد المائي الذي يحدّ شبه الجزيرة من طرفها الشرقي .وإلى الشمال والشرق، وراء ذلك الهلال الأخضر الذي يتوّج شبه الجزيرة، تقع جبال وعرة لم يستطع تخطّيها أهل شبه الجزيرة قبل الإسلام .وعلى الجوانب الأخرى تمتد المياه : البحر المتوسط إلى الشمال الغربي والبحر الأحمر إلى الغرب، وبحر العرب والمحيط الهندي إلى الجنوب والشرق .وعلى الشواطئ الغربية من شبه الجزيرة تقوم سلسلة من الجبال تدعى باسم الحجاز (أي المرتفعات الفاصلة) التي تحجز الهضبة الصحراوية في الوسط عن الساحل، وتجتذب قدراً من الأمطار يتزايد باتجاه الجنوب، فيحيل الزاوية الجنوبية الغربية خضراء خصيبة مثل امتدادات الشمال .وفي هذه الزاوية تقع اليمن، واسمها يفيد "الأرض المباركة "أو "بلاد العرب السعيدة "كما عرفها الأقدمون، وما ذلك إلا بسبب خصوبتها وقدرتها على إدامة الحياة.

من الناحية الجغرافية، تضم "بلاد العرب" شبه الجزيرة، إضافة إلى "الهلال الخصيب"، الذي يشكّل منها التاج والعنُق .ويمثّل كل من الجزءين استمراراً للآخر، ولا يمكن تصوّره من دون قرينه. وتمتد صحراء شبه الجزيرة إلى الهلال في شدّة تقوّسه، فيتضاءل طرفاه حتى الزوال، كما تتوغّل في وسط الهلال شمالاً، فتزيد من اتساعه وتجعله لا ينفك من التداخل معها .لذا سنبدأ منذ الآن بإطلاق تسمية "بلاد العرب "على شبه الجزيرة العربية



الخريطة ١ بلاد العرب: صورة الأرض والدول الحديثة.

والهلال الخصيب معاً، خلافاً لما جرت عليه العادة. وإضافة إلى ما تقدّم، ثمة فيض من الأدلة يدعم هذه التسمية الجديدة.

صورة الأرض

تتكون رقعة الأرض موضوع البحث من صحراء وأرض خصيبة معاً .وتشكّل الصحراء الجزء الرئيس من تلك الرقعة، كما يشكّل الهلال في الشمال والحجاز في الغرب واليمن في الجنوب الغربي الجزء الأصغر في النهايات من تلك الأرض .وقد كانت الحياة في هاتين المنطقتين وتاريخهما تفاعلاً مستمراً بينهما .ولا شك أن صورة الأرض في المنطقتين مختلفة، بل متضادة .فالصحراء ضئيلة السكان ؛ والأرض الخصيبة كثيفة السكان تزدحم بالناس .لكن الواحات العديدة تنتشر في الصحراء، وفيها خضرة كثيرة ومياه وفيرة، تتوزع في الآماد وتحدّد معالم طرق المواصلات بين المناطق .فالماء وما يبعث من خضرة لم يكونا قط على مبعدة تجعل الحياة مستحيلة، أو تجعل الوعي شديد الاختلاف. ومن ناحية أخرى كانت الصحراء قريبة المنال دوماً ، إذ لم تكن على مبعدة تجعلها "غريبة ."وفي رقعة الأرض العربية هذه يسود التداخل، لا تنافر الأضداد.

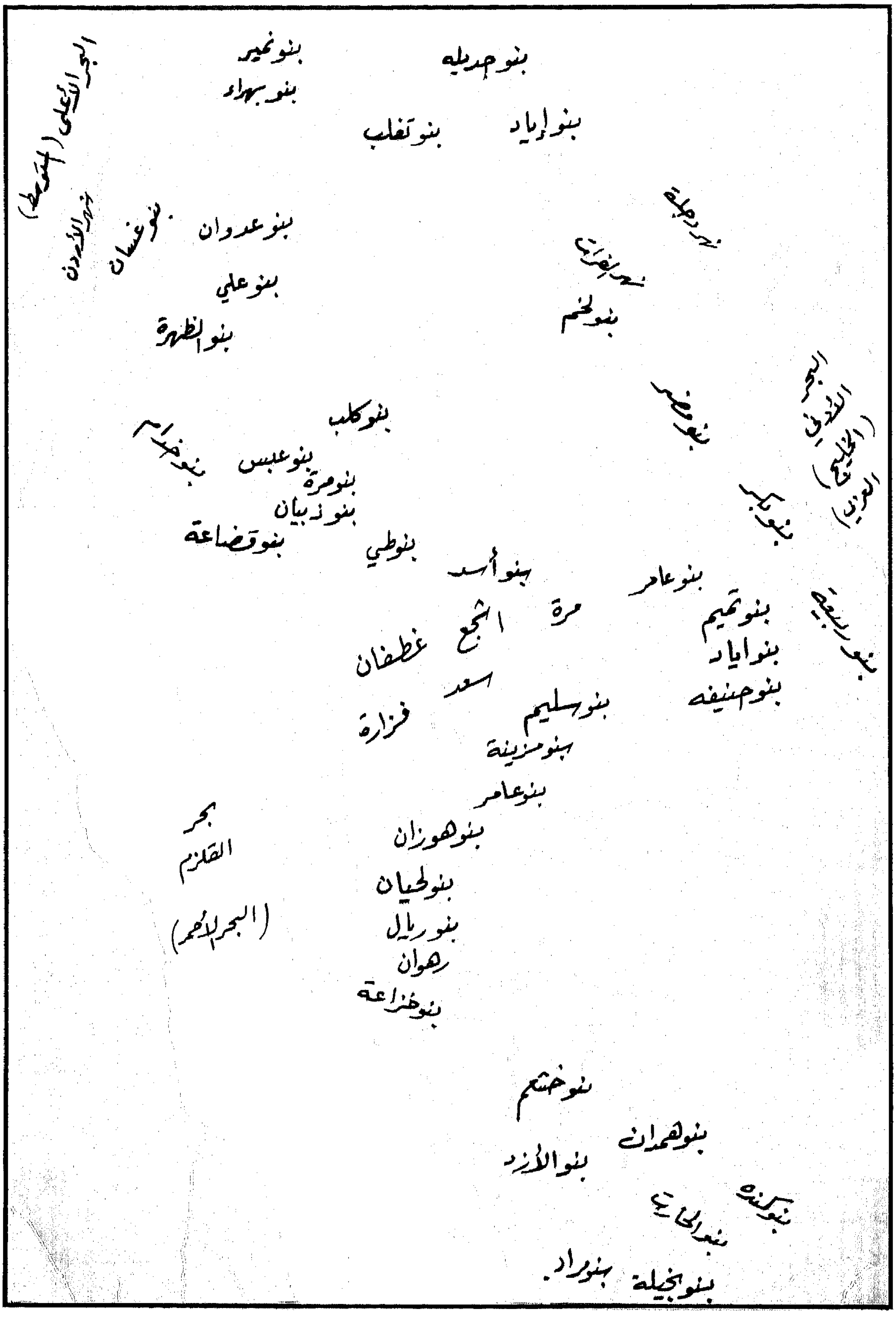
اتّسمت الخضرة بتنوع وافر .ففي المناطق الجبلية في الشمال الغربي والجنوب الغربي توجد وديان صغيرة مزروعة بالحبوب والخضار تكتنفها جبال مغطاة بأشجار فاكهة نفضيّة، وغابات صنوبر دائم الخضرة ؛ وفي أقاصيها الأكثر ارتفاعاً تغطيها صخور جرداء أو ثلوج الشتاء .وكانت البطاح الشمالية الشرقية مكسوّة بخضرة دائمة، استوائية الكثافة، حيث لا تتركز المزروعات المعدّة لإنتاج الطعام للبشر والعلف للماشية .كما كانت الأقاصي الجنوبية تشبه الأدغال، حيث المستنقعات الكثيفة تختلط فيها مياه النهر والبحر، وتنعم الطيور وحيوانات البرّ والماء بفردوس طبيعي استوائي. وكانت أشجار النخيل في كل مكان ؛ كذلك الحبوب والقمح والذرة البيضاء، وجميعها من الأطعمة الأساس في المنطقة بأسرها .ولا شك أن المناطق الخضراء كانت تنتج أطعمة أخرى كثيرة ؛ ولكنها كانت جميعاً معروفة لدى أهل الصحراء الذين كانوا يزرعونها في الواحات أو يستوردونها مجففة .والفرق هنا في الكم، فالمنتوجات الزراعية في كلا المنطقتين كانت هي نفسها، معروفة هنا وهناك .وإذا لم يكن هذا صحيحاً حرفياً في قلب المنطقتين، فإنه كان صحيحاً قطعاً في الأطراف، حيث لم يكن بمقدور أحد أن يدرك بوضوح أين تنتهي منطقة وتبدأ أخرى .وخلافاً للتصوّر الشائع بأن الصحراء كثبان رمل تخلو ممّا ينمو أو يعيش، فإن الصحراء العربية تقدم صنوفاً كثيرة من النبات تقتات عليها أنواع عديدة من الحيوان، كلاهما يوجد في المنطقتين ؛ نادرة في هذه، وافرة في تلك.

في حدود عام ١٥٠٠ ق .م .ظهر الحصان في بلاد العرب، مخلوقاً جميلاً وأداة حرب مريعة. وقد دخل الحصان سلاحاً في أيدي "أهل الجبال" الذين أغاروا على المنطقة في موجات متعاقبة بين ١٥٠٠ و ٩٠٠ ق.م .وقد كان هؤلاء خليطاً جديداً من أقوام استقرّت في الأراضي الواقعة إلى الشمال من الهلال الخصيب ــ من آسيا الصغرى وبلاد القوقاس ــ أثارتهم بقايا هجرة أوسع من القبائل الآرية من الغرب والشرق .وقد غذّت القبائل الآرية بلاد

الإغريق القديمة والأناضول إلى الشمال الغربي، إضافة إلى أرمينيا وبلاد فارس إلى الشمال الشرقي .وقد عاث هؤلاء بأمن المنطقة واستقرارها لقرون عديدة. فقد كان المحارب على صهوة جواد، أو في عربة يجرّها حصان، خصماً يصعب على الجنود المشاة إيقافه .ولم يمض وقت طويل حتى غدا الحصان عُدّة المغلوب في القتال كذلك .والواقع أن الحصان قد أضحى في بلاد العرب موضع إعجاب عظيم .وكانت أنساب الخيول تحفظ وتستذكر على طولها لإثبات أصالة الخيل ونقائها، كما كانت السباقات الباذخة تقام للتدليل على فائدتها في السلم للرياضة والمباهاة بجمالها .ولا غرابة بعد ذلك أن تكون اللغة العربية قد أسبغت على الحصان أكثر من ٢٠٠ اسم.

ولأن منبت الحصان في غير تلك المنطقة، فإنه غير متكيّف مع طبيعة أرضها .فهو سريع في العدو، لكن لأمد قصير .وهو يحتاج إلى وجبات منتظمة من العشب والحبوب ويكثر من شرب الماء . وحوافره تحتاج إلى أرض صلبة نسبياً ليجري عليها ؛ فهي تغور في الرمل وتحدّ من سرعته كثيراً .لكن البعير، من ناحية أخرى، متكيّف مع المنطقة تماماً . فخفافُه مسطّحة وكأنها قد هُيِّئت لكي لا تغوص في الرمل. ومعدته واسعة بما يكفي لتخزين الطعام لمدة أسبوع، وله سنام من الشحم يشكّل مخزوناً إضافياً من الطعام .وله قدرة على البقاء بلا ماء لمدة تبلغ أسبوعين أو أكثر .ويتحمل البعير فقدان ماء الجسم أكثر من غالبية اللبائن (وقد يبلغ ذلك ٣٠ بالمئة من وزنه الكلي) .وإذ يستطيع البعير شرب ما يبلغ ٢٥ غالوناً من الماء كل مرة، يسرع في دفعه إلى أجزاء جسمه بالتساوي، فإنه يحافظ على نسبة وجود الماء في دمه تحسُّباً للجفاف، مما يسمح لخلايا الجسم أن تفقد ما لديها من ماء إذ يستمر الدم في أداء وظيفته بشكل طبيعي .وبذلك يستطيع البعير أن يسير مسافات طويلة في صحراء لا ماء فيها .وكلما طالت مسافة ما، تحتمل النياق قطعها دون ماء، زادت نسبة الماء والملوحة في حليبها، وهو ما يريده حاديها من البشر .ثم إن البعير حيوان يحمل من الأثقال ما يبلغ ٢٧٠ كيلو غراماً لمسافة ٥٠ كيلو متراً في يوم واحد.

وقد بدأ تدجين الجمل في بلاد العرب في حدود عام ٢٠٠٠ ق.م .إذ عثر على بقايا بعير في مواقع حَضَريّة قديمة في منطقة يعود تاريخها إلى العصر البرونزي الأوسط كما وجدت مخلّفات إبل من <باكتريا> [أقصى شرق بلاد فارس] في <شاه تييه> في إيران وفي تركستان، يعود تاريخها إلى ألف سنة قبل ذلك، أي إلى حوالي ٣٠٠٠ ق.م. وربما جرى تدجين الإبل بشكل متفرق وفي مناطق غير حضرية قبل ذلك التاريخ بكثير في كلا المنطقتين .وتعود أقدم الكتابات المسمارية أو تماثيل الإبل إلى حدود ١١٠٠ ق.م .كما تشهد بذلك المسلّة المكسورة وأقدم اللّقى في <تل حَلَف>(١). ومنذ ذلك التاريخ فصاعداً أصبح للإبل دور بالغ الأهمية في الحرب. وقد تحالف العبرانيون وأهل مديَن وحوريب وغيرهم من قبائل العرب في الشمال الغربي ودخلوا فلسطين في القرن الثاني عشر ق.م. على ظهور الإبل .وقد فعل العموريون مثل ذلك في اندفاعهم نحو الهلال الخصيب قبل ذلك بستة أو ثمانية قرون .وكما حدث للحصان والأسد، فإن اللغة العربية قد أسبغت على البعير فيضاً من الأسماء، تشير إلى عمره، ولونه، وخصائصه الجسدية، وأرومته وعدد ما أنجب، وعدد ما حملت النوق أو أرضعت.



الخريطة ٢ قبائل العرب قبيل ظهور الإسلام.

نسب القبائل العربية

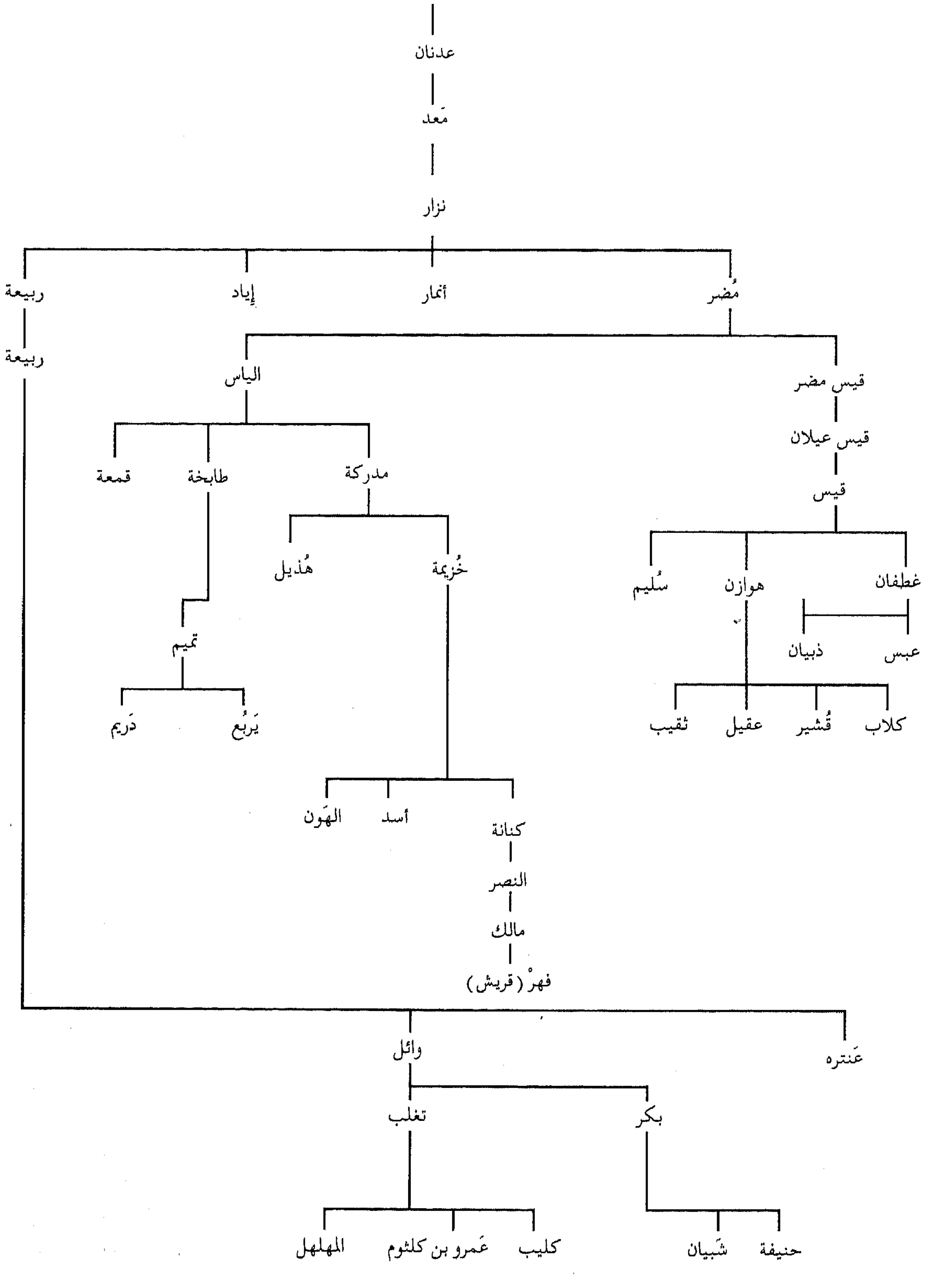
العرب العاربة

- قحطان
  - يَعرُب
    - يَشجُب
      - سبأ
        - حِمْيَر
          - قُضاعة
            - عَذرة – جنوب الحجاز
            - جُهينة – شمال الحجاز
            - تَنوخ – شمال شرق البحرين
            - كلب – شمال شرق بلاد العرب، الكوفة
            - بَهراء – شمال الحجاز
            - جَرم – وسط بلاد العرب
            - نهر – اليمن
        - الأزد
          - عاتك
          - مالة
          - بنو نصر – الحيرة، تهامة
          - أزد عمان – عمان
          - خُزاعة (مكة) بنو حارثة
          - الأوس والخزرج (يثرب) بنو ثعلبة
          - غسّان (سوريا)،
        - كهلان
          - لَخم – الحيرة
          - جُذام – اليمن
          - عاملة – شمال سوريا، جبال عاملة
          - مَذحج – اليمن
          - هَمدان – وسط اليمن، بلاد العرب
          - بَجيلة اليمن
          - طي – وسط الحجاز
          - جبل شمَّر

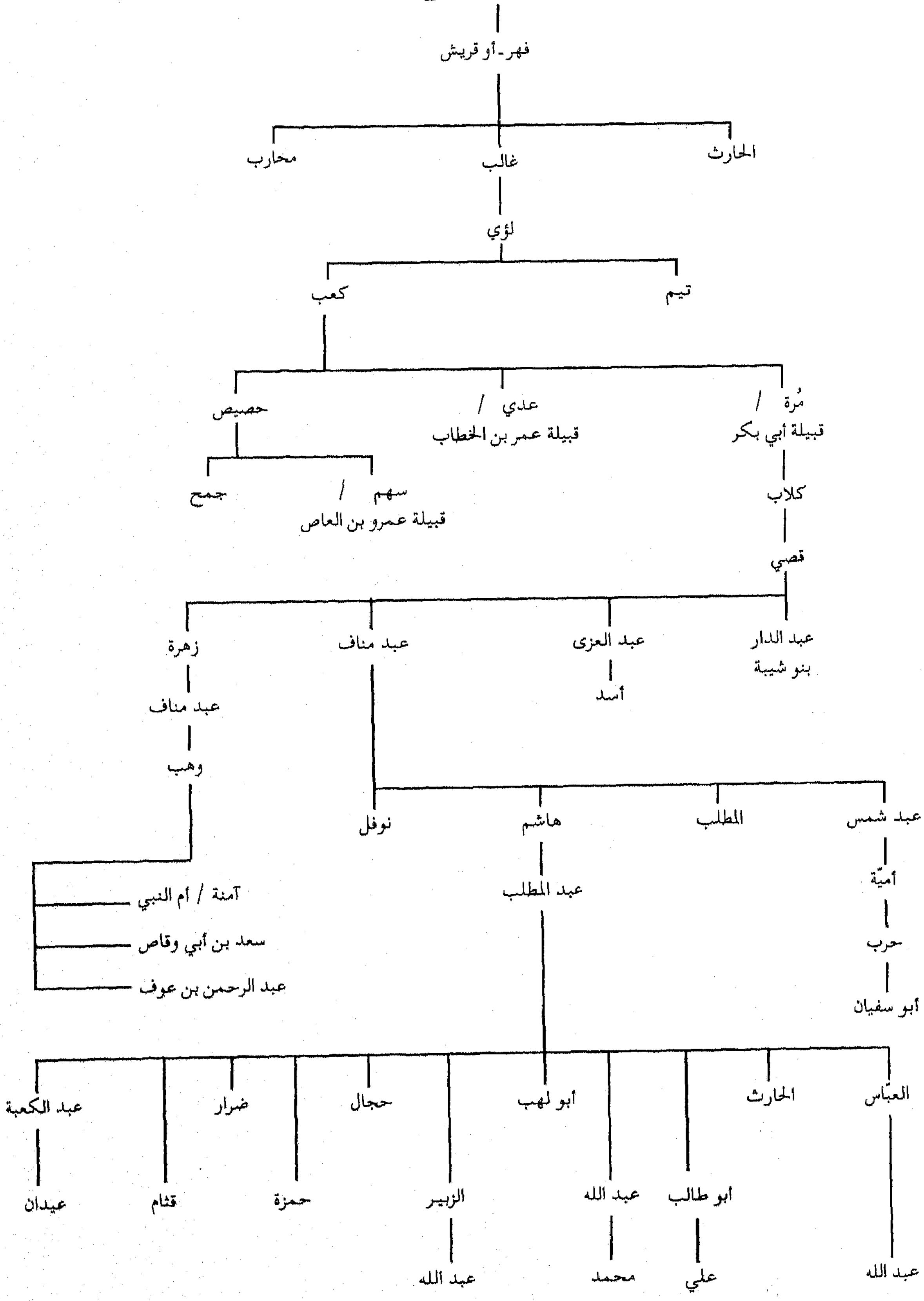
التوزيع السكاني

كانت الأقوام التي استوطنت الرقعة الجغرافية لبلاد العرب تنتمي إلى جنس واحد من البشر، هو الجنس القوقاسي، أو الآسيوي الغربي، مما يُعرف بالجنس "السامي ."وهذه التسمية هي من اختراع الباحثين في **العهد القديم** في القرن الثامن عشر، الذين انتبهوا إلى وجود أقوام ولغات وحضارات "ساميّة "خلاف العبرية والعربية والأثيوبية ؛ وكان ذلك من نتيجة الكشوف الآثارية في أصقاع الهلال الخصيب .فقد راح ‹يوهان گوتفريد آيخهورن›

العرب المُستعربة
(١)



العرب المُستعربة (٢)



Johann Gottfried Eichhorn، يهتدي بقائمة المواليد في **العهد القديم** (سفر التكوين ، ١٠) فأطلق اسم "الساميين "على ذرّية <سيم> أو <شيم> بن نوح، الذين حسبهم العبرانيين، ذرية إسحق بن إبراهيم ؛ كما انه حسب العرب من ذرية اسماعيل، شقيق اسحق الأكبر؛ ومعهم جميع الأقوام الأخرى في الشرق الأدنى القديم، الذين كانوا يتكلمون لغات هي شقيقات العبرية والعربية، مما لم يكن يوجد لها اسم آخر[٢] ومع أن هذه التسمية تكاد تكون مقبولة على نطاق عالمي، إلا أنها غير جديرة بذلك لسببين : الأول أنها تستند إلى قول **العهد القديم** إن الطوفان كان حدثاً كونياً شاملاً هلك فيه جميع البشر باستثناء نوح وأبنائه، وهو قول لا يدعمه سوى الإيمان بحرفية كلام **العهد القديم** [٣]. ومع أنه من المؤكد أن مدينة ‹أوريم› (واسمها التوراتي ‹أور›) التي تقع في الجنوب من بلاد ما بين النهرين قد ازدهرت في فترتين من التاريخ يفصل بينهما طوفان حدث حوالي عام ٣٠٠٠ ق.م .، فليس ثمة من دليل على أن طوفاناً شاملاً قد وقع في ذلك التاريخ .لذا يجب النظر إلى كلام العهد القديم في نطاق أضيق وتبيان أنّه ينطبق على مواقع نوح وجماعته وحسب. والسبب الثاني أن ليس بين الأقوام المسماة "ساميّة" من كان ينظر إلى نفسه قط في إطار هذا التحدّر من نسل <شيم> بن نوح، باستثناء المسيحيين واليهود في الغرب الحديث .هذه نظرة تقوم على العِرقية، وهي من ابتداع أوربا الرومانسية.

ولا شك أن شعوب الشرق الأدنى القديم كانت تنظر إلى نفسها شعوباً في إطار اللغات التي تتكلمها، والأديان والثقافات التي تنتمي إليها، أو النظام السياسي الذي تعيش في ظلّه، دون نسلٍ تحدّرت منه أو عِرق .ولم يفعل غير ذلك سوى العبرانيين؛ أما النظرة العرقية، فلا وجود لها عند سواهم في بلاد العرب.



الصورة ١ - ١ عمود مطعّم من تل العُبيد (حجر جيري، محار، صدف)، حوالي ٤٠٠٠ ق.م [بترخيص من متحف الجامعة، جامعة پنسلڤانيا].

كان الذين يعيشون في تلك الرقعة العربية هم من أهل المنطقة جميعاً، بالدرجة الأولى .وكانوا ينتقلون من جزء منها إلى أجزاء أخرى، ولكن ليس من خارج المنطقة إلى داخلها، وليس من داخلها إلى العالم الخارجي، باستثناء ما حدث في العهد الفينيقي (١٧٣٠ - ١٥٧٠) ق.م .من الخروج إلى مصر، أو ما حدث في عهد الإسلام.

حركات السكان الداخلية من التنقّل في الصحراء إلى الاستقرار في الزراعة :

في حدود تلك الرقعة الجغرافية، لم يكن السكان في حالة استقرار قط .فقد كان الانتقال دائماً من الأراضي الزراعية إلى المراعي، ومن المراعي إلى الأراضي الزراعية، تاركاً آثاره في كل مرحلة من تاريخ المنطقة .والواقع أن تاريخ المنطقة برمّتها لا يزيد على كونه الأسباب والنتائج لمثل تلك الحركات السكانية المحلّية.

ولم تكن الصحراء العربية يوماً بقعة مهجورة خالية من السكان .فقد كانت واحاتها وبقاعها الأخرى المتاخمة للمناطق الخصبة تشكّل سنداً دائماً للسكان .صحيح أن جدب الصحراء قد فرض نظام حياة شديدة القسوة أدّى إلى تشكيل طبيعة بشرية وتطوير صفات ذهنية واجتماعية أضْفَتْ على أهلها كثيراً من مميزاتهم الخاصة .فقد كانت رياضة النفس تتطلب من المرء السيطرة على غرائزه سيطرة الناسك، والارتفاع بالكرم والضيافة إلى منزلة الفضائل الأصلية، ومراعاة التلاحم الشديد في الولاء الجَمعي، والاهتمام بالدقة في الوصف والتعمق في تحليل الذات، والنزوع إلى التأمّل، والانتشاء بالرجوع إلى الخيال عن طريق اللغة – هذه الخصائص المميزة وكثير غيرها تدين، بشكل جزئي، في تطورها الفذّ في بلاد العرب إلى ظروف الحياة التي تفرضها الصحراء. فجدب الصحراء، إذن، لم يجعل الحياة مستحيلة، ولو أنه ربما قد ساهم في تكوين ضغوط سكّانية جعلت الهجرة أمراً لا مفر منه .وربما كانت مثل تلك الضغوط سبباً في تدفق الهجرة إلى الأراضي الخصبة المتاخمة .غير أن سيل الهجرة من الصحراء إلى المناطق الخصبة كان مستمراً طوال العصور.

وقد كان هذا التدفق البشري من الصحراء إلى الأراضي الزراعية سبباً في ظهور تراث واسع من الأدب يصف العلاقات بين الفلاّح والراعي .وأشهر تلك الأوصاف حكاية <دمّوزي >و <إنكيمدو> التي تعود إلى أقدم العصور السومرية، وقد وصلت إلينا في صيغة قصة حب اثنين من الآلهة يسعى كلاهما في طلب ودّ إلهة واحدة .والذي لدينا من القصيدة يبدأ بافتراض أن الإلهة<إنانّا > سبق أن منحت ودّها إلى الفلاّح <إنكيمدو > لكن شقيقها <أوتو >يحاول اقناعها أن تتزوج <دمّوزي > الراعي .وترفض <إنانّا > في استعلاء، قائلة إن زواجها من <دمّوزي > دون رفعتها .ويأتي <دمّوزي > ليقدم نفسه ويسرد مزاياه إزاء ما لدى الفلاح <انكيمدو> .ويؤدي هذا إلى ابتهاج <إنانّا> التي تؤخذ بفصاحة <دمّوزي> وتقتنع بأهليّته أن يكون زوجاً لها .وإذ يبتهج الراعي نجده يندفع إلى تحدّي الفلاح لمنازلته، لكن الفلاّح يرفض، ويتبع ذلك مصالحة وسعادة للجميع .ويسمح الفلاّح للراعي أن تسرح قطعانه في مزارعه، كما يدعو الراعي الفلاّح إلى عرسه، ويتبادلان الهدايا في مودة واحترام. [٤]

ومن الطبيعي أن قدوم الرعاة على السكان المستقرين في المناطق الزراعية لم يكن في مناسبات أخرى مثل هذا القدوم السلمي .فثمة ترنيمة سومرية إلى "إله الغرب "تشتمل على عبارات حربية تصف العموريين ‹آمورّو› الذين هاجروا من الجزيرة العربية إلى بلاد ما بين النهرين وسوريا في حدود عام ٢٠٠٠ق.م.

رفيقه السلاح
ولا يعرف الهوان
ويأكل اللحم النيّء
ولا دار له مدى العمر
ولا يواري رفيقه الميت الثرى(٥)

لكن هذا كان استثناء .فالحقيقة التي لا مراء فيها أن هذه الهجرات كانت تحدث بشكل بطيء، على فترات طويلة من الزمان، كان التداخل بالتزاوج والتجانس خلالها هو القاعدة .فلم تكن القبيلة تنتقل برمّتها كما يتحرّك جيش حديث بوسائله الآلية بل كانت الحركة بطيئة دائماً، تمتد عبر أجيال يتعرف خلالها العديد من أفراد القبيلة المنتقلة على حياة الاستقرار؛ يتعلمون الحِرَف والصناعات اليدوية والزراعة ويتزوّجون من أهل البلاد فيستقرّون ويمدّون جذورهم في الأرض الجديدة .ومن الواضح أن يكون بعض أفراد القبيلة المهاجرة قد تخلّف عنها وغَدا مصدراً بشرياً لتغذية القبيلة، يجسّد لغتها أو لهجتها، ويديم عاداتها وثقافتها وقيمها.

كان أهالي الصحراء العربية يهاجرون إلى الهلال الخصيب في الشمال منذ أقدم العصور. وكانوا يرحلون سيراً على الأقدام أو على ظهور الحمير في طريق يدور حول الأصقاع الشمالية من الجزيرة باتجاه عقرب الساعة .وكانت الأقسام الغربية من شبه الجزيرة هي الأكثر ازدحاما بالسكان .ومن تلك المنطقة كان طريق الهجرة يتجه بشكل طبيعي نحو الشمال قدُماً باتجاه الأردن وسوريا، ثم ينحرف شرقاً إلى الذروة الشمالية من حدبة الجزيرة وينحدر إلى الجهة الغربية من بلاد ما بين النهرين*، نزولاً إلى الخليج العربي .وبما أن الحمار كان وسيلة انتقالهم فإنهم لم يكونوا قادرين على التوغل في الصحراء، بل كان عليهم محاذاة الأراضي التي يتواجد فيها الماء فيبقون ملازمين لها على أطراف الصحراء .وكان طريقهم الذي يبدأ من الحجاز يوصلهم في النهاية إلى بلاد ما بين النهرين، نزولاً من الشمال .وتتفق هذه الحقيقة مع الأوصاف التي أطلقها السومريون على الأكديين بأنهم مهاجرون قدموا من الشمال. لقد كان قطع الصحراء من الغرب إلى الشرق مستحيلاً قبل تدجين الإبل، كما كان شرق الجزيرة العربية دائماً قليل السكان بحيث لا يدفع إلى هجرة على نطاق واسع.

من الاستقرار في الزراعة إلى التنقل في الصحراء

لم تكن حركة السكان مقصورة على الهجرة من الصحراء إلى الهلال الخصيب في الشمال .فقد حدثت هجرة مشابهة في الاتجاه المعاكس .وقد درج علماء الاجتماع على اعتبار الحركة السابقة عادية ومسوّغة، لأنهم كانوا يرون فيها رفعاً للناس إلى مستوى من الحياة أكثر تطوراً ؛ من ظروف الصحراء القاسية إلى أحوال معتدلة في أصقاع تكتسب خصوبتها من الأمطار أو الأنهار .وقد غيّر ذلك جدب الصحراء إلى وفرة، كما غيّر تنقّلهم إلى استقرار، وجنّبهم الحاجة إلى الغارات والعداوات الدائمة .وكان من شأن الاستقرار أن فتح لهم سُبُلاً أخرى غير الحرب، مثل التجارة المشروعة وانتاج السلع وتبادلها .ولكن، ما الذي يدفع الناس إلى الحركة في اتجاه معاكس؟

ثمة ثلاثة أسباب كبرى قد تضطر السكان إلى ذلك. وقد يكون أول تلك الأسباب كارثة طبيعية مثل هزّةٍ أرضية عنيفة أو طوفان .وما يزال التراث العربي يتذكر خراب سد مأرب العظيم في مملكة سبأ في الجنوب الغربي من بلاد العرب إبّان القرن الخامس للميلاد، مما أدى إلى دمار واسع

واضطراب كبير بين السكان .ويتحدث التراث العربي عن كثير من القبائل من الجنوب الخصيب هاجرت إلى الصحراء في الشمال بسبب تلك الكارثة .فقبيلة الأزد، مثلاً، بجميع بطونها في الهلال الخصيب، تعود بنسبها إلى محتدٍ مستقر في اليمن.

والسبب الكبير الثاني الذي يدفع السكان المستقرين في الأراضي الخصبة نحو الهجرة إلى الصحراء هو الخلاف المذهبي مع النظام الحاكم. فالخلاف الديني أدّى إلى اضطهاد في <أور> (قضية إبراهيم ونمرود) وذلك في أوائل الألف الثاني قبل الميلاد .كما حدث مثل ذلك في اليمن عام ٥٢٣م (المسيحيون وذو نواس) . ففي كلتا الحالتين، كما سوف نتحدث عنهما بالتفصيل في مجال لاحق، كان على من وقع عليهم الاضطهاد أن يهربوا. فالصحراء العربية توفّر مخابيء ممتازة بما فيها من مساحات مضلّلة وأراضٍ وعرة. وتقاليد الضيافة الموجودة في كل مكان بين أهل الصحراء توفّر الحماية للقادم الجديد الذي قد يغدو مصدر عون كبير في علاقات مقبلة مع السكان المستقرين في الأرض التي هاجر منها.

والسبب الكبير الثالث الذي يدفع للهجرة إلى الصحراء هو أن الحياة فيها أفضل من الحياة في الأرض الخصبة .فما في الصحراء من خشونة وحرمان يعوض عنهما ما تمنح من حرية وبساطة، وفراغ يبعث على التأمل، وعناية فائقة بالنطق والبيان ومحبّة وابتهاج بالشعر والفصاحة، وسعي حثيث نحو المروءة – وهي الصفة التي تجمع فضائل الرجولة والشجاعة والإخلاص والكرم – بل كل ما يتيح للمرء الارتفاع فوق مسارب الوجود لبلوغ نظرة جديدة نحو الحقيقة والواقع .والصحراء العربية هي قطعاً ليست امتداداً من كثبان رملية .فهي أشبه بالسهوب التي يصيبها شيء من المطر، وفيها أنواع كثيرة من النبات والحيوان، تقتات عليها قطعان من الإبل والغنم والماعز إلى جانب البشر .وكان قاطن الصحراء يعدّ نفسه دوماً أنقى نسباً وكلاماً من الفلاح المقيم، وأقوى في الحرب، وأشدّ عزماً في السلم، وأصلب عوداً في وجه الشدائد، وأخلص في الصداقة، وأنبل ذهناً بوجه عام .ثم إن الصحراء لم تكن من البعد بحيث يصعب على المستقرّين التعرّف عليها .فقد كان هؤلاء غالباً ما يغامرون بالدخول إلى الصحراء في مواعيد منتظمة، وخاصة في الربيع؛ ولم يكن أهل الصحراء غرباء عنهم بل كانوا أبناء عمومة وذوي نسب، من قريب أو بعيد. لقد قدّمت حياة الزراعة وسائل عيش أكثر تطوراً، وازدهاراً مادياً، مع قدر أدنى من الكرامة إزاء تعاظم الروح التجارية بينما وجدت النفوس الحساسة جاذبية أعظم وتحقيقاً للذات أشد غنى في حياة الصحراء.

وقد يتفق أن يجتمع السببان الأخيران لتكوين نظرة جديدة إلى الحياة؛ أو قد يجد المنشقّون المضطهدون ما يقرّبهم من هذه النظرة المتولّدة عند ابن الصحراء في انشغاله الدائم بمسائل الهوية والمصير .وقد تغدو ضغوط السكان والذرائع التاريخية أدوات وآلات في خدمة حركة مقدّر لها أن تفتح آفاقاً جديدة للتاريخ.

حركات السكان الخارجية
غزوات من الخارج

لا شك أن هذه الأرض قد شهدت غزاة من الخارج .فالحيثيّون، وهم "شعوب الجبال "الذين سبق ذكرهم، قد دخلوا بلاد العرب، قادمين من آسيا الصغرى، وذلك في تاريخ مبكّر يعود إلى عام ١٥٣٥ق.م .، بقيادة <مرسوليس الأول> الذي

غـزا بابـل وفتـح الطريـق لإخضـاعـهـا أمـام الكـاشـيّين الـذين قـدمـوا مـن الشـرق (بـلاد فارس) . واسـتـمـر الحيثيّون في إنهاك المنطقة من قواعدهم في سوريا، كما دخل الحوريّون إلى شمال الهلال الخصيب، قادمين من بلاد القوقاس .وقد سيطر الحوريون والحيثيّون والكاشيّون على المنطقة، وأقاموا الحكومات لإدارة الأقاليم التي فتحوها، وذلك طوال ثلاثة قرون منذ ظهورهم على المسرح السياسي في حدود عام ١٥٠٠ق.م .وقد أقام الحوريّون دول <ميتان> في شمال الهلال الخصيب في حدود عام ١٥٠٠ق.م .واتخذوا <واسّوكاني >عاصمة لها، ولكن تلك الدولة انهارت بعد ١٥٠ سنة . وقد امتدت تلك الدولة إلى حدود المتوسط تقريباً، وشملت مدن < نوزي> و<أرّايخا> في بلاد آشور و <آلالا> في سوريا .كما ازدهرت تلك الدولة وصارت لها علاقات طيبة مع مصر إلى درجة أن الفرعون <تحوتمس الرابع> (١٤٠٦ – ١٣٩٨ ق.م) و <آمنحوتب الثالث> (١٣٩٨ – ١٣٦١ ق.م) اتخذا أميرات <ميتاني > زوجات لهما. لكن تلك العلاقات الطيبة انهارت عام ١٣٦٥ ق.م نتيجة حروب الخلافة على الملك التي أجبرت <ماتيوازا> على توقيع معاهدة التبعية إلى ملك الحيثيين <سوپيلوليوماس> .

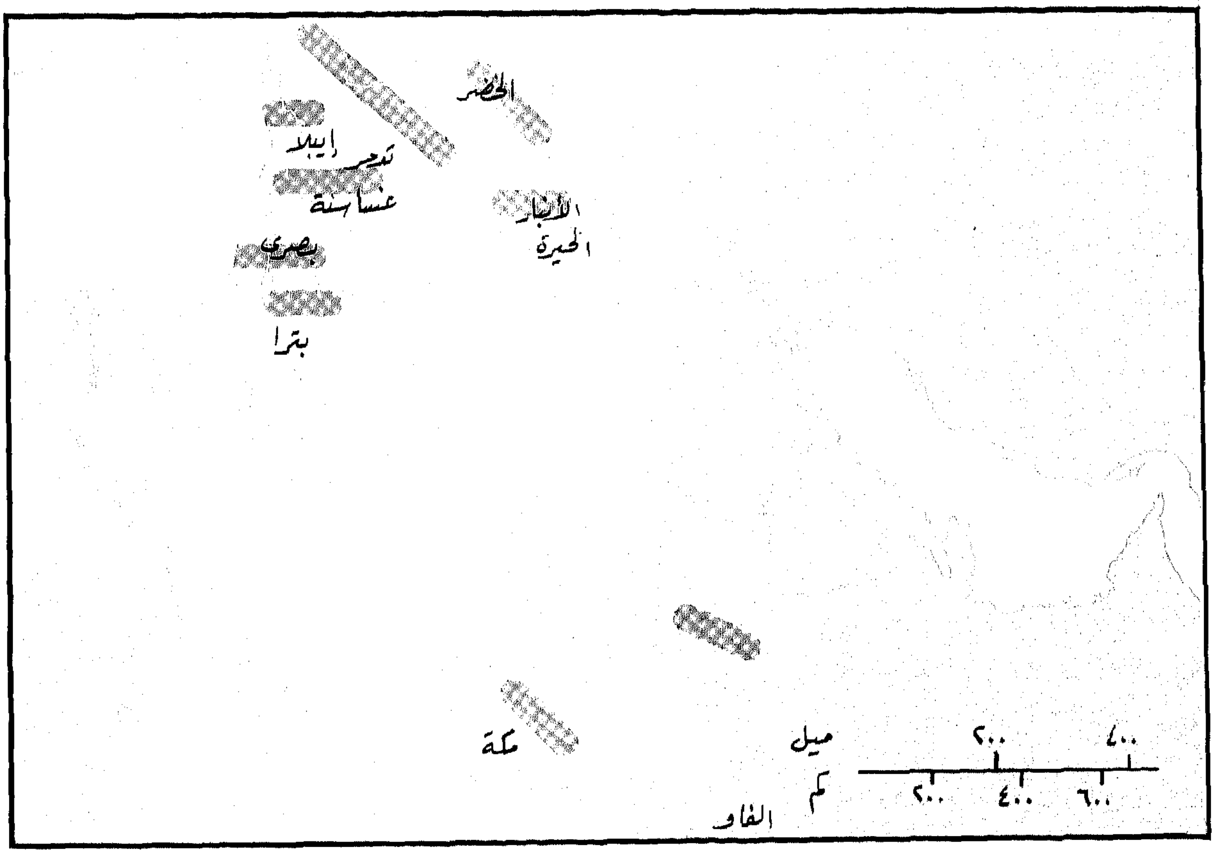
كانت "شعوب الجبال "خليطاً من أقوام هندوروپية تخلّفت هناك بعد الهجرات الآرية .وفي جميع الأحوال كان الحكام والنبلاء من الهندوروبيين (كما تدل على ذلك أسماؤهم) وقد جعلوا من أنفسهم طبقة حاكمة بمعزل عن الآخرين، كما احتكروا لأنفسهم سلاح الحرب الجديد في ذلك العصر :الحصان والعربة الحربية .وقد استخدموا نظاماً معقداً في العلاقات السياسية والقضائية والدپلوماسية لإدامة الفروق الطبقية .لكن الحكام



الصورة ١ - ٢ جرّة بنقوش حيوانات، طراز ‹جمدة نصْر › اكتشفت في ‹خفاجة › ، حوالي ٢٥٠٠ ق.م [بترخيص من متحف الجامعة، جامعة پنسلفانيا].

أنفسهم قد خضعوا لتأثير أهل البلاد في جميع النواحي، فاستعملوا اللغة المحلية في كتابة وثائقهم الرسمية، كما تبنّوا دياناتهم وثقافاتهم وأعرافهم.

وكان الكاشيّون أول من انغمس بشكل كامل في ديانة بلاد ما بين النهرين وثقافتهم .وقد حذا الآخرون حذوهم بالتدريج، فاقتبسوا اللغة والثقافة والدين من الأقوام التي غلبوها .والحق أن هذا التجانس قد ساعد في نشر لغة أهل البلاد (الأكدية) وثقافتهم بين أقوام لم يكونوا يتكلمون تلك اللغة قط، بما فيهم المصريون، كما تدل على ذلك رسائل <العمارنة> (آخيتاتون) . وقد انتشر الخط المسماري في جميع أنحاء الشرق الأدنى كما اقتبس الفاتحون الغزاة الآثار الأدبية الكبرى لبلاد ما بين النهرين التي تمثل ثقافة البلاد وديانتها وتجلّياتها الفنية وموضوعاتها، ونشروها بين أقاصي البلاد والعباد .وقد كتب <ساباتينو موسكاتي> يقول



الخريطة ٣ دول العرب قبل الإسلام .

"وهكذا فإن الحضارة الجديدة لا غالب فيها ولا مغلوب .فمثل روما في العصور الوسطى، على الرغم من انحلالها السياسي، كانت بلاد ما بين النهرين في عصر "شعوب الجبال "تحتفل بانتصار ثقافتها."(٦)

وبعد فترة من تثبيت أقدامهم في الأناضول، قام الحيثيون بقيادة <هاتوسيليس الأول >بإرسال حملة إلى حلب حوالي عام ١٧٥٠ق.م .وبعد ذلك بقرنين من الزمان وجدوا لديهم من القوة ما يدفعهم إلى الإغارة على بابل .وكان هذا حال "الامپراطورية القديمة "التي دامت حتى عام ١٣٨٠ق.م .عندما بدأت مشكلات الخلافة على الملك التي استغلّها <سوپيلوليوماس >ليتسلم مقاليد السلطة ١٣٨٠ – ١٣٤٠ق.م. وكان ما أصاب مصر من ضعف نتيجة اصلاحات <أخناتون> أن <سوپيلوليوماس> وجد فرصة أخرى لتوسيع

تدمر (پالميرا)

القبائل : بنو غسّان، جماعات تَنوخ، بنو بَحره، الخ.

العاصمة : تدمر.

الديانة : مسيحية تقول بطبيعة المسيح الواحدة، وديانة بلاد ما بين النهرين.

التاريخ : تدمر العموريين ١١٠٠ق.م.
پالميرا هادريانا (زيارة الامپراطور هادريان، ١٣٠م)

الازدهار: ١٣٠– ٢٧٠ م . شملت مصر وآسيا الصغرى إلى أنقرة.
التجارة مع الصين، وريثة البتراء.
تابعة إلى روما من عام ١١٧م.
دمّرها الإمبراطور <أورليان> عام ٢٧٢م.

البتراء (دولة النَّبطيين)

القبائل مِديَن، جُذام، بنو بالي، بنو عَذرة.

امبراطوريته إلى شمال بلاد ما بين النهرين وإلى شمال سوريا وإلى لبنان .وفي عام ١٢٥٠ ق.م. قضى على الإمبراطورية الحيثية "شعوب البحر" المسلحون بالأسلحة الجديدة التي أوجدها العصر الحديدي، فانهالوا على المنطقة جميعها قادمين من بلاد الإغريق وجزر بحر ايجه وكريت وقبرص .وقد نزل هؤلاء على المنطقة في فترة من الضعف الشديد والانقسام، إذ كانت مصر وبلاد ما بين النهرين في حالة من الانكسار بسبب غزوات شنّتها "شعوب الجبال ."وزاد على ذلك بضعة قرون من المنافسة في الجناح الغربي من الهلال الخصيب، أي سوريا الجغرافية، مما أنهك الجانبين، وجعل سوريا عرضة لمن لديه القوة ليستولي عليها .وقد حاول الحيثيون الاستيلاء على سوريا، كما حاولت "شعوب البحر" ذلك وقد جاءوا بأسلحة تضارع ما لدى الآخرين ان لم تتفوق عليها، كما كانوا يسيطرون على الطرق البحرية بين شواطئ المتوسط الشرقية وبين الجزر التي جاءوا منها.

وسرعان ما استوعبت حضارة بلاد ما بين النهرين "شعوب البحر "هؤلاء كما سبق أن فعلت مع أبناء عمومتهم في الشمال – من حيثيين وحوريين وكاشيين .ولم تكن مساهمة هؤلاء الشعوب كبيرة في الدين أو اللغة أو الثقافة، بل في التنظيم السياسي الذي مكنهم من فرض سيطرتهم بحسن استخدام أسلحتهم الحديدية الجديدة .وكان يترأسهم "مُقدّمٌ" بين أنداد "وهو رئيس ذو صلاحيات محدودة تضعه على رأس السلطة طبقة من النبلاء تدعمه مثلما تسيطر عليه .وكان لدى "شعوب البحار "مثل "شعوب الجبال "رؤساء ليسوا بآلهة، كما كان الأمر في مصر، ولا ممثّلي آلهة على الأرض، كما كان الأمر في بلاد ما بين النهرين .وكان هؤلاء إذا غلبوا شعباً آخر لا يقتلون، ولا يخرّبون

الديانة	ديانة بلاد ما بين النهرين.
العاصمة	البتراء، شيدت في القرن الخامس ق.م.
التاريخ	ازدهرت في القرن الأول ق.م.
	مركز تجاري بين طرق الشمال والجنوب
	غزاها الرومان عام ١٠٥م.
المزايا	بترا ، المدينة المنحوتة في الصخر.

الحَضَر ٨٥-٢٤١ م.

القبائل	بنو نمر، بنو تغلب، بنو جُديلة .
الديانة	ديانة بلاد مابين النهرين، بعض المسيحيين والزرادشتيين.
العاصمة	الحضر، على بعد ٥٠كم غرب آشور.
التاريخ	بدأت في القرن الأول ق.م.
	ازدهرت بالتجارة، وسيطرت على الطرق التجارية بين بلاد مابين النهرين وآسيا الصغرى وبلاد فارس وبيزنطة.
	تابعة للفُرس.
	أثار ازدهارها حسد الفُرس فتسببوا في دمارها عام ٢٤١م.
المزايا	شماش (الشمس) أكبر آلهتها،
	عمارات وتماثيل فخمة في العاصمة.
	من شعرائها :طرفة بن العبد، الحارث بن حلّزة، عمرو بن كلثوم وجميعهم من أصحاب المعلقات.

لخم

القبائل	تنوخ، بنو بكر، بنو تغلب، بنو مُضَر.
الديانة	ديانة بلاد ما بين النهرين، بعض الزرادشتيين والمسيحيين النساطرة.
العاصمة	الحيرة، ٣ أميال جنوب الكوفة.
التاريخ	تابعة للفرس من عام ٤٠٠ م.
	حكم فارسي مباشر ٦٠٢–٦٣٥،
	نهاية الدولة : الفتوحات الإسلامية، ٦٣٥ م.
المزايا	الخورنق، القصر العظيم للملك ، بهرام گور، ابن يَزدَجِرد .

جائرين ولا يستعبدون ضحاياهم .بل كانوا يدخلون معهم في معاهدة تحدّد موقعهم أسيادا وتُحيل المغلوبين أتباعاً .وكان وضع الأتباع من المغلوبين تحدده المعاهدة التي تغدو كذلك وثيقة تشريعية أو مصدر قانون وسلطة .وكان ذلك نوعا من أنواع الاتحاد لم يكن معروفاً حتى ذلك الحين .وكانت سلطة الغالب تقام إلى جانب السلطة المحلية لأهل البلاد، فتستبعد بذلك أية صورة من صور الاستعمار وتفتح الأبواب للتثاقف، وهكذا بدأ التداخل بين الثقافات والأديان، وبين العادات والأعراف، مما أفسح المجال للأقوى منها أن يظهر منتصراً على الغالب والمغلوب معاً .وإذ استوعبت حضارة ما بين النهرين بعض عناصر حضارة الغالبين، غدت هويتهم المنفصلة بمجموعها في مهب الريح .فلما اضمحلت سلطة الغالبين السياسية، تفككت تلك الهوية المنفصلة، وتوحد الغالبون مع أهل البلاد الأصليين.

وكان الأمر خلاف ذلك مع المصريين بعد غزو الهكسوس في عهد السلالة الثامنة عشرة ١٥٧٠–١٣٠٥ق.م. يوم احتلوا الجانب الغربي من الهلال الخصيب ولم يتقبّلوا التجانس .وكان غرضهم يومذاك حماية حدود مصر ومعاقبة أولئك الذين يتحدّون الفرعون أو يعصون أوامره .وفي عهد الإمبراطورية ١٤٦٥ – ١٠٩٠ق.م. بقي هدفهم على حاله، ولكن الاضطراب السياسي في تلك الفترة وقدوم "شعوب الجبال "و "شعوب البحار "تطلّبا حضوراً مصرياً أكثر استقراراً .وإذ كان التوسّع المصري جنوباً نحو النوبة، وغرباً نحو ليبيا، يعني الإلحاق والضم، فإن التوسّع نحو آسيا ما كان يعني سوى توسيع القوة العسكرية والسياسية .فالأراضي الآسيوية التي احتلتها مصر لم تندمج قط بالمملكة المصرية .إذ كان الآسيوي بالنسبة للمصري غريباً

غسّان

القبائل	بنو غسان.
الديانة	مسيحيون من القائلين بطبيعة المسيح الواحدة، بعض أتباع ديانة بلاد ما بين النهرين، وبعض اليهود.
العاصمة	بُصرى، الجابية، جلّيق.
التاريخ	ازدهرت في القرن السادس الميلادي. معارك مع لخم، أعوام ٥٤٥ ، ٥٥٤ ، ٥٨٠ م. غزاها الفرس عام ٦١٣–٦١٤ م. حرّرها البيزنطيون عام ٦٢٩ م.
المزايا	شعراء البطولة والحرب :لبيد، من أصحاب المعلقات حسّان بن ثابت، شاعر الرسول.
آخر ملك	جَبَلة بن الأيهم.

كندة

القبائل	بنو بكر، بنو أسَد، بنو غَطَفان، بنو كنانة.
الديانة	مكيّة، ديانة بلاد ما بين النهرين.
العاصمة	الفاو، في الجنوب. الأنبار، في الشمال، على الفرات.
التاريخ	٠ – ٥٢٩م ازدهرت بين ٤٨٠–٥٢٩ م. خاضعة لملوك تُبّع في اليمن. من شعرائها الأبطال :السموأل.
المزايا	من شعرائها :امرؤ القيس (ت ٣٢٨ م) أول أصحاب المعلقات ؛ السموأل، الشاعر اليهودي من تَيماء.

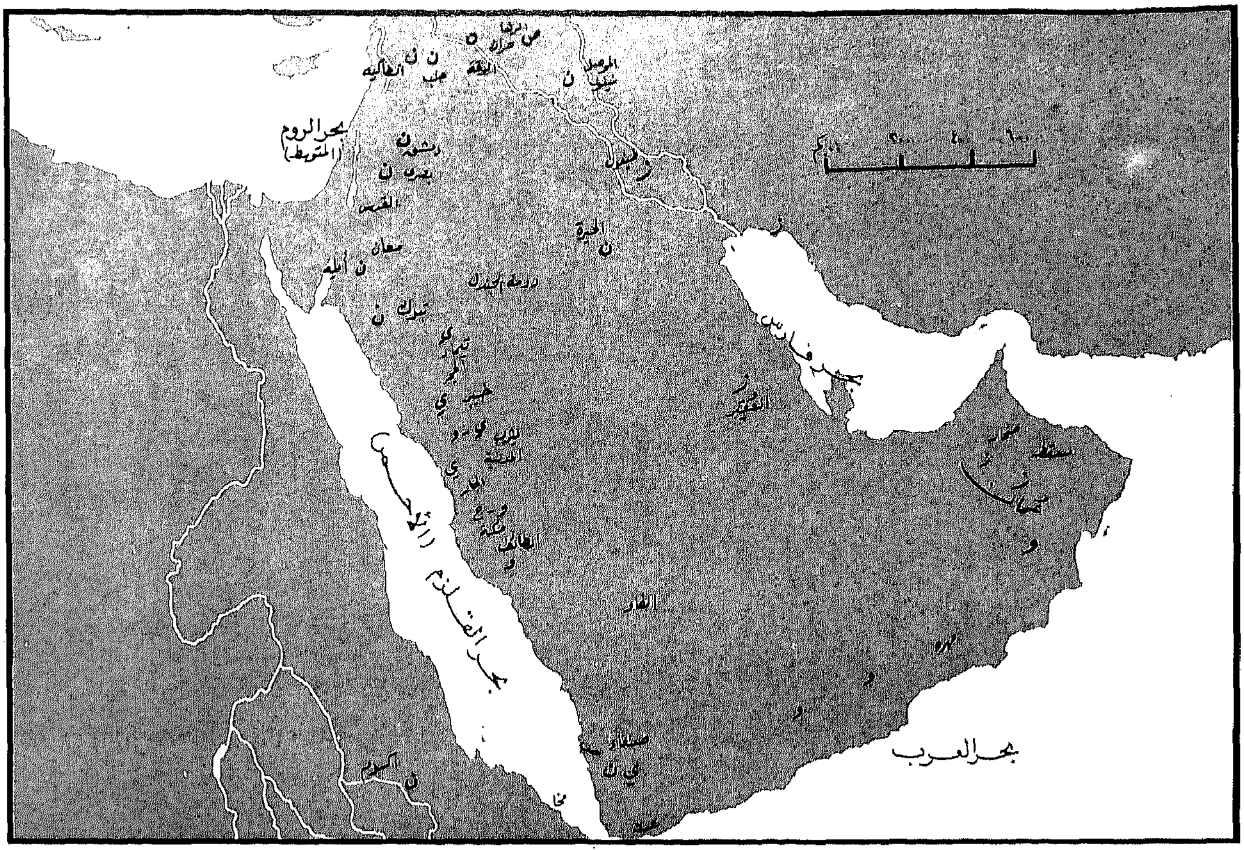
مكة

القبائل	قريش.
الديانة	مكّية، ديانة بلاد ما بين النهرين.
العاصمة	مكّة.
التاريخ	مركز ديني رئيس. الكعبة، مجمع ٣٦٥ من الأصنام لجميع العرب.

	مركز الحج.
	مركز تجاري لبلاد العرب.
المزايا	سوق عكاظ، موسم المباراة السنوية لشعراء العرب.
	منزلة سامية من جميع الوجوه لدى العرب.
	سلطة معنوية على شبه الجزيرة.

دائماً، وبحاجة دائمة للاخضاع عسكريا وسياسياً، ولا يمكن أن يكون شريكاً أبداً .لذلك اكتفت مصر بتعيين مندوب يمارس سلطته على رؤساء البلاد الآسيوية وشعوبها، ويفرض عليهم الجزية حسب أوامر الفرعون .وقد عرف هذا الاستعمار المصري أيام عز وأيام ضعف .وفي الحالتين لم يكن الأمر يؤدي إلى تجانس إلا لأولئك المصريين الذين كان يحملهم الواجب الرسمي على البقاء في سوريا لفترات طويلة .لكن الغالبية كان بوسعهم العودة إلى بلادهم وحضارتهم، وقد فعلوا ذلك، حاسبين وجودهم بين الآسيويين مهمة عسكرية ضرورية لكنها مؤقتة .أما القلّة التي أرغمتها الظروف على البقاء في آسيا، فقد استوعبتهم وذوّبتهم بوتقة "بلاد العرب "كما فعلت مع جميع الآخرين من غير الآسيويين .وقد بلغ التجانس بهؤلاء المصريين أن صار موظفو الفرعون في آسيا يكاتبون رؤساءهم في مصر بالأكدية، لغة بلاد ما بين النهرين من الهلال الخصيب.

لكن الأمر لم يكن كذلك مع الفرس .ففي عهد إمبراطورية الأخمينيين ٣٣٠ – ٥٥٠ ق.م. قام <سيروس> بغزو بابل، كما قاد <قمبيز> جيوشه فاحتل سوريا طولا وعرضاً إضافة إلى مصر .وقد دام حكم الفرس في مصر أكثر من قرن من الزمان، حتى قُضي عليه عام ٤٠١ ق.م .عند قيام السلالة السابعة والعشرين .لكن حكم الفرس في سوريا استمر دون مناهضة حتى قضى عليه الإسكندر الكبير عام ٣٣٢ ق.م .ولا يعنينا في هذا الصدد مصير الفرس في مصر، لأن مصر لم تكن جزءاً من حضارة بلاد العرب في ذلك الحين .لكن الفرس في الهلال الخصيب تجانسوا مع حضارة بلاد ما بين النهرين وساهموا فيها بوجوه مهمة عديدة .وللمرة الأولى في التاريخ، استطاع الفرس توحيد غرب آسيا في امبراطورية واحدة، باستثناء شبه الجزيرة العربية .فمن بلاد الهند إلى نهر الدانوب، ومن بحر قزوين إلى بلاد النوبة، توحّدت هذه الأقاليم جميعاً تحت إدارة واحدة. فالنظام الإداري القائم على حكام ولايات يتبعون تعليمات وسياسات متشابهة، وفتح الاتصالات بين الأقاليم، وسك النقود لتسهيل التجارة، بل إقامة طريق رئيس يربط بين تلك الأقاليم ويبلغ طوله ١٥٠٠ ميلاً بين <سوسة > و <سارديس> قد ساهمت جميعها في إقامة مستوى طيب من الوحدة والأمن والازدهار لجميع السكان .وإذ كان <سيروس > مؤسس الامبراطورية قد اتبع سياسة من التسامح جعلت في وسع السلالات والمؤسسات أن تنشط تحت سيطرة فارسية، فإن ابنه <داريوس> وحفيده <سرخس> قد فرضا صيغة صارمة من الديانة الزرادشتية أكسبت كلاً منهما لقب الطاغية القاسي .ففي رقيم يعود إلى <سرخس> اكتشف في <يرسيپوليس> يصرّح الملك قائلاً " :لقد تمرّدتْ ...بعض البلاد ؛ لكنني سحقتها بمعونة <أهورامازدا> ... وتحت ظل <أهورامازدا > اقتلعتُ معابد الإله الشرير وأعلنتُ :لا تعبدوا الآلهة الشريرة بعد اليوم."(٧) ومع ذلك، فقد تلاشى الحضور الفارسي في بلاد العرب بفعل التجانس .وقد كان لذلك سببان :الأول، القدرة الهائلة لحضارة بلاد ما بين النهرين على التأثير في القادم الجديد واستيعابه حضارياً .والثاني، ان عملية إضفاء صفة



الخريطة ٤ الدين في بلاد العرب قبل الإسلام.
ي: يهودية ن: نصارى ص: صابئة و: وثنيون ح: أحناف ز: زرادشت

بلاد ما بين النهرين أو الصفة العربية على الشعوب الفارسية كانت قد بدأت قبل وصولهم فاتحين بعدة قرون، لذلك كان الفرق الفكري بين الغالب والمغلوب أقل من أن يذكر. ويظهر ذلك بجلاء في الأشكال الفنية والأدبية التي حملوها إلى بلاد العرب. ثم إن وصول الإغريق واندحار الفرس قطع الحضور الفارسي في بلاد العرب عن منابعه الأصلية في بلاد فارس. وما تبقّى من ذلك الحضور في العالم العربي سرعان ما اكتنفته حضارة بلاد ما بين النهرين فلم يعد له من أثر بيّن.

يقدم لنا غزاة الأزمنة اللاحقة أمثلة أكثر وضوحاً. فقد كان الإغريق وراء الكثير من معالم الحضارة الهيلينية في الهلال الخصيب. ومع ذلك، فان من تخلّف منهم في تلك المنطقة غمرتهم حضارتها فتجانسوا بعملية بدأت بظهور الإسكندر الكبير وتواصلت حتى أخريات أيامه. وكان نصيب الرومان مثل ذلك، ومثله نصيب التتر والمغول والتركمان الذين وصلوا بلاد العرب مهاجرين في موجات متلاحقة بدأت في القرن الثامن الميلادي، أو جاءوها غزاة في القرن الثالث عشر. وقد راح هؤلاء يمارسون نوعا من الكهانة والشعوذة ما لبثوا أن تخلّوا عنها عندما اتصلوا بدين الإسلام وحضارته. فقد اعتنق الإسلام حفيد جنكيز خان، وراح أبناؤه يجمعون جيوش الأمة الإسلامية وراءهم

في موجة جديدة من الفتوحات في روسيا والبلقان ووسط أوروبا. وتنادى المسلمون في العالم لانتخاب خلفاء من آل عثمان، لا بوصفهم من الأجانب الأتراك، بل بوصفهم مسلمين تجانسوا تماماً مع حضارة المنطقة :دين الإسلام.

وتصدق هذه الحقائق على الصليبيين الذين جاءوا من أوروبا في موجات متعددة بين القرن الثاني عشر والرابع عشر للميلاد .إذ توغلوا في الأراضي السورية واحتلوا مساحات كبيرة منها، ونجحوا في إقامة عدد من الدويلات الهزيلة .وكانت دولة الصليبيين في القدس في يومها من أقوى الدول في المنطقة، كما كان الصليبيون أنفسهم من أشد الجماعات الدينية والسياسية تماسكاً في بلد غير بلدهم .وقد دام الحكم الذاتي في تلك الدولة أكثر من مئة عام .لكن أوروبا، بعد حين، فقدت اهتمامها بالصليبيين ومغامرتهم ؛ فعاد بعضهم إلى بلادهم، لكن أغلبهم قرر البقاء والاعتماد على النفس .وبعد جيل أو اثنين تشرّبوا حضارة البلاد واكتمل تجانسهم مع أهلها بالتزاوج فلم يعد بالإمكان تمييزهم عمن سواهم.

وفي الماضي القريب، قام البريطانيون والفرنسيون والإيطاليون بغزو واحتلال واستعمار مناطق واسعة من بلاد العرب، التي كانت منذ ذلك الحين، وبفضل الإسلام، قد توسعت لتغطّي الشمال الإفريقي برمّته. وقد كان وصول تلك الأقوام نتيجة التوسع الصناعي في أوروبا، كما كان استعمارهم تلك المنطقة مدفوعاً بشعور رومانسي بأفضلية جنسهم على جنس سكان تلك المنطقة .وقد كانت قوتهم العسكرية والسياسية والاقتصادية عصيّة على التحدّي، مما جعل العالم العربي يرزح تحت نيرهم لما يقرب من قرن من الزمان .لقد بقيت

روابط المستعمرين بأوطانهم بالغة القوة طوال مدة اغترابهم .فلما فقد استعمارهم ما كان يدعمه، عاد جميعهم تقريباً إلى أوطانهم .ولكن لا بد من استثناء حالتين :حملة نابليون لاحتلال مصر، و "المستوطنات "الفرنسية في تونس والجزائر والمغرب. وقد بقي الفرنسيون في مصر بسبب تدمير اسطولهم في معركة أبي قير عام ١٧٩٨م، وهو السبب الأهم، إلى جانب قيام البريطانيين بإفشال تلك الحملة .أما بقاؤهم في شمال افريقيا فكان سببه الأهم تلك الضائقة الاجتماعية والاقتصادية التي تصاحب المرء عندما يقتلع نفسه من جذوره ليستقر في مكان آخر .وقد تم تثاقف الجماعة الأولى وتجانسها في فترة جيل واحد، أما الجماعة الثانية فهي سائرة في نفس السبيل.

وهكذا شهدت بلاد العرب تدفّق الكثير من الأجناس المتنوعة .ولكنها هضمتهم جميعاً، وحوّلتهم إلى ديانتها ونظرتها إلى العالم من خلال المثاقفة والتجانس .ولا شك أن حملات الغزو والاستعمار قد أدخلت بعض التغييرات الملموسة على الملامح العرقية للسكان المحليين .ولكنها لم تؤثر شيئاً في الروح أو اللغة أو صنوف الوعي أو الدين أو الفكر في بلاد العرب .فقد اغتنت بلاد العرب بدرجات متفاوتة بالعناصر الأصلية التي حملتها معها كل موجة من الغزوات، من الخيول والعربات الحربية التي أدخلتها "شعوب الجبال "إلى الفلسفة الروحية والعلوم التطبيقية التي حملها الهيلينيون، إلى المعارف التطبيقية التي جاءت من مصر القديمة أو الغرب الحديث .فعلى امتداد خمسة أو ستة آلاف سنة، استطاعت بلاد العرب الحفاظ على استمرار الوحدة السكانية .ولم يكن بمقدور أية إضافة مهما كان حجمها أو قيمتها أن تغيّر من طبيعة أو تكوين تلك الوحدة .ومن هنا كان من المشروع الحديث عن عرقية عربية، ولو أن أغلب المذاهب الفكرية التي

شاركت فيها بلاد العرب في تاريخها الطويل (باستثناء المذاهب الفكرية عند بعض العبرانيين وأعراب شبه الجزيرة قبل الإسلام) كانت تناهض العرقية وتدعو إلى العالمية.

الغزوات السامية في الخارج (مصر، إفريقيا، فينيقيا، الإسلام)

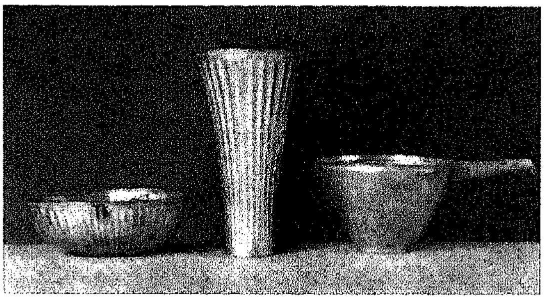
بما أن الهلال الخصيب هو الرقعة الجغرافية التي استوطنها البشر في تاريخه المبكّر، حسب قول التوراة ودارسيها، فان ذلك يؤدي إلى القول إن <حام> وذريته قد نشأوا هناك ثم رحلوا إلى أفريقيا إذ نزلت

الديانة المكية/ ديانة بلاد ما بين النهرين

في أرجاء شبه الجزيرة الأصنام	وَدّ، في مَعين، النخلة المقدسة في نجران؛ ذات أنواط (شجرة)، في مكة؛ العُزّى، في نخلة؛ اللات، في الطائف؛ ذو الشَّرى، في البتراء؛ مناة (حجر أسود)، في قُديد، بين مكة ويثرب؛ هُبَل، كبير الآلهة، في الكعبة.
أيام يحتفل بها:	
يوم بُعاث	الأوس ضد الخزرج، ٦١٠ م.
أيام الفِجار	قريش وكنانة ضد هوازن، ٥٨٥م.
يوم البسوس	بنو بكر ضد بني تغلب، ٤٩٨م.
شعراء البطولات الحربية	الجسّاس بن مُرّة ضد المهلهل.
يوم داحس والغبراء	عبس ضد ذبيان، ٥٣٠ م.
شاعر البطولات الحربية	عنترة بن شداد، ٦١٥ م.
يوم عكاظ	يوم في السنة للمباراة الشعرية في نخلة والطائف.

المسيحية الإمبراطورية البيزنطية	سائدة في أرجاء المنطقة.
الهلال الخصيب	عامة في دولة الغساسنة من عام ٥٠٠م. (طقس الإيمان بالطبيعة الواحدة للمسيح). يعقوب البرادعي "مطران جميع العرب" في «آديسّا» جَبَلة ابن الأيهم، آخر ملوك الغساسنة، يعتنق الإسلام ثم يرتد عنه عام ٦٣٤ م. في أنحاء متفرقة من لخم (الطقس النسطوري). القديس شمعون العمودي، ٤٠٠-٤١٨ م. بعض الأتباع في شمال بلاد العرب.
شبه الجزيرة العربية	قليلون في اليمن (الكنيسة القبطية). أرياط (غزو الأحباش لليمن) ٥٢٣ م أبرهة (الغزوة الحبشية الثانية) ٥٦٥ و٥٧٠ م. اليهود يقتّلون المسيحيين في عهد الملك ذو نواس في اليمن (القرآن، البروج، ٨٥:٤) ٥٦٠ق.م. الفرس يغزون القدس، ٦١٣-٦١٤ م. حملة فارسية بقيادة «وَهْراز» تخرج المسيحيين الأحباش من اليمن ٥٧٥م.
اليهودية	بنو قُريظة والسامريون المواقع: يبنا (جامنيا) صفد، بابل، تيماء، خيبر، المدينة، اليمن. في اليمن: دين الدولة في عهد ذو نواس، ٥٦٠-٥٧٠ م.
الزرادشتية	في جميع أرجاء إيران. في أنحاء متفرقة من دولة لخم وعُمان والبحرين وقطر. بعض الأتباع في اليمن ٥٦٠-٦٣٢ م.

عليهم لعنة أبيهم نوح [٨] فقد كشفت الهيروغليفية المصرية عن عدد من وجوه الشبه بينها وبين اللغات السامية، نتج عنه جدل طويل حول العلاقات بين اللغات والشعوب التي كانت تتكلم بتلك اللغات [٩] فقد ذهب بعض العلماء إلى القول إن اللغة المصرية تنتمي إلى أسرة اللغات السامية وفسّروا اختلافاتها عن تلك اللغات باختلاف الزمان وظروف الحياة .وقال آخرون بل هي ‹حاميّة› وفسّروا وجوه الشبه مع اللغات السامية بقيام جماعة بغزو أخرى، مما أدى إلى نظرية معاكسة تقول إن الساميين كانوا فيما مضى من سكان وادي النيل[١٠] لكن التاريخ يسجل تأثيرات من بلاد ما بين النهرين في مصر، نتيجة نشاط تجاري دام ٥٠٠ سنة في أواخر عهد ما قبل السلالات (٣٢٠٠–٢٧٠٠ق.م) ونتيجة تغلغل سلمي من جانب بعض المهاجرين الآسيويين خلال الفترة المرحلية الأولى (٢٢٠٠ –٢٠٥٠ق.م)، ونتيجة غزو القبائل الساميّة (الهكسوس) التي حكمت مصر من ١٧٣٠ إلى ١٥٧٠ ق.م .، ولكن لا ذكر لأي تغلغل من مصر أو افريقيا في آسيا إلا بعد ذلك التاريخ .ومن المعقول أن تكون الحركة في الأزمنة المبكرة، أي من الألف الرابع أو قبله، أكثر احتمالاً في اتجاهها من آسيا إلى أفريقيا لا العكس .لقد ازدهرت الحضارة في بلاد ما بين النهرين قبل مصر، لأن آثارها تدل على ولادتها وتطورها التدريجي هناك قبل اكتمال تطورها في مصر .فثمة سلسلة كاملة من العناصر تشكل "حافزاً منظوراً "ساهم بشكل مؤثر في بلورة الحضارة المصرية في عهد ما قبل السلالات [١١] . فالأختام الاسطوانية ، والعمارات التذكارية، واستخدام الطابوق (الآجر أو القرميد) في تزيين حواشي البناء، والأساليب الفنية مثل التناظر والتقابل، وتماثيل الحيوانات المركبة أو التحويريّة، والقوارب من الطراز



الصورة ١ – ٣ أواني ذهبية تعود إلى الملكة ‹شعباد› وجدت في المقبرة الملكية في ‹أور›، حوالي ٢٦٥٠ – ٢٥٥٠ ق.م [بترخيص من متحف الجامعة، جامعة بنسلڤانيا]

المستعمل في بلاد ما بين النهرين، وعجلة الخزّاف، وخلط المعادن المتطور، والأهم من ذلك جميعاً : الكتابة، التي جاءت من آسيا إلى مصر وساعدت في ارتقائها من عهد ما قبل التاريخ إلى العهود التاريخية [١٢] . ولا يوجد أي دليل على تأثير مقابل ذلك، مما يعني أن الزعامة الحضارية كانت جميعها إلى جانب بلاد ما بين النهرين .فمن المأمون إذن القول بأن الساميين الذين تعوّدوا قطع الصحراء قد عبروا إلى مصر بصفة تجار أو غزاة أو مهاجرين، وأنهم كانوا السبب في مظاهر التشابه بين اللغتين والحضارتين.

كان الكنعانيون يشكّلون جماعة ثانوية في حركة الأموريين [العموريين] الكبرى في شبه جزيرة العرب باتجاه الهلال الخصيب في الألف الثالث ق.م. وقد استقروا في الجانب الغربي من ذلك الهلال وهي أراضي سوريا ولبنان وفلسطين والأردن ؛ فشكّلوا بذلك موجة أخرى من الهجرات من بلاد العرب، حلّت فوق موجات سابقة من نفس الأقوام، يعود وصولها إلى الألف الرابع ق.م . كما تشهد بذلك أسماء جريكو [اريحا]، بيت شان، مَجِدّو، عكّو [عكّا]، تاير [صور]، صيدون [صيدا] بينما يشير اسم الكنعانيين إلى صناعتهم الرئيسة وصادراتهم، وهي صبغة القرمز .ويشير إلى نفس المعنى اسمهم

الآخر الذي أطلقه عليهم الاغريق :الفينيقيون (تفيد كلمة "فينكس "الأحمر القرمزي) وكانت حضارتهم من طبيعة حضارة ما بين النهرين كما يظهر من أسماء مدنهم، وهي تكرر أسماء مدن الأموريين في بلاد ما بين النهرين، وكما يظهر في ما لديهم من فخّار ونحت .وإلى جانب صبغة القرمز، كان الفينيقيون يصدّرون الخشب (وبخاصة خشب الأرز) والقمح والزيت والخمر والأقمشة والمصنوعات المعدنية .وكان خشب الأرز وصمغ الراتنج الذي يُجمع من أشجار الصنوبر في لبنان مما ساعد الفينيقيين على بناء سفن تجوب البحار فزاد ذلك في تجارتهم وصناعتهم .واذ تعلّم الفينيقيون الإبحار اهتداءً بالنجوم، بدأت سفنهم تمخر عباب المتوسط، فزرعوا المستوطنات التجارية على شواطئه.

كان الخليج العربي والبحر الأحمر وساحل افريقيا الشرقي الذي يخترقه نهر النيل والقناة التي حفرها الفرعون ‹نخّو› (٦٠٩-٥٩٣ ق.م) جميعها مفتوحة أما سفن الفينيقيين الذين سيطروا على تجارتها .يقول ‹هيرودوتس› إن الفينيقيين داروا بسفنهم حول أفريقيا، جاعلين الشمس إلى يسارهم وهم يتجهون جنوباً على ساحل افريقيا الشرقي، وعلى يمينهم وهم يتجهون شمالا على الساحل الغربي [١٣]. وكانوا حيثما ذهبوا بتجارتهم ينشئون المصانع ويقيمون المستوطنات ويصلون بينها جميعا بالطرق البحرية .كانت المستوطنات الفينيقية تنتشر على شواطئ المتوسط، مثل :قادس وملقا وقرطبة وبرثلونة في شبه جزيرة ايبيريا، وأوتيكا (تونس) في شمال افريقيا، وبعل لبنان في قبرص، وهيبو وقرطاج وطرسوس في صقليا، وماهون (عاصمة مينورقة) وكورنث (وإلهها ميليكيرتس أو ميلكارت)، وجميعها مستوطنات فينيقية؛ و أوروپا التي اختطفها زيوس إله الإغريق وتزوجها، كانت أميرة فينيقية، ابنة الملك آگينور . وكان شقيقها قدموس ملك صور، يدير مناجم الذهب في تراقيا . وكانت الأسماء السامية، والأحرف، والكتابة، والفنون والصناعات، والآلهة والطقوس تصدّر جميعاً إلى هذه الأماكن القصية إلى جانب البضائع التجارية .ولا شك أن البحّارة الفينيقيين كانوا يعودون حاملين الفضة والذهب والسلع، وأغلبها مواد كانوا يصنعونها بأنفسهم من مواد يستخرجونها من المناجم ويزرعونها أو يجدونها في المستوطنات .ولكنهم لم يعودوا حاملين حضارة قط. فقد كانوا هم الذين يعطونها دوماً؛ لأن حضارتهم كانت الأعلى والأكثر تقدماً.

كان توسّع بلاد العرب على أعظمه في ظل الإسلام . فقد غدا البحر المتوسط والمحيط الهندي وشواطئ آسيا وافريقيا وأوربا هدف حركة تسعى إلى تحويل هذه الأصقاع إلى نسق البلاد العربية في تطورها في ظل الإسلام .وكان انتشار الإسلام قدوة لجميع التوسعات العربية، كما كان أكثرها نجاحاً وأبعدها مدى.

لقد حمل المسلمون معهم من بلاد العرب أول المبادئ الفكرية مع اللغة التي صيغت بها في وحدة لا يمكن فصلها .وقد حملوا معهم كذلك أبناء جلدتهم ليختلطوا ويتزاوجوا مع أهل البلاد الأخرى ويقيموا المبادئ التي كانوا يدعون إليها .وكانوا مستعدين للتعلّم – وقد تعلّموا فعلا – جميع ما كان أهل البلاد الأخرى قادرين على تقديمه فاستطاعوا تكييفه وهضمه وتحويله وإعادة صياغته بشكل يناسب النسق الإسلامي .وكما سوف يمرّ بنا، كانت مبادئ الإسلام الأساس تكاد تناظر ما سبق من مبادئ حملها الساميون أو المهاجرون من شبه جزيرة العرب .وهذه حقيقة سهّلت كثيراً من عملية الأسلَمَة بحيث جعلت منها عملية تعريب كذلك.

هوامش الفصل الأول

[أغلب مصادر الكتاب غير عربية، لذا رأيت أن أضع ترجمة العنوان [بين معقوفين] وأثبت المصدر بعنوانه الاجنبي كاملا بعد ذلك – المترجم

١ - [من العصر الحجري إلى المسيحية]

1. A.F. Albright, *From Stone Age to Christianity* (Garden City, NY., 2nd ed. 1957). p.165.

٢ -[المكتبة العامة]

2. Johann Gottfried Eichhorn, *Allgemeine Bibliothek* (Leipzig, 1794) Vol. vi, p. 772

يدّعي«آيخهورن» هنا أنه مبتدع المصطلح وأول من استخدمه .والواضح أن الرجل يؤمن بقول العهد القديم إن شعوب العالم ولغاتهم تصنّف في آخر المطاف إلى ساميّة وحاميّة ويافثية، نسبة إلى أولاد نوح الثلاثة حسبما ورد في سفر التكوين، ١٠ .

٣ - ومما يدعو إلى الاهتمام أن القرآن الكريم يذكر حدوث الطوفان في زمن نوح وقومه بالتحديد .إذ أن نوحاً وقليلاً ممن آمن بالله وعمل صالحاً قد نجّاهم الله من الطوفان الذي أرسله على قوم نوح جزاء كفرهم وعصيانهم، وموعظة لقوم آخرين (٢٥ الفرقان،٣٧ ؛ ٢٦ الشعراء، ١٢١؛ ٢٩ العنكبوت،١٥) وكأن القرآن الكريم أراد أن يبعد أي شك حول وجود محاباة في مسائل الدين والعمل الصالح، فذكر أن أحد أبناء نوح أقام على شركه وظلمه على الرغم من تحذير والده، فنال ما يستحق من عقاب إذ غرق في الطوفان (هود، ١١، ٤٢– ٤٨).

٤ - شقيقها، البطل المحارب <أوتو>
يخاطب <إنانّا> الطاهرة :
"يا شقيقتي الوحيدة، ليكن الراعي لك زوجاً
يا <إنانّا> الصبيّة، لمَ تُعرضين ؟
السمنُ لديه لذيذ، والحليب يطيب،
وكل ما تلمسه يداه له بريق".
" أنا الراعي لن يتزوجني.
ورداؤه الجديد لن يظللني.
أنا، الصبية، أريد الفلاح أن يتزوّجني،
الفلاح الذي يجعل النباتات تنمو وتزدهر،
الفلاح الذي يجعل الحبوب تنمو وتزدهر "...
" الفلاح عنده أكثر مما عندي أنا،
أنا، الفلاح، ماذا لديه أكثر (مما عندي)؟
لو أعطاني رداءه الأسود،
أعطيته، الفلاح، نعجتي السوداء لقاء ذلك.
لو سكب لي من خمر تمره النفيس
سكبتُ له، الفلاّح، من حليبي الأصفر الدسم لقاء ذلك ...
فابتهج ...على ضفة النهر ابتهج ،
وها هو الراعي يقود خرافه على ضفة النهر"

الراعي <دُمّوزي> في السهل يبدأ خصومة معه.
أنا في مواجهتك، أيها الراعي، في مواجهتك
لماذا أقاتل ؟
دع خرافك ترعى العشب على ضفة النهر
في مروجي دع خرافك تسرح
في حقل <ايريخ > المشرق دعها تأكل الحبوب
دع جداءك وحملانك تشرب الماء من قناة (أونوم) في حقلي.
أما أنا الراعي، ففي عرسي،
أيها الفلاح، أريدك أن تُعَدّ صديقي "...
" سوف أحمل لك القمح، سوف أحمل لك "...

[نصوص من الشرق الأدنى القديم] James B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts* (Princeton, N.J. : Princeton University Press, 1955) pp. 41 - 2

٥ - [نصوص دينية سومرية]

- E. Chiera, Sumerian Religious Texts , p. 20

وردت في كتاب [من العصر الحجري إلى المسيحية]ص ١٦٥ – ١٦٦

٦ -[وجه الشرق القديم :صورة شاملة لحضارة الشرق الأدنى في عصور ما قبل التاريخ القديم]

- Sabatino Moscati , *The Face of the Ancient Orient : A Panorama of Near Eastern Civilization in Pre- Classical Times* (Garden City, N.Y. : Doubleday, 1962) p.164.

٧ - [نصوص من الشرق الأدنى القديم] ص ٣١٦-٧

٨ - كان العبرانيون في زمانهم في عداء مستحكم مع جميع

جيرانهم تقريباً .ويعبّر محرر التوراة عن هذه الكراهية بسرد أسماء الشعوب أعداء العبرانيين مثل الكنعانيين والمصريين وبنو سبا وكوش والبابليين والاكديين والاشوريين واليبوسيين والأموريين والفلسطينيين والكفتوريين والفينيقيين، الخ، ويقول إن هؤلاء هم من ذرية حام الشرير الذي "أبصر عورة أبيه وسخر منه "(سفر التكوين ٩ : ١٨ – ٢٠ ؛ ١٠ : ١ – ٢٠)

٩ - .بدأ < آدولف ايرمان> هذا الجدل في مقالة بعنوان "بقايا اللغات المصرية في اللغات السامية "نشره [بالألمانية] في مجلة الجمعية الشرقية الألمانية.

- Adolf Erman,

"Das Verhaltnis des agyptischen zu den Semitischen sprachen" *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft* 46 (1892) pp. 93 ff ;

وقد أورد <جورج أ .بارتن > آراء تدعم الأصول الحامية وذلك في كتابه :

George A. Barton , *Semitic and Hamitic Origins* (Philadelphia : University of Pennsylvania Press, 1934) pp. 85-87.

كما ناقش المسالة كل من :

- آرون ايمبر ، في كتابه [دراسات مصرية سامية], Aron Ember -
Egypto-Semitic Studies (Leipzig, 1930)

- وليم ف .البرايت في مقالة بعنوان "ملاحظات حول الجذور اللغوية المصرية-السامية"

- William F. Albright, "Notes on Egypto-Semitic Etymology", *American Journal of Semitic Languages and Literatures.*
34 (1917) pp. 81-98 , 215 - 255 and 47 (1927) pp. 198-237

- فرانتز كاليس [بالألمانية] أسس مقارنة الكلمات المصرية السامية
Franz Calice , Grundlagen der agyptisch-semitischen Vortvergleichung (Vienna, 1936)

– أوتو روسلر [بالألمانية] «الملامح السامية في اللغة الليبية».
- Otto Rossler , "Der semitische Character der Libyschen Sprache," *Zeitschrift fur Assyriologie* 16 (1952) pp. 121-150.

وقد بلغ الجدل إلى حد أن صفة "حامي "غدت أشبه بمصطلح جغرافي يرادف صفة شمال وشمال شرق افريقيا. ان هذه الفترة الموغلة في القدم ما قبل ٣٠٠٠ سنة ق.م. وندرة المواد العلمية تجعل أي استنتاج فرضية خيالية.

١٠ - جون أ .ولسن، [حضارة مصر القديمة] John A. Wilson -
The Culture of Ancient Egypt (Chicago: The University of Chicago Press, 1951) p.37

١١ ـ نفسه ، ص ٣٩ .

١٢ ـ نفس الموضع

١٣ ـ هيرودوتس، الكتاب الرابع، الفصل ٤٢ وهو كلام البحّارة الذي يشكك فيه هيرودوتس، لكنه يؤكد طوافهم حول القارة.

الفصل الثاني

اللغة والتاريخ

اللغة والأدب

تبيّن من الفصل السابق أن أراضي شبه الجزيرة العربية والهلال الخصيب تكوّن رقعة واحدة من الناحية الجغرافية كما من الناحية السكانية، وأن المنطقتين تشكلان استمراراً لبعضهما. ويُظهر تكاملَ الرقعتين أو وحدتهما دليلٌ آخر هو الدليل اللغوي، وهو ما سينظر فيه هذا الفصل.

الساميّون أسرة لغوية

لقد مرّ بنا في الفصل الأول أن الاكتشافات الأثرية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر للميلاد أشارت إلى وجود شعوب ولغات أطلق عليهم علماء التوراة اسم الساميين، بناء على قائمة أنساب الشعوب التي وردت في الإصحاح العاشر من سفر التكوين. وقد وفّرت هذه اللغات مسوّغاً لهذه التسمية لأنها بدت لغات متشابهة، مما حدا بالباحثين إلى الاستنتاج بأن تلك اللغات كانت تعود إلى مجموعة واحدة من السكان. وقد أظهرت دراسات لاحقة وشائج أقرب بين لغات لم يكن يُظن حتى ذلك الحين بوجود علاقات بينها. أما اليوم، فإن ما يُدعى باللغات الساميّة يمكن أن يُصنّف كالآتي :

١. لغات تنتمي إلى النصف الشمالي من الرقعة الجغرافية :

شرقية : أكدية أو بابلية ؛ آشورية

شمالية : آرامية بفروعها الشرقية من سريانية، ومائدية، ونبطية؛ وفروعها الغربية من سامرية، وآرامية اليهود، وتدمرية

غربية : الفينيقية، وعبرية التوراة، وغيرها من اللهجات الكنعانية

٢. لغات تنتمي إلى النصف الجنوبي من الرقعة الجغرافية :

شمالية: عربية.

جنوبية: سبأية أو حميرية، بفروعها من منائية، ومهرية، واللهجات الهاكيلية، والجيزية، والاثيوبية، وفروعها من لهجات تگرية، وأمهرية، وهرارية.

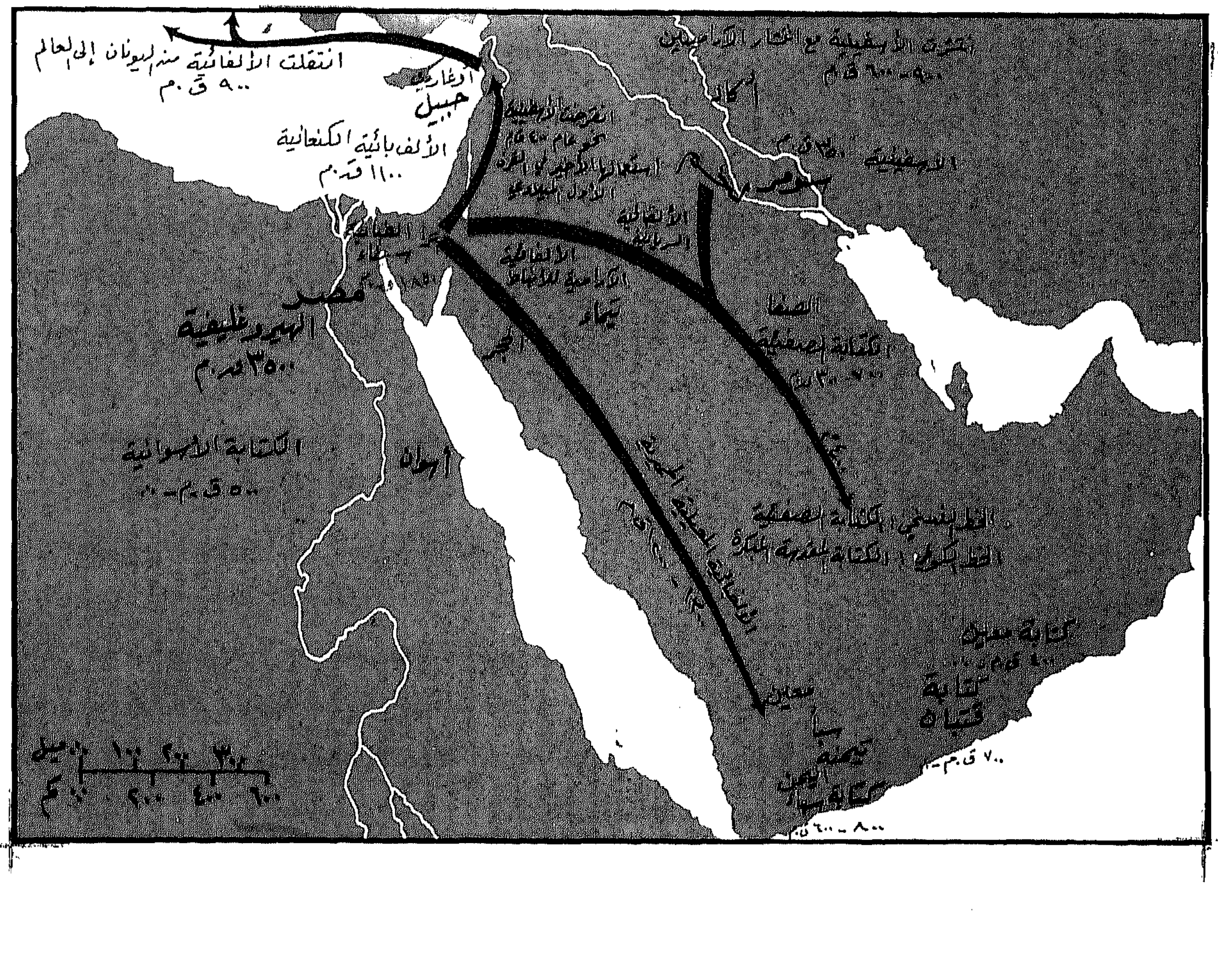
وتكاد تكون جميع هذه اللغات اليوم في حكم المنقرضة، باستثناء العربية التي تتمتع بحياة حقيقية[١]. وقد نشرت اللغةَ الأكدية في أرجاء المنطقة موجاتُ الهجرة من شبه الجزيرة العربية إلى الهلال الخصيب – أي الموجات الأكدية والعمورية بين ٣٠٠٠-١٨٠٠ ق.م. وقد بقي الحال كذلك إلى حدود ١٤٠٠ ق.م. كما تدل على ذلك ألواح (العمارنة) في مصر ‹أخناتون› يوم كانت الأكدية لغة الكلام الدارج كما كانت لغة الحكومة، يتكلمها ويكتب بها أبناء البلاد كما يفعل رؤساؤهم المصريون[٢]. وقد بدأت الآرامية تحلّ محل الأكدية بعد ١٢٠٠ ق.م. فترسّخت في أرجاء الهلال الخصيب وبدأت في تطوير لهجات لها خصائصها

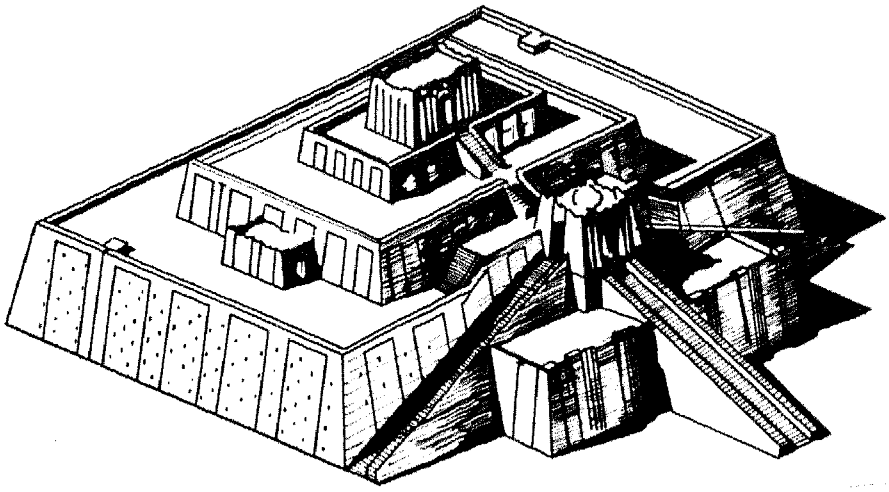
في كل منطقة فرعية. وقد حلّت الآرامية محلّ العبرية، لغة الكنعانيين، وأصبحت لغة اليهود الدارجة في غرب آسيا، كما تبين برديّات (جزيرة الفيَلَة في مصر) التي تعود إلى القرن السادس ق.م.، كما كانت لغة المنطقة جميعاً حتى ظهور الإسلام في القرن السابع للميلاد[٣]. وبعد ذلك حلّت العربية محل الآرامية في أنحاء غرب آسيا. ويتكلم باللغة العربية اليوم حوالي ١٥٠ مليونا من الناس في غرب آسيا وشمال افريقيا، يشكلون اثنين وعشرين قطرا هي أعضاء جامعة الدول العربية. وقد سيطرت اللغة العربية بفضل الاسلام على اللغات الفارسية والتركية والأردو ولغة الملايو والهاوزا [نايجيريا] والسواحيلية، فأعطت تلك اللغات ٤٠-٦٠ بالمئة من مفرداتها، وتركت أثراً لا يمحى فيما يخص تلك اللغات من نحو وبنية جملة وأدب.

وإضافة إلى ذلك، فإن اللغة العربية هي لغة الدين التي يستعملها مليار مسلم في جميع أنحاء العالم، يتلون بها صلواتهم اليومية. وهي كذلك لغة القانون الاسلامي الذي يهيمن على حياة المسلمين كافّةً، على الأقل في مجال الأحوال الشخصية. وأخيراً، فهي لغة الحضارة الإسلامية التي تُدرس في ألوف المدارس خارج العالم العربي من السنگال إلى الفيليپين، بوصفها وسيلة التعلم وبوصفها أدباً وفكراً في ميادين التاريخ والأخلاق والقانون والشريعة وعلوم الدين والقرآن.

والعربية لغة القرآن. وكان يتكلمها بذلك الشكل جميع سكان شبه الجزيرة العربية وما اتصل بها مباشرة من أراضي الهلال الخصيب طوال ألف

الخريطة ٥ الألفباء العربية





الشكل ٢ - ١ زقّورة أور - إعادة بناء.

عام قبل ظهور الإسلام. ومن المؤسف ألا يوجد سوى القليل مما دوّن بتلك اللغة قبل ظهور الإسلام، فالتراث الشفوي يظهرها لغة كاملة، مكتملة في تطورها عند نزول الوحي. ولا شك أن اللغة العربية قد تطورت واكتسبت عدداً كبيراً من الكلمات الفارسية والمصرية والسانسكريتية. لكنها استوعبت تلك العناصر وعرّبتها قبل ظهور الإسلام. وعربية القرآن، كما يرد في التراث، كانت لغة عرب الشمال أو العرب المستعربة. ولا بد أن عرب الشمال قد تعلموا اللغة العربية من غيرهم، كما يدل على ذلك اسمهم، وتورد الروايات كذلك أن عرب الشمال كانوا من نسل اسماعيل (أكبر أبناء إبراهيم) الذي استقر في مكة وبنى الكعبة لتكون داراً لعبادة الله الواحد. وقد تزوج اسماعيل من قبيلة جُرْهُم، وهم من أهل المنطقة، وولد له اثنا عشر ابناً أصبحوا مؤسسي القبائل التي انتشرت في جميع أنحاء شبه الجزيرة، باستثناء مناطقها الجنوبية والجنوبية الغربية. وسرعان ما تبنّى الجرهميون لغة اسماعيل ودينه وثقافته فاستحقوا بذلك لقب "المستعربة" إشارة إلى أصل عربي خلاف أنفسهم. ولا بد أن يكون هذا هو الأصل الذي ينتمي إليه اسماعيل وابراهيم.

ويذكر التراث نسباً آخر لأول ملك في أول مملكة عربية في شبه الجزيرة، هو يَعرُب بن قحطان ملك العرب الجنوبيين. والاسم يعرب نفسه -ويفيد الإفصاح- يشير إلى مثل هذا "التعرّب" الذي لا بد أن يكون قد مرّ به، أو مرّ به قومه. ويؤكد التراث هذا الأمر إذ يدعو عرب الجنوب "العرب المتعرّبة" (أي الذين عرّبهم الآخرون) ويروى أن قبيلة نزلت من الشمال إلى الجنوب واختلطت بالسكان وأقامت أول مملكة كان أول ملوكها يعرب بن قحطان. ولا بد أن عملية التعرّب التي بدأها ذلك الملك كانت سبباً في اختفاء لغات الجنوب ولهجاته (المعينيّة أو المنائية، السَّبئية أو الحِميَرية، المهرية والهاكيلية). وربما كانت هذه العملية متزامنة مع اضمحلال الممالك العربية الجنوبية في النصف الثاني من الألف الأول ق.م.

لكن رواية النسب الثانية هذه لا تفسّر أصل اللغة العربية أكثر مما تفسّره الرواية الأولى. فكلاهما تشير إلى نقطة "أخرى" في الزمان والمكان، تختلف عن مكّة في عهد اسماعيل، كما تختلف عن بلاد

العرب الجنوبية في عهد يعرب. وهذه النقطة توجد في ذكر نسب ثالث تتشبّث به الروايات العربية، وهو أن أصل جميع العرب، سواء من تحدّر منهم من نسل اسماعيل أو من نسل يعرب، إنما يتصل بمصدر أكثر بعداً، وهم "العرب العاربة" الذين كان موطنهم شمال شبه الجزيرة العربية، والذين يدعون كذلك باسم "العرب البائدة." وكونهم من البائدة، حتى في عصور سحيقة، يعني أنه لا يُعرف عنهم سوى القليل باستثناء كونهم الأصل الذي تحدّر منه العرب.

أي الروايات الثلاث صحيح؟ ثلاثتها جميعاً، على الرغم مما يبدو عليها من تناقض. إذ يُحتمل أن قسماً من "العرب البائدة" قد هاجر من الصحراء جنوباً إلى اليمن، واختلط مع الجنوبيين وكوّن مملكة كان أول من تسنّم الملك فيها ذلك الرجل يعرب بن قحطان. وتشبه هذه الرواية هجرة الأكديين إلى الشمال وتأسيس مملكتهم في ‹أگادي› بزعامة ‹سرگون› ويحتمل أنّ قبيلة أخرى، هي فرع من هجرة العموريين من صحراء العرب في اتجاه الهلال الخصيب في القرن التاسع عشر ق.م.، قد نزلت في مكة بعد توقّف في جنوب بلاد ما بين النهرين وفي ‹پادان – آرام› وفي شرق سوريا والأردن، فأسست مدينة مكّة. والواقع أن العلماء متفقون على أن خروج إبراهيم من أور كان جزءاً من موجة هجرة أكبر من ذلك بكثير، توجّهت من الصحراء إلى الهلال الخصيب، ثم تفرّعت إلى فروع دائمة التنقّل من أحد طرفي الهلال الخصيب إلى الطرف الآخر، أو إلى خارجه، أي إلى مصر. ويحتمل أن اسماعيل كان رمزاً لقبيلة كاملة أو عشيرة كانت تبحث عن مكان آخر لتستقر فيه، هو مكّة.

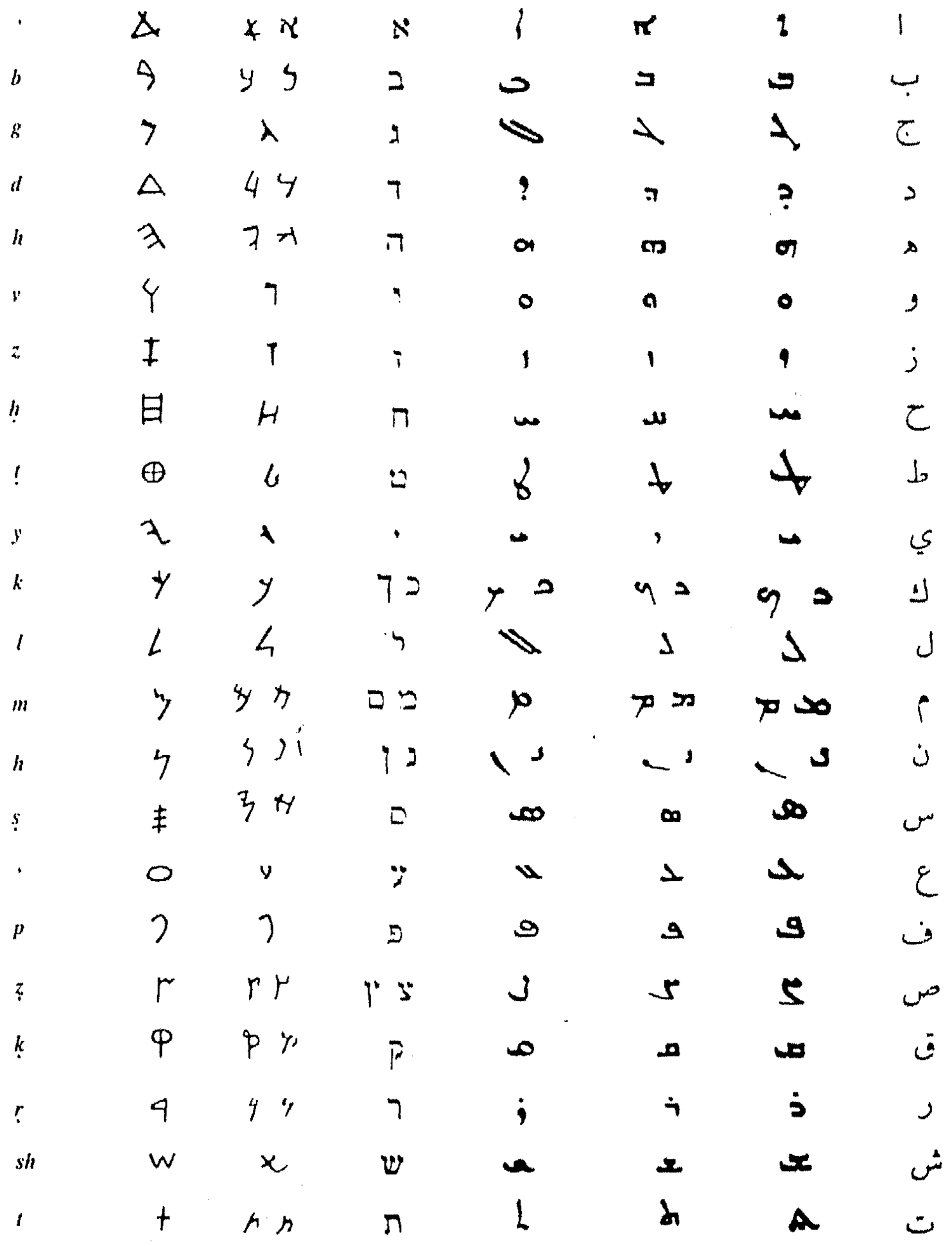
ولا شك أنه من المناسب القول إن هؤلاء المهاجرين قد بقوا في ذاكرة أولئك الذين تخلّفوا عنهم ولم يهاجروا حتى دعوهم باسم "العرب البائدة"، لأنهم قد غادروا الصحراء واختلطوا بأقوام آخرين، فغدوا لا وجود لهم بالنسبة لقاطني الصحراء. فقد كان قدومهم إلى الأقاليم بداية حياة جديدة، ونظام جديد، وثقافة دينية جديدة تقوم على لغة. وبوسعنا القول إن التوجّه الجديد لم يكن جديداً تماماً؛ لأنه كان من نفس النوع الذي تخلّف من هجرات سابقة من المصدر نفسه. ولا بد أن الدفق الجديد كان يُنظر إليه على أنه توكيد لحقائق وقيم أقدم، تنقيةً أو إصلاحاً وتغييراً نحو شيء أقوم، إلى شكل أصفى، غير مشوب بأخلاط وشوائب من مكان أو زمان معيّن، لذا كان موضع ترحيب وتقدير من الأغلبية. من أجل هذا كان "الدفق" يعيش في وعي الشعب كأنه نابع منهم، وكأنه الحدث الذي يشكّل هويتهم الجماعيّة.

لنا أن نستخلص إذن أن اللغة العربية التي نزل بها الوحي كانت لغة جميع العرب في شبه الجزيرة؛ وأن المكّيين وعرب الجنوب قد اكتسبوها في الأزمنة الخوالي نتيجةً لانتقال السكان إلى تلك المناطق؛ وأخيراً، أن الصحراء هي المولد والمهد للقبائل الرحّل مثلما هي مِهاد لغتهم: العربية.

طبيعة اللغات الساميّة

تنتمي اللغات الساميّة في الواقع إلى أسرة واحدة. وبهذا المعنى فهي تتّصف بعدد من الخصائص الأساس التي تعرف بها والتي تكوّن اللُّب منها. وهذا اللُّب لا يتأثر بالميزات المستجدة التي تفرزها اللغة، وهي تستوعب الخبرات الجديدة وتحتوي تغيّرات التاريخ. وبقاء اللغة في هذه الحدود يكشف عن العناصر الآتية:

ثلاثية الحروف: تشترك اللغات الساميّة في



الشكل ٢ – ٢ الألفباء: مساهمة الشرق الأدنى في الحضارة البشرية.

A – خطوط بعل لبنان وموآب، القرن ١١–٩ ق.م.   B – مستعملة من القرن ٥–١ ق.م.

ملاحظة: كانت أول كتابة بالخط المسماري، الذي اخترعه أهل بلاد ما بين النهرين في فجر الحضارة. ومع أنه كان خطاً معقداً، إلا أنه كان تطوراً كبيراً على الخط الهيروغليفي والصوري، ومهّد السبيل للكنعانيين ليقدّموا للعالم أول الفباء صوتية. وغدت الألفباء الكنعانية أساساً لأغلب لغات العالم التي طوّرتها باتجاه البساطة والوضوح والكفاءة. لكن العرب وحدهم هم الذين طوّروا الألفباء لأغراض جمالية ولأسباب عملية، فجعلوا من الكتابة فناً عدّوه أرقى الفنون جميعاً.

المصادر: [معجم الكتاب المقدس]

- James Hastings, *Dictionary of the Bible* (1905)

المنجد (بيروت، المطبعة الكاثوليكية، ١٩٥٦) صفوان التل، *تطوّر الحروف العربية*، عمان، مطبعة الجامعة الأردنية، ١٤٠١هـ1981م، ص ١٠٧. [قتبان وسبا]

- Wendel Philips, *Qataban and Sheba* (London, V. Collancz, 1935), p. 55

خصيصة لغوية تقوم على ثلاثيّة الحروف؛ أي أن كلماتها تقوم على جذور في كل منها ثلاثة حروف صوامت، وعلى ما يتفرع من تلك الجذور. وهذا ما يتميز به أفراد هذه الأسرة من اللغات؛ ولا توجد لغة أو أسرة لغوية أخرى لها الخصوصية نفسها . وقد تتغير قائمة المباني أو جذور الكلمات من لغة إلى أخرى، بسبب إهمال بعض الجذور من الاستعمال واضافة أخرى بالاستعارة من لغات غيرها بناء على مقتضيات الحياة والتاريخ. لكن اللغات الساميّة استطاعت الاستمرار في الحفاظ على أغلب جذور كلماتها متصلة مع بعضها. ومن هذه الجذور ثلاثيّة الصوامت تتكوّن كلمات بعمليّة تدعى "التصريف" أو "التوريق"، بتغيير حركات الصوامت الثلاثة حسب قاعدة معينة، أو بإضافة حرف صامت أو أكثر، في شكل سابقة أو لاحقة أو داخلة، مع تغيير حركات الكلمة كذلك. وهذه العملية من تصريف جذور الصوامت تشكِّل القلب واللُّب من اللغة، كما تعكس صورة الوعي عند متكلميها. فهي عملية تضفي على اللغة بنية شكلية : فكل شكل منصرف يرافقه حكم من معنى جذر الصوامت يبقى على حاله في جميع الجذور الأخرى(٤). فلو وضعنا أحكام المعاني هذه في شكل عناوين على بعد أفقي، ثم وضعنا جذور الصوامت في بعد عمودي لتكونت لدينا شبكة يمكن أن تنشر عليها جميع الأسماء والأفعال، أي جميع مكوّنات اللغة تقريباً، فيغدو بالإمكان تفحّصها وفهمها بشكل أوضح. حروف الجر والضمائر وحدها هي التي تخرج عن التصريف، ولو أن فلاسفة المسلمين قد صرّفوها (أنّيّة، هوّيّة، الخ). وقد تختلف درجة تطابق كل من اللغات الساميّة مع هذه الشبكة، لكن شبكة البنية تبقى صحيحة في جميع اللغات الساميّة تمثل "رابطة الدم" بين لغة وأخرى. وإذا كانت الصفات المشتركة في غالبية الجذور اللغوية السامية تشير إلى معين مشترك من خبراتها البشرية، فإن تطابق بُناها يشير إلى طرائق متشابهة في تفكيرها. لا توجد لغة تتوافر فيها جميع أشكال التصريف لكل جذر بحيث يمكن استعمالها. ويتوقف مدى ذلك على الخبرة والحاجة عند من يتكلم بتلك اللغة. وفي هذا المعنى تكون العربية أقرب اللغات إلى ملء الشبكة بأكملها، مما يدعم القول بأنها في شكلها القديم كانت جذراً سامياً، أو لغة أصيلة تفرعت عنها مختلف اللغات السامية، التي تختلف عن العربية باختلاف أبعاد ما يستجد من خبرة.

الصوتيات : تشترك اللغات السامية في ألفباء تتكون من ستة حروف حلقية (أ – هـ – ح – خ – ع – غ) وحرفين حنكيين (ك – ج) وحرفين شفويين (پ – ب) وخمسة حروف لهوية (ق – ط – ظ – ص – ض) وحرفين لسانيين – شفويين (ت – ك) وثلاثة حروف صفيرية (ث – س – ز) وستة حروف ذلقة (ر – ي – ل – و – م – ن) وستة حروف احتكاكية (م – گ – ت – د – پ – ب) ويختلف لفظ هذه الحروف قليلا عما هو الحال في اللغة الانگليزية. ولا توجد هذه الحروف جميعها معاً في أية لغة أو لهجة سامية بعينها. لكن أغلبها يوجد في العربية، إذ يبلغ عددها تسعة وعشرين حرفاً من مجموع اثنين وثلاثين. ويبين تاريخ اللغة العبرية أو الكنعانية أن بعض الحروف قد اندغمت مع بعضها بمرور الزمن فشكّلت حرفا واحداً، مثل اندغام (ز مع س) أو (گ مع ع) (٥) . ومن الظواهر الطبيعية اختفاء حرف أو أكثر في لغة من اللغات. وقد يكون مرّد ذلك الحاجة إلى البساطة والسهولة في اللفظ، حسب رغبة المتكلّم الوافد الذي يريد أن يفهمه الآخرون، أو عدم قدرة ابن المنطقة على تعلّم لفظ حرف بعينه أو تمييزه صوتياً

عن حرف مشابه في لغته الخاصة. لكن النظرية القائلة بأن عرب الجنوب أو سكان الهلال الخصيب ربما يكونون قد استحدثوا حروفاً جديدة هي مسألة تناقض حقيقة أن العربية، لغة الصحراء، كان فيها من الحروف أكثر مما في أية لغة ساميّة أخرى.

وبناء على ذلك، يرى العلماء "أن من المحتمل أن تكون الألفباء الساميّة الأصلية قريبة الشبه بألفباء العربية القديمة (٦).

النحو : اللغات السامية لغات منصرفة، أي أنها تغيّر نهاية الاسم حسب موقعه في الجملة، كأن يكون فاعلا أو مفعولا به أو مجروراً، كما تتغير صيغة الفعل حسب الدلالة الزمنية. ولا يعرف التصريف اليوم سوى ثلاث لغات هي العربية والأمهرية والألمانية. لكن كثيراً من اللغات في الماضي كانت تعرف التصريف، مثل الأكدية والاغريقية واللاتينية والسانسكريتية ولكن معظم اللغات الحديثة قد فقدته. ومن بين أسرة اللغات الساميّة فقدت التصريف كل من السريانية والكلدانية ؛ ومن أسرة اللغات اللاتينية فقدت التصريف كذلك كل من الفرنسية والإيطالية والإسپانية. كما فقدته أيضا اللغة الإنگليزية بينما احتفظت به اللغة الألمانية. وحقيقة أن الأكدية والعربية قد احتفظتا بالتصريف، بينما فقدته ما تفرع عنهما من لغات مثل السريانية والكلدانية والعربية الدارجة هي مسألة تشير إلى العلاقة الحميمة بين اللغتين الوالدتين في أيام ازدهارهما. ومن ناحية ثانية، فإن التصريف علامة الميل إلى الحرص والدقة الزائدة عند الذوّاقة، وغيابه يشير إلى اتجاه عملي، أكثر تساهلا.

المفردات والدقة : في اللغات السامية مفردات غزيرة، وللشيء الواحد أسماء كثيرة. وبهذا المعنى فهي أحسن حالا من اللغات الأوروپية، والعربية تفوق اللغات جميعا في هذا المضمار. ففي العربية ٢١ اسما للنور، و٢٤ للسنة، و٢٩ للشمس، و ٥٠ للغيم، و٥٢ للظلام، و٦٤ للمطر، و٨٨ لبئر الماء، و١٧٠ للماء، و ١٠٠ للأفعى، و ٢٥٥ للبعير، و ٣٥٠ للأسد. وتوجد الغزارة نفسها في أسماء الحيوانات الأخرى، وفي أسماء الصحراء والسيف، كما توجد في صفات الانسان. فللطويل ٩١ كلمة تصفه، وللقصير ١٦٠، وشبيه بذلك أوصاف الشجاع والكريم والبخيل وغيره. لذا كان بوسع الكاتب نثرا او شعرا أن يختار من معين ثرّ كلمة تناسب ما يكتب من حيث الشكل او الجرس او الطول او الإيقاع او تقارب المعنى.

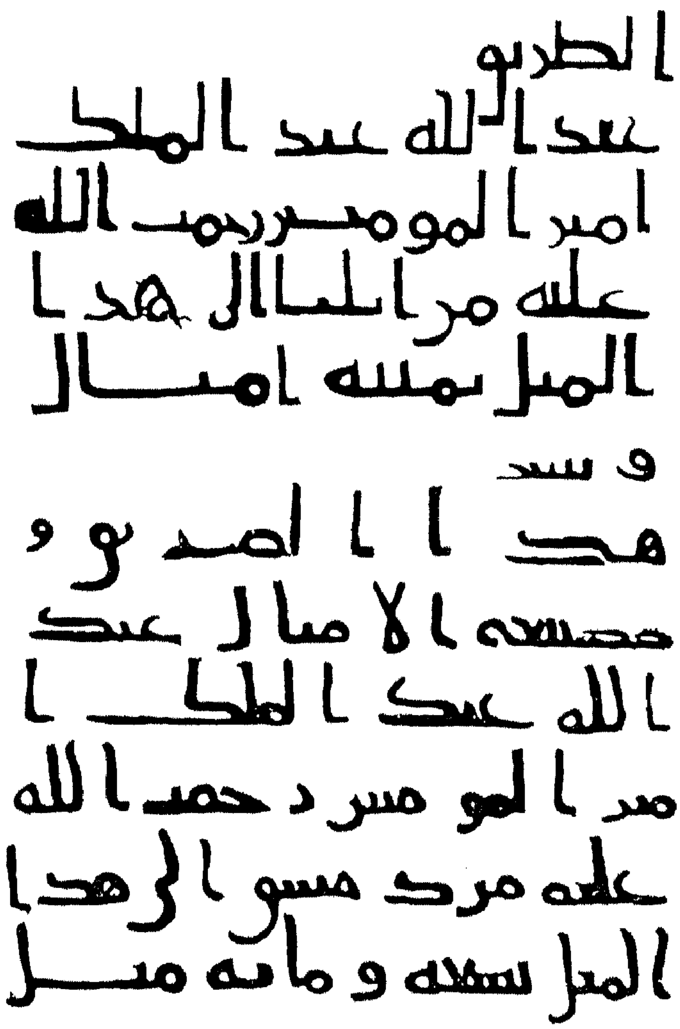
والى جانب الغزارة المطلقة في المفردات فان اللغات الساميّة تكشف عن دقة متناهية في استعمال الكلمة الصحيحة. وظلال المعاني المصاحبة التي يدركها الساميّون يصعب على غيرهم إدراك رهافتها في الغالب (٧). وقد طوّرت العربية كذلك هذه الخصيصة الى الدرجة القصوى، فأطلقت اسما مختلفا على كل ساعة من ساعات النهار والليل، وعلى كل ليلة من الشهر القمري، وعلى كل خصلة شعر حسب موقعها في الجسم البشري، وعلى كل نوع من النظر والجلوس والمشي والنوم والحُب.

بنية الجملة، والأسلوب، والأدب : في اللغات الساميّة، تقوم بنية الجملة على بساطة في الأداء ووضوح في المفهوم. وفي العربية، يغلب أن تعرَّف الفصاحة بعبارات اللياقة والدقة والوضوح. فإيجاز التعبير يُعدّ دوما فضيلة أدبية، وحصر معان كثيرة في كلمات قليلة يسهل فهمها وحفظها هو من الخصائص البارزة في جميع الآثار الأدبية الساميّة. ففي مجال تركيز معاني التقوى والأخلاق والحكمة في أقل الكلمات وأقواها، لا يوجد ما يرقى الى مستوى التوراة العبرية او القرآن الكريم. ويمثل هذه

القدرات الأدبية الكامنة لا يعود من المستغرب أن تكون اللغات الساميّة وسيلة النبوة منذ أقدم العصور.

وثمة خصيصة أخرى في بنية الجملة، تشترك فيها جميع اللغات الساميّة، وهي ما يشبه الغياب الكامل للكلمات المركبة. ويبدو أن غزارة المرادفات ووجود كلمة مستقلة لكل معنى من المعاني الدلالية او المتضمنة، على اي مستوى من المستويات، أبعد

الشكل ٢-٣ علامتا طريق محفورتان على حجر، من عهد خلافة عبد الملك بن مروان، باني قبة الصخرة في القدس ٦٦-٦٨هـ/ ٧١٠-٦٩٠م متحف القدس.



الحاجة الى التركيب. لقد كان التركيب موجودا في اللغات الساميّة القديمة وما تخلّف عنها من لغات ولكن في أسماء الأعلام وحسب، مثل عطية الله، تبارك الله، عبد المعطي، عبدالله.

ومنذ اختراع الكتابة، كان الساميّون أول من أنتج أدبا في النثر والشعر ودوّنوه مكتوبا وحفظوه مطبوعا على الطين للأجيال اللاّحقة. وهم الذين قدّموا للعالم أول ‹ادوبّا› أو مكتبة حفظوا فيها مجموعات كبيرة من نصوصهم العلمية والتجارية والتاريخية، الى جانب الأدبية والدينية والقانونية. وكانت آدابهم تشمل مدى واسعا يمتد من معرفة الطبيعة الى أعمق مدركات العواطف البشرية.

تقوم جمالية الأدب على تضافر الدقة والوضوح مع الجمال والتأثير العاطفي. فالصفة الجمالية اذن تتصل بعبارة أو بيت شعر أو جملة، وهي ليست بالضرورة من وظائف الفعل في حركته العامة، أو من صفات الحُبكة. ومن أجل هذا كان تراث الأدب الساميّ يخلو من الدرامه [الأدب التمثيلي] وليس هذا عيباً فيه. ومن أجل هذا كذلك كان الشعر الساميّ جميعه من النمط الغنائي، يتميز بالتناظر بين أجزائه، وباكتفاء البيت الشعري بذاته، بتتابع ذي طبيعة لا تميل إلى التوسع. وقد لا يمكن وصف هذا الأدب في إطار الوحدة الدرامية، بل بعبارة ما يميزه من نهاية مفتوحة أو غير منتهية. فبدلاً من وحدة حُبكة شاملة متماسكة، يتميّز النتاج الأدبي السامي بالسرد والتكرار (في العبرية: سفر الملوك، والمزامير، ونشيد الأنشاد؛ وبالأكدية: الكتابات الملكية، وملحمة گلگامش؛ وبالعربية: القصيدة، والقرآن الكريم، والمقامات، أو ألف ليلة وليلة) وتعطي جميع هذه الكتابات على السواء انطباعا بما تنطوي عليه من لا نهائية، وبغياب البداية والنهاية. ولا يتصاعد الضغط العاطفي على امتداد النص بأكمله فيصل إلى

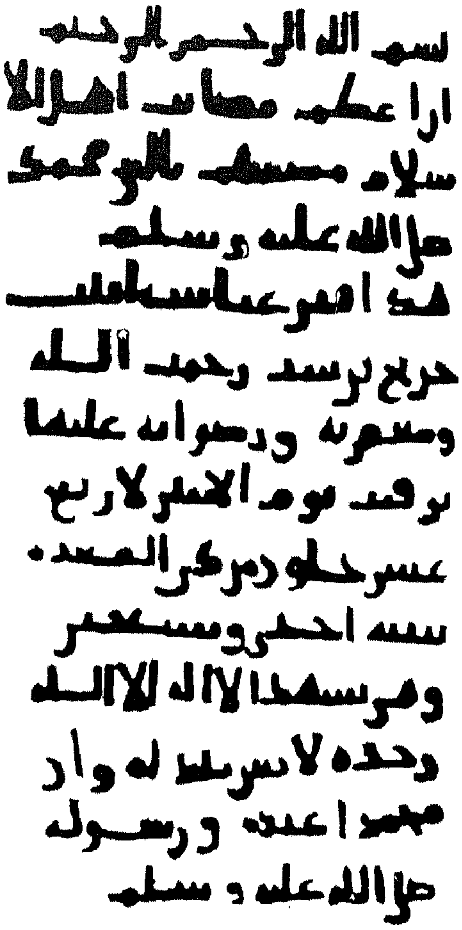
الذروة والانفراج في النهاية؛ بل إن التعبير عن العواطف يجري في كل جزء من مكونات النص، في كل بيت شعر أو جملة أو صورة أو "مقام" أو مجموعة من الأبيات أو الجمل[٨].

وثمة خصيصة اخرى بالغة الأهميّة في الأدب الساميّ جميعا هي نبرته الأخلاقية. فعندما يصف الساميّ الطبيعة في ظاهرها، أو الحياة والأفعال البشرية، أو الماضي من الأيام، فغرضه ليس الوصف من أجل الوصف ذاته. فكما مرّ بنا، تكون رغبة الساميّ في ضبط الوصف ودقته وكفاءته مسألة لا يُعلى عليها. وإضافة إلى ذلك، فهو يرمي دائماً إلى استخلاص مغزى أخلاقي، وإلى هداية سامعيه أو قرّائه إلى الفضلية. وعند الساميّ يكون الجمالي والأخلاقي توأمين لا ينفصلان، بل هما وحدة، حيث يكون الوصف والنصح مسألة واحدة في مجال القيمة. لقد كان الساميّ يعتقد دوماً ان فهم القيمة يعني التحرك بموجبها والتأثر بما تعنيه.

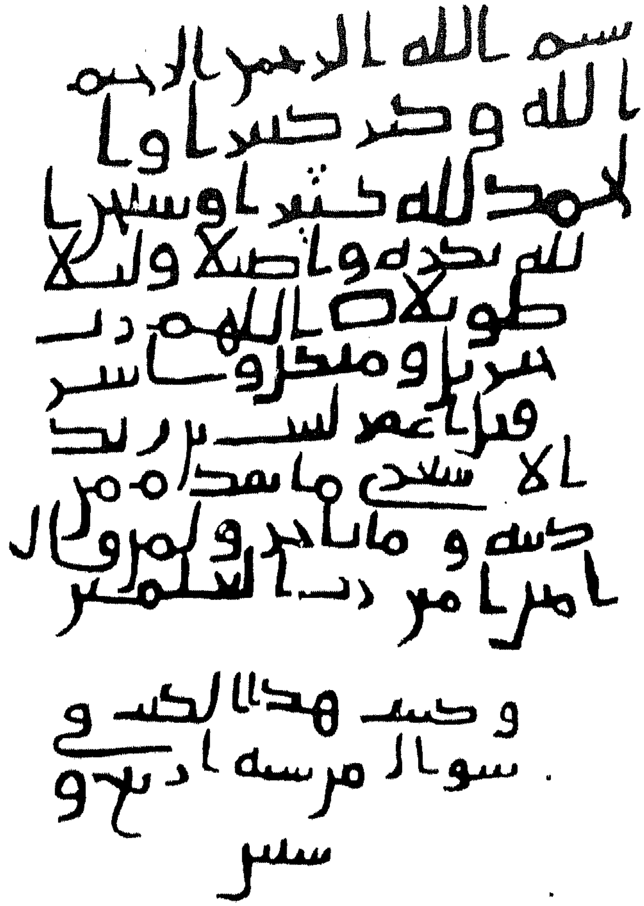
التاريخ : المَشَاهد والمُمَثّلون الأكدية الغابرة (إلى ٢٨٠٠ ق.م) وفترة السلالة المبكّرة (٢٨٠٠ - ٢٣٦٠ ق.م)

بدأت موجات لا حصر لها من المهاجرين من جزيرة العرب تصل إلى بلاد ما بين النهرين، فاختلطوا بأهلها واكتسبوا صفاتهم الأصلية، وذلك في تاريخ بعيد قبل قيامهم بتأسيس دولتهم العالمية الأكدية الأولى في بلاد ما بين النهرين في حدود عام ٢٣٦٠ ق.م.، بل ربما قبل ذلك التاريخ بألف عام. فقد كان المهاجرون من الجزيرة العربية يتدفّقون على حوض دجلة والفرات. ولا بد أن اتجاه ذلك التدفّق كان من الشمال إلى الجنوب على امتداد نهر الفرات، ومن الغرب إلى الشرق عبر شمال بلاد ما بين النهرين ثم إلى الجنوب على امتداد نهر دجلة. وقد استقر المهاجرون في الأصقاع الشماليةأول الأمر. ولما وجد المهاجرون اللاحقون تلك المناطق مكتظة بمن سبقهم توجّهوا بهجراتهم إلى الجنوب. وهكذا عرفت المناطق الشمالية والوسطى كثافة من المهاجرين أكثر من المناطق الجنوبية. وعند وصول المهاجرين إلى تلك المناطق اختلطوا بأفراد قبائلهم الذين سبقوهم وبذريّة موجات سابقة من المهاجرين وبالسومريين أهل البلاد .

كانت عمليات الهجرة والاستقرار والاندماج بطيئة وسلمية دون شك. وليس لدينا أية وثيقة تشير إلى قدوم عنيف. إن التكيّف على أسلوب حياة الاستقرار الجديدة – مثل تعلّم الزراعة والمهن والحرف – وترويض النفس على تقبّل مزاج جديد يناسب الحياة الجديدة لم يكن بالأمر اليسير. كما لم يكن بالامكان استعجال هذه العملية. فقد كان على كل مهاجر، حَدَث، أو شيخ، ذكر أو أنثى، أن يمر بهذا التغيّر المزدوج في أسلوب الحياة : التخلّص من بداوة الترحّل والتعوّد على الاستقرار. فقد كان أهل البلاد أنفسهم من الأخلاط وكان السومريون أنفسهم أحد العناصر في ذلك الخليط الذي «ينتمي إليه كذلك الأكديون الغابرون الذين كانوا يتكلمون إحدى اللهجات الساميّة القديمة»[٩]. وقد كانت تلك العملية من القدم بحيث يسّرت لكثيرٍ من المهاجرين العرب أن يرتقوا إلى مواقع مَلَكية في عدد من دويلات المدن. فأسماؤهم، وهي ساميّة بشكل واضح، تسهُل ملاحظتها في قوائم أسماء الملوك في فترة السلالات الأولى. فقد كانت دولة <ماري> تحت حكم سلالة عربية في حدود ٢٥٠٠ ق.م.؛ كما أن دولة <گيش> في شمال بلاد ما بين النهرين تقدم لنا ثلاث أو أربع سلالات أكدية قبل عهد



الشكل ٢-٤ كتابة على شاهدة قبر عبّاسة بنت حُدَيج في أسوان (مصر) تاريخها ٧١ هـ ٦٩٥م المتحف الإسلامي – القاهرة.



الشكل ٢-٥ كتابة على شاهدة قبر ثابت بن يزيد الأشعري قرب كربلاء (العراق) تاريخها ٦٤ هـ ٦٨٨م المتحف العراقي – بغداد.

<سرگون>؛ ونجد ما يشبه ذلك في ألواح <شروپاك> واللغة السومرية أقدم من الأكدية؛ ولكنها مع ذلك تقدم لنا ثروة من المصطلحات الأكدية التي لا بد أن السومريين قد استعاروها واستخدموها لزمن طويل غدت معه شائعة. وكما تشير وثائق <لگش> (٢٥٠٠ – ٢٤٠٠ ق.م) لا بد أن تغلغل العرب كان مستمراً لعدة أجيال بحيث أتاح للمصطلحات الأكدية أن تندمج في اللغة السومرية. والواقع أنه لا يوجد حتى الآن أي دليل على أن السومرية كانت في أي وقت من الأوقات اللغة الوحيدة في بلاد ما بين النهرين جميعها [١٠]. كما أنه ليس من المؤكد أن اللغة السومرية كانت اللغة السائدة خلال فترة <العُبَيْد> (حتى حدود ٣٩٠٠ ق.م) لأن غير السومريين كانوا موجودين بأعداد كافية لاعطاء لغتهم حضوراً ملموساً [١١]. وكان غير السومريين هؤلاء هم الأكديون، أو عرب الجزيرة، وهي الحقيقة التي تفسّر تواصل الأسلوب والدين والحضارة في بلاد ما بين النهرين [١٢]. ومن المؤكد أنه لم تكن ثمة فجوات ولا اضطرابات في حضارة ما بين النهرين. فالمقوّمات التي تميز الفترة الأكدية المتأخرة، مثل الشكل المستطيل لحرم المعبد والهيكل ونضيدة القرابين، والفسحة تحت المعبد، والجدران ذات

الدعائم المتناظرة، والفجوات والكُوى التي تشكل زخرفة متواترة داخلية وخارجية [١٣] وأسلوب زخرفة الفخار جميعا ما كان لها أن توجد في عهد ما قبل الكتابة لو لم يكن للأكديين أنفسهم وجود سابق هناك[١٤].

إن هذا الوجود الأكدي لا يمكن تفسيره بغير التدفّق المستمر للمهاجرين من الصحراء العربية إلى الجنوب والغرب من بلاد ما بين النهرين. وإن تكاثر موجت عديدة من الهجرات مكّن اللغة الأكدية من الانتشار والتفوّق لاحقاً، وأعطاها القدرة على الهيمنة على جميع مظاهر الحياة الأخرى في بلاد ما بين النهرين إلى جانب اللغة. وكما يؤكد أبرز علماء الآشوريات في هذا القرن، فان أقدم المتكلمين باللهجات الساميّة ممن وجدوا في بلاد ما بين النهرين قد ساروا جميعاً "كما فعل جميع الساميين اللاحقين من شمال بلاد العرب عبر أواسط الفرات شرقا وعبر دجلة إلى المنطقة الواقعة بين النهر وبين سلاسل الجبال"[١٥]. والدليل على تحالف القبائل المهاجرة بعد استقرارهم في بلاد ما بين النهرين هو انصهار مشاعر ولائهم معاً كخطوة ضرورية لإقامة تشكيلهم السياسي الأوسع – وهو الدولة العالمية – التي حلّت محل دويلات المدن في القرن الرابع والعشرين ق.م [١٦].

الدولة الأكدية العالمية (٢٣٦٠-٢١١٢ق.م)

بعد أواسط الألف الثالث، تسارعت حركة الهجرة وتدفّق المهاجرون من الصحراء على بلاد ما بين النهرين، فدعّمت أعدادهم من الحضور الأكدي. وكان ولاؤهم المشترك للهوية الأكدية مما دفعهم للتحالف مع الأكديين الذين سبقوهم، والذين كانوا قد استقرّوا في الأراضي الزراعية في بلاد ما بين النهرين أو كانوا في سبيل الاستقرار. لكن الأمر الأكثر أهمية هو النظرة الأكدية الصافية إلى العالم والواقع، والتوكيد المجدّد على المزاج الأكدي في الحياة الذي حمله أواخر المهاجرين معهم. وكان من شأن ذلك أن جدّد حيوية المستوطنين، وقوّى من طموحاتهم وأغناها، وشدّد من عزيمتهم على تسلّم السلطة وإقامة وجود سياسي جديد يتناسب مع نظرتهم إلى العالم. فقد كانت دولة المدينة صغيرة، محدودة، ضيّقة، مسرفة في إقليميتها ؛ شديدة الخصوصية في كل مظهر من مظاهرها. وقد كان لكل واحدة من دول المدن إلهها وملكها. وكانت تقوم على ولاء "تجمّعي" يربط المواطنين إلى مدينتهم ودينهم. وكانت جميع طاقات الحكومة تتركز في المدينة وعلى شؤونها. ومن الواضح أن قاطن الصحراء لا يستطيع الانسجام مع مثل هذا الوجود السياسي والديني. فولاؤه كان يمتد إلى قبيلته في أرجاء المنطقة وما تجاوزها، إلى الصحراء والمناطق الأخرى التي وصلها المهاجرون. وعندما تزايدت أعداد المهاجرين، غدا هذا الولاء الذي يتجاوز المدينة أكثر بروزا فشكّل قاعدة لارتباط شامل تدعمه ديانة مشتركة، ولغة مشتركة، وحضارة مشتركة. وإذا كان المهاجرون قد انتشروا في كل بقاع الأرض، وإذا كانوا أقوياء – بل أسياداً – في كثير من دويلات المدن، وإذا كان شعورهم برابطة الولاء لتلك الدويلات معدوماً أو قليلاً، فمن المؤكد أن الوقت قد حان للذهاب إلى أبعد من حدود دولة المدينة بوصفها وحدة الحياة السياسية. والواقع أن المهاجرين قدّموا رؤية لرابطة أشد اتساعاً مما قدّمته دولة المدينة: رؤية رابطة شاملة لتحقيق الخير، وبناء الثقافة والحضارة، لقيادة العالم نحو تحقيق أكمل للذات البشرية. وكون هذه الرؤية الأوسع قد سبقت وصول

المهاجرين إلى بلاد ما بين النهرين وكوّنت، كما قُدِّر لها أن تفعل في عهد انتشار الإسلام، الدافعَ الرئيسَ للهجرة، هي مسألة يصعب إيضاحها بسبب غياب السجلات الآثاريةالكافية في الصحراء العربية. ولكن من المؤكد أن المهاجرين لدى وصولهم إلى بلاد ما بين النهرين بدأوا بالتحرك والضغط باتجاه تشكيل دولة تضمّهم مع المهاجرين السابقين وأهل الصحراء والمهاجرين منها إلى أراضٍ أخرى، إلى جانب أهل البلاد جميعاً. والواقع أن رؤيتهم كانت من الاتساع بحيث شملت كل العالم المعروف يومذاك، فتولّدت منها أول دولة عالمية عرفها التاريخ.

كان ‹سرگون الأكدي› هو الرجل الذي نهض لهذه المهمة التاريخية. وقد كان انسانا من أصل متواضع. "كانت أمي لقيطة، وأبي لم أعرفه [سوى أن إخوته "كانوا يحبون التلال"] . . . في السّر حملت بي"(١٧). وقد اختارته الآلهة ليقود التاريخ. "عشتار منحتني [حبها] سرگون، ملك آگاد، حارس عشتار . . . سيف (إنليل) المسلول [الذي] لم يدع أحداً يعارض سرگون [و] أعطاه (الأرض من) البحر الأعلى إلى البحر الأدنى"(١٨). وقد نسجت الأسطورة حوله قصة جميلة أصبحت علامة على الرجل العظيم في التراث الساميّ. "وضعتني [أم سرگون] في سلة من الحلفا (الأسل)، وبالقار ختمت الغطاء. ألقتني في النهر الذي لم يرتفع (فوقي). وحملني النهر فأوصلني إلى ‹آكّي› ساحب المياه [الذي] رفعني عندما غطّ إبريقه . . . فاتّخذني ابنا له وربّاني [حتى] منحتني عشتار حبها" (١٩).

وحسب الرواية التي تحمل اسمه، فان سرگون، مؤسس أول دولة عالمية "قد نشر مجده الباعث الرعب في جميع البلاد. وعبر البحر في الشرق، وقهر بنفسه بلاد الغرب بكل اتساعها . . ."(٢٠)

وتستمر الرواية في سرد المدن والبلاد والشعوب التي قهرها سرگون وضمّها إلى مملكته. وتشمل هذه البلاد أماكن قصية في سوريا، وآسيا الصغرى، وسوسيانا (عيلام) وجنوب شرق بلاد العرب، ودلْمون في الخليج [البحرين] إضافة إلى جميع ممالك المدن الرئيسة في بلاد ما بين النهرين "للمرة الأولى تمّ إنشاء مملكة العالم المعروف، في جهات الأرض الأربع"(٢١). وبعد تأسيس الدولة العالمية هذه مع جهازها الحكومي، قام سرگون وأعوانه فنفخوا فيها روح رسالة جديدة: توحيد الجنس البشري في جهد مشترك نحو السلام والازدهار، ونشر الثقافة والحضارة، وإقامة القانون والعدالة. وغدا سرگون وأعوانه الأساس، من مهاجرين قدامى وجدد، يشعرون بالتحرّر من الإطار التقليدي في إدارة دولة المدينة، وحلّقوا بخيالهم نحو رسالة تحمل الحضارة إلى العالم أجمع. ومن المؤكد أن "سرگون قد عمل على استقرار هذا المجتمع المترحّل" (٢٢)؛ ولكن ذلك لم يجرِ على حساب تحديد نظرتهم إلى العالم أو فكرتهم عن الهوية كما فعلت دولة المدينة. ففي النظام الجديد كان اسم الملك يُستحضر في القَسَم والأيمان حتى غدا تعبيراً عن محبة شعبية. وكانت النتيجة العملية لمثل هذا الاستحضار أن غدا الملك للمرة الأولى نصير الضعفاء، وصار من واجبه تحقيق الاتفاق الذي استُدعي من أجله ليكون شاهداً وحامياً. وكذلك قامت الدولة العالمية الجديدة بإلغاء التقاويم الفردية في دويلات المدن وأدخلت تقويما جديداً موحّداً للمنطقة بأكملها. وهكذا غدت أسماء الشهور ومواسم الاحتفالات موحّدة كذلك.

وقد أصبحت النظرة الجديدة واضحة كذلك في أشكال من الفن جديدة، فاقت وطوّرت ما كان معروفا في بلاد ما بين النهرين حتى ذلك الحين. فقد انتشرت اللغة الأكدية، بوصفها وسيلة الروح

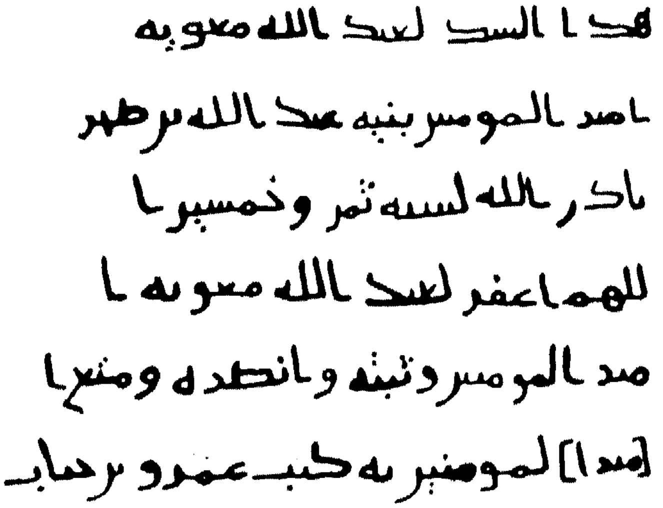
الجديدة، في أرجاء الدولة الجديدة، لا في كونها لغة الحكومة وحسب، وهو ما كان صحيحاً حتى قبل عهد سرگون، بل بوصفها لغة الشعب. وأخذت عملية إضفاء الصفة الأكدية على سومر، التي كانت قد بدأت قبل ذلك بقرون، تسير الآن بخطوات أسرع. وبحلول عهد سلالة حمّورابي (القرن التاسع عشر ق.م). كانت اللغة السومرية قد انقرضت، فحلّت محلّها اللغة الأكدية. وكانت هذه عملية مثاقفة تخلو من صراع عرقي أو منافسة على السلطة بين مقيم ووافد [٢٣]. ثم إن الدولة السرگونية التي انهارت تحت سنابك الغزاة الگوتيين (أهل المرتفعات الفارسية) قد خلفتها دولة جديدة باسم مملكة سومر وأكد، التي دامت إلى آخر السلالة الثالثة في أور ‹شولگي› في حدود ١٩٥٠ ق.م.، وانقسمت المملكة بعدها إلى عدد من السلالات شبه المستقلة ذاتيا في الجنوب والوسط والشمال. ولكن، على الرغم من الغزو الأجنبي وما تبعه من تفرّق، فقد استمرت بلاد ما بين النهرين في كل مسار ثقافي وديني ولغوي شرّعته الدولة الأكدية. حافظت دولة ما بين النهرين على شخصيتها الأكدية دون تغيير يذكر على امتداد تاريخها حتى قيام الغزو الفارسي بقيادة ‹سَيروس› عام ٥٣٩ ق.م.

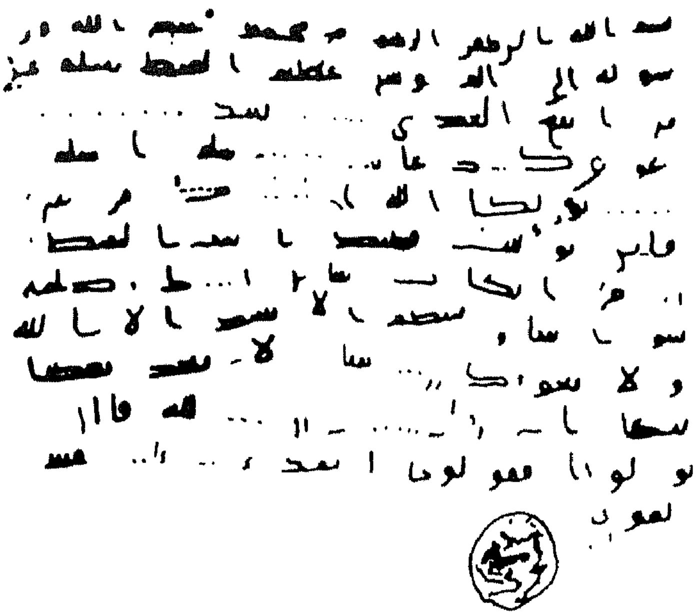
العموريون (القرن ٢٠ - ١٤ ق.م)

أضعفت غزوات الگوتيين دولة ما بين النهرين ومزّقتها سياسياً. لكن الگوتيين لم يستطيعوا التأثير حضارياً لأنهم كانوا دون أهل ما بين النهرين في ذلك المجال. وكان من شأن هذا الفراغ السياسي الحاصل أن اجتذب موجةً جديدة من الهجرة من الجزيرة العربية. ومن الغريب أن الساميين الذين تطبّعوا بطباع أهل ما بين النهرين راحوا يشيرون إلى المهاجرين الجدد باسم "أمورّو"، أي العموريين أو الغربيين. ولم تكن ‹ماري› عاصمتهم تقع وحدها في أقصى الغرب من الفرات الذي يشغل وسط البلاد وجنوبها، بل إن العموريين كانوا يملأون المنطقة الغربية من الهلال الخصيب كلّها قبل أن ينزلوا إلى الجزء الشرقي منه. وقد كانت الأقاصي الغربية من آسيا برمّتها، باستثناء آسيا الصغرى، مكتظّة بالعمّوريين إلى درجة أن البحر المتوسط صار يدعى باسم "بحر العمّوريين العظيم" عند أهل ما بين النهرين. ومن الواضح أن سوريا ولبنان وفلسطين والأردن كانت تمر بمرحلة تعريب منذ وقت طويل جداً. والواقع أن الهجرة من جزيرة العرب إلى الذراع الغربي من الهلال سبقت الهجرة إلى الذراع الشرقي منه لأن المنطقة الأولى كانت أسهل وأقرب في الوصول إليها من ناحية الحجاز ومن وسط بلاد العرب وجنوبها. وبتأثير من هجرة العموريين اكتملت عملية تعريب الهلال الخصيب بأجمعه.

لكن العمّوريين لم يكونوا غرباء بالنسبة للأكديين. فقد كانوا يتكلّمون اللغة الأكدية نفسها

الشكل ٢-٦ كتابة على سدّ في الطائف (الحجاز، المملكة العربية السعودية) بناه معاوية بن أبي سفيان، أول الخلفاء الأمويين، تاريخها ٥٨ هـ / ٦٨١م.





الشكل ٢-٧ رسالة من الرسول (ﷺ) إلى مطران مصر، تاريخها ٥هـ/ ٦٢٧م .متحف ‹توپ كاپاي› اسطمبول.

كما كانوا ينتمون إلى نفس الأصول العربية التي نشأ منها الأكديون. وإذ يمكن الحديث عن موجة هجرة عمورية، يجب ألاّ ننسى أن هذه الهجرة، مثل جميع الهجرات الأخرى من الصحراء العربية، كانت تشمل عدداً من الموجات المتلاحقة. وكانت ‹ماري› تشكل نوعاً من المحطة أو القاعدة التي يتسرّب منها العموريون إلى بلاد ما بين النهرين. وقد كانت الروح القتالية عند العموريين وسمعتهم في ذلك المجال مما أغرى الأكديين وأعداءهم من الگوتيين باستخدام العموريين جنوداً مرتزقة. وقد قدّم بعض العمّوريين خدماتهم بصفة محاربين. ولكن عندما تضاعفت موجات الهجرة وتزايدت كثافتهم، استولوا على الحكومات المحلية وأعادوا تأسيس دولة سرگون الموحّدة. وتساقطت ممالك ‹ايسين› و ‹لارسا› و‹ماري› و ‹اشنونّا› و‹بابل›و ‹آش›و‹كركميش› الواحدة تلو الأخرى بأيدي العمّوريين؛ وغدت بابل عاصمة الدولة العالمية العمّورية الجديدة. وكانت الدولة نفسها من جميع الوجوه شبيهة بالدولة الأكدية التي حلت محلها، إلا أنها كانت أكثر اتساعا وتشمل أقاليم أكثر في الغرب وعدداً أكبر من البشر. وكانت الأكدية لغة الدولة الجديدة ؛ وقد أخذت الدولة العمّورية على عاتقها مهمّة نشر تلك اللغة في أرجاء الأقاليم الجديدة من سوريا ولبنان وفلسطين والأردن والأناضول. وصارت فنون العمارة الجديدة تتبع نفس المبادئ القديمة لكنها أصبحت أكثر فخامة، كما صارت الزخرفة أكثر تعلقاً بالأساليب. أما الأدب الذي تقدّم أمثلةً عديدةً منه ألواح ‹ماري› فقد ظل يتبع الأنماط القديمة ويحقق جميع مطاليب الجماليات الأدبية الساميّة.

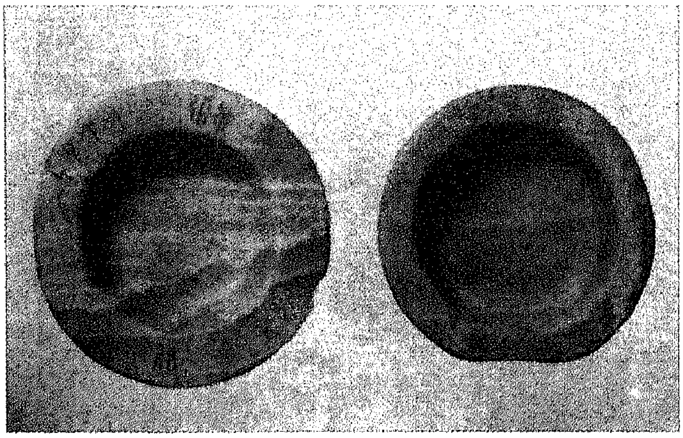
وكانت الفلسفة السياسية أبرز خصائص الدولة العالمية الجديدة وأهم إنجازاتها. فقد كان سرگون يحلم بدولة تشمل جميع العالم المعروف، وكاد أن يبلغ ذلك. وكانت الدولة السرگونية تعلم بوجود أقاليم عديدة إلى الغرب منها، ولكنها تقع خارج حدود سيطرتها. لكن الأمر كان يختلف بالنسبة للدولة العمورية. فقد كانت تشمل كل المناطق، حتى تلك الأجزاء القصيّة من الأناضول التي بلغها الموغلون من الرحّالة العموريين. لقد كانت الرغبة في توسيع الدولة العالمية إلى أقصى أبعادها جزءاً من نظرة عالمية لدى المجتمع البشري.

ومن بين زعماء الدولة العمّوريين برزت هذه النظرة أول الأمر عند ‹ليپت-عشتار›. "راعٍ متواضع"، إشارة واضحة إلى نشأته الصحراوية، "دعاه الإله (إنليل) ليكون أميرا على البلاد، يقضي على الشكاوى، ينهي العداوة والتمرّد بقوة السلاح، يجلب الخير إلى السومريين والأكديين" (٢٤). واستجابة لأمر (إنليل) قام ‹ليپت-عشتار› باستحصال الحرية لأبناء ‹نيپور› وبناتها .. لأهل

أور .. وإسلن .. وسومر وأكد الذين فُرضت عليهم العبودية (٢٥). كان جميع الناس في المنطقة، من سومريين وأكديين، أو غيرهم، مواطنين في هذه الدولة الجديدة. وكان الإله - أياً كان المعبود الأرفع شأناً في حينه - يريد لجميع البشر أن يكونوا أحراراً منعمين ويتعاملون مع بعضهم بالعدل. كان هدف الدولة أخلاقياً، ومداها أو سلطانها عالمياً. وقد حدث هذا في أواسط القرن التاسع عشر ق.م.

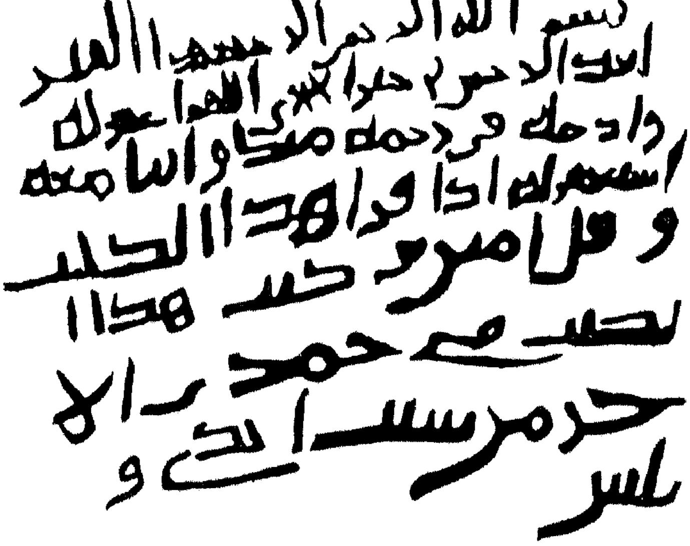
وبعد قرن ونصف من الزمان وصل مهاجرون جُدد من الصحراء العربية، حاملين معهم النظرة نفسها، ولكن بصفاء وتركيز جديدين. وإذ انتشرت موجة المهاجرين هذه في أرجاء المناطق المعروفة، كان أفرادها أكثر استعداداً من سابقيهم لتطبيق نظرتهم وتجسيدها في دولتهم الجديدة. وسرعان ما شرّع حمّورابي قانونا جديدا عند تسلّمه السلطة (وذلك في السنة الثانية من حكمه الذي دام ثلاثا وأربعين سنة، من ١٧٢٨ إلى ١٦٨٦ ق.م). ولم يكن هذا القانون من صنعه، بل من صنع الله. فقد سلّمه إيّاه كاملا إله العدالة، شمّاش، إله الشمس الذي كان متميزا بين مجمع الآلهة عندما اقيمت المسلّة التذكارية. كان حمّورابي يعتقد نفسه موجّها بهداية الله ليجلب "أركان العالم الأربعة" تحت سلطانه، ويجعل مدنها وحكوماتها خاضعة له. وبناء على ما جاء في مقدمة شريعة حمّورابي، فان الإله مردوخ قد كلّفه "بهداية الناس إلى طريق الحق، وتوجيه البلاد، وإقامة القانون والعدالة في الأرض، معزّزاً بذلك من رفاهية البشر" (٢٦). لقد كانت الدولة عالمية، مقضيّاً لها في السماء منذ البدء، بل منذ الخليقة.

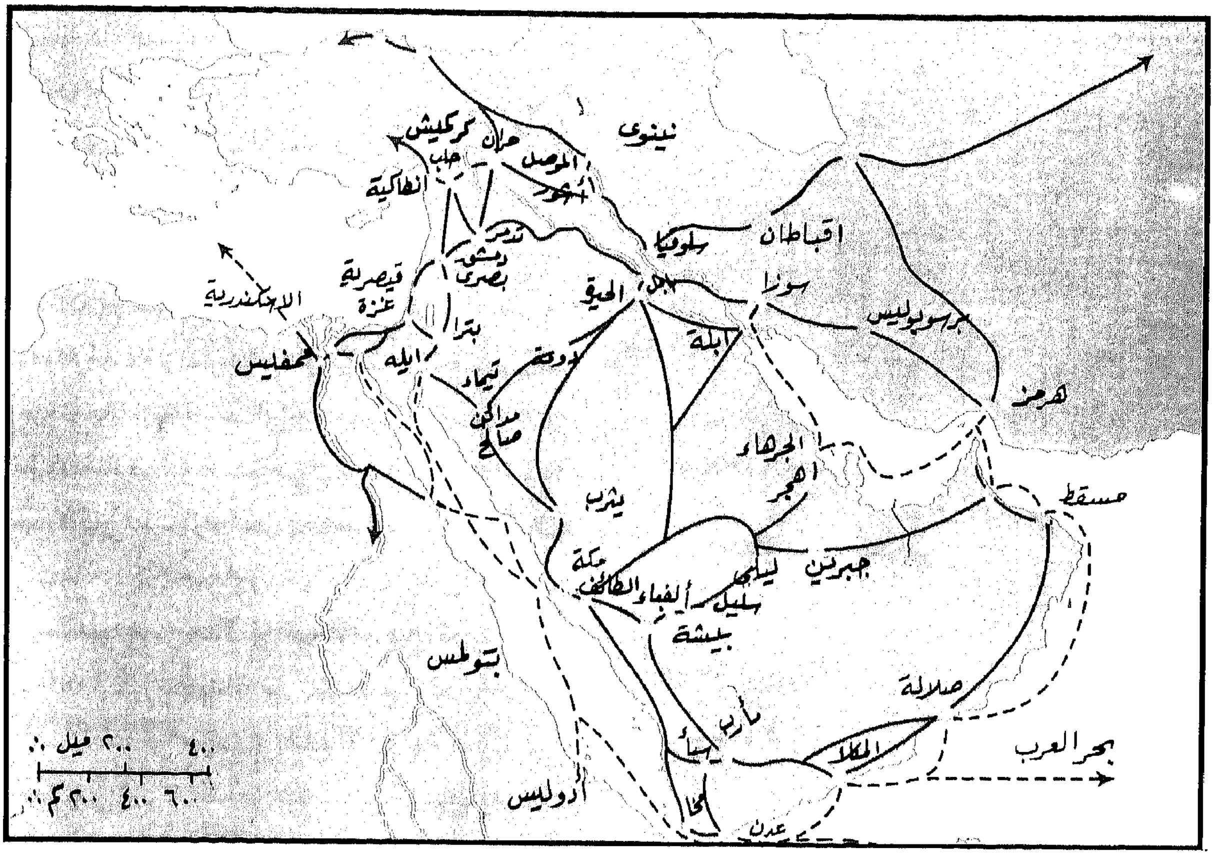
عندما ‹آنو› العليّ، مليك ‹آنّوناكي›
و ‹إنليل› رب السماء والأرض
مقرّر مصائر البلاد
قضيا ‹لمردوخ›، أول مواليد ‹إنكي›
بالسيادة على جميع البشر
عندها أراد لي ‹آنو› و ‹إنليل›، أنا حمّورابي ..
أن أجعل العدل يقضي في البلاد ...
أن أدمّر الشرّير والظالم،



الصورة ٢-١ كتابة محفورة على آنية مرمرية. سبأ، جنوب بلاد العرب تعود إلى الألف الأول ق.م [بترخيص من متحف الجامعة، جامعة پنسلڤانيا].

الشكل ٢-٨ كتابة على شاهدة قبر عبد الرحمن الحجْري في أسوان (مصر) تاريخها ٣١ هـ / ٦٥٤ م المتحف الإسلامي، القاهرة.





الخريطة ٦ طرق التجارة ١ هـ/ ٦٢٢ م.

→ طريق بريّ ‏ - - → طريق بحري

لكي لا يضطهد القويُّ الضعيفَ
لكي أزيد من سعادة الشعب(٢٧).

ولم يكن الملك نفسه إلهاً، بل خادماً لله، معيّنا ليحكم باسم الله ويطبّق القانون الذي هو إرادة الله للبشر. وكان على الدولة العالمية أن تكون صورة من الدولة الكونية، حيث ‹مردوخ› كبير الآلهة، هو الحاكم في ‹الأنوناكي› أو مجمع الآلهة. وكان لزاماً أن توظف قوة الملك وسطوته في خدمة "اليتيم والأرملة" والمظلومين في أرجاء الدولة العالمية لتخليصهم من الاضطهاد وإعادة جميع حقوقهم إليهم. وبهذا انتفت إلى الأبد رغبة الملك الكبرى في أن يرى نفسه إلهاً، أو ما يشبه نصف إله. أما في المناطق الأخرى من العالم حيث تطوّرت حضارات في بلاد مجاورة مثل مصر، أو بين الحيثيين والكاشيين والگوتيين والعيلاميين، فإن عبادة البطل قد جعلت من الزعماء السياسيين آلهة. وفي بلاد ما بين النهرين لم يكن الإغراء أقل قوة ؛ لكن التركيبة الدينية والحضارية للمهاجرين العرب قاومت تلك الفكرة، كما قامت النظرة الجديدة بمحاربتها حتى قضت عليها أخيراً قضاءً مبرماً. وقد تم هذا بتحديد السلطة في مجال التنفيذ، لا في مجال التشريع : فلم يكن الملك مشرِّعا، بل الله هو المشرِّع.

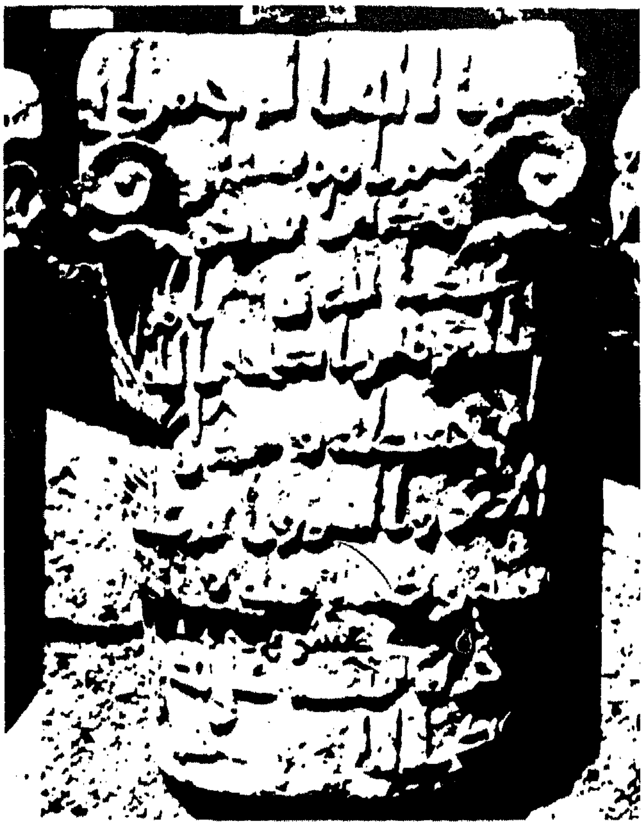
كان الملك ينفّذ ما أمر الله به وحسب، ويفصل في الخصومات حسب قوانين الوحي الإلهي. فالقانون

الذي جاء من عند الله عدلٌ كله، ومساواة وقوام وخير. ولأن القانون كان من عند الله فقد كان يعلو ويُلزم الجميع – حاكماً ومحكوماً، مواطناً وغير مواطن، ذكراً وأنثى، عظيما وصغيرا. وبوصفه منفِّذ القانون، كان الملك "بحكم الطبع" منفِّذ حكم على من يتهم بالظلم، و "بحكم الطبع" كذلك مدافعاً عمن يُتّهم باطلاً. وبالإضافة إلى الحكم المادي، كانت نقمة الله وقدرته تنزل على الظالم والمضطهِد والمجرم. وكان على الملك أن يكون "بمثابة الأب الفعلي للشعب، راعياً صالحاً يحمي رعيته" ؛ وفي تصريف أمورهم، لن يحرّكه شيء سوى المصلحة العامة ؛ لأنه "لن يتحرك إلا بأمر <مردوخ> وحده "(٢٨).

فحيثما نجد في تاريخ البشر حكومة ملكية تتداخل مع إرادة الهيئة ، وتتماثل معها كما في حالة الملكية الالهية، فانها كانت تنقلب إلى مصدر اضطهاد عارم. ولا شك أنها كانت خطوة عظيمة إلى الأمام من جانب حمّورابي يوم فصل نفسه عن الله والقانون، وتبرّأ من الملكية الإلهية، وأقام عائقا مُنيفاً بوجه الطغيان.

الكنعانيون (ابتداء من القرن العشرين ق.م.)

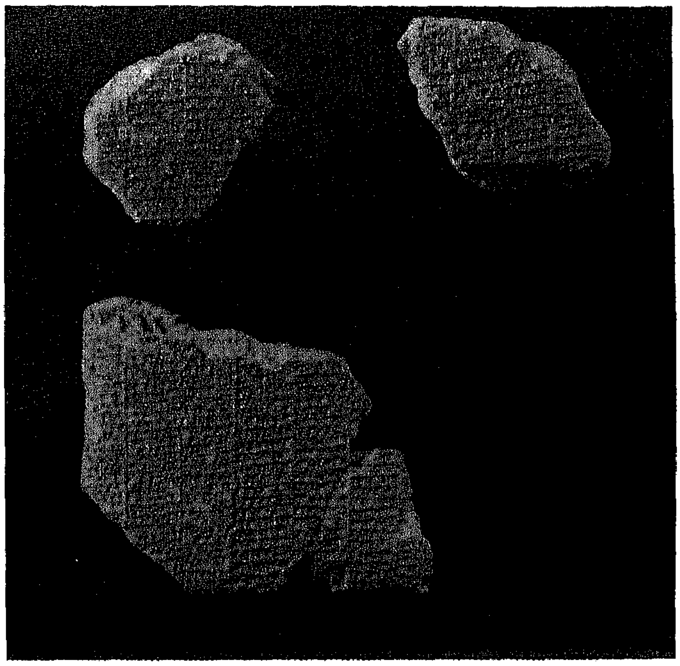
إن العموريين الذين استقروا في الذراع الغربي من الهلال الخصيب، وأعطوا جماعة المهاجرين كلها اسمهم الشامل : آمورّو، أو الغربيين، بسبب موقعهم بالنسبة للصحراء، أصبحوا يُعرفون باسم الكنعانيين. وقد كان السبب في هذا التمييز اسم الأرض التي جاءوا ليستقروا فيها وأهل البلاد الذين تجانسوا معهم. إن "أهل البلاد" أو السكان الأصليين في شواطئ المتوسط الشرقية يحتمل أنهم كانوا أصليين



الشكل ٢-٩ كتابة من قصر الموقَّر في الصحراء الأردنية، تاريخه ١١٥ هـ / ٧٣٣ م المتحف الأردني، عمان.

فعلاً، مثل السومريين في جنوب بلاد ما بين النهرين. بل ربما كانوا من بقايا موجات متعاقبة من الهجرات من الجزيرة العربية، فصاروا يمثلون درجات مختلفة من التجانس والتغير، على شيء من البعد عن المهاجرين الجدد. لكن هذا البعد على المستوى الفكري والاجتماعي أو اللغوي لم يكن إلى درجة تخفي الأصل والتراث المشتركين لكل الجماعات التي قدمت إلى المنطقة من الصحراء العربية.

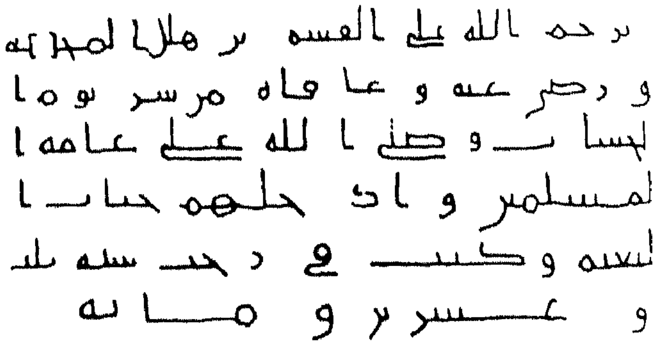
وراح العموريون الغربيون (وهذه صفة لا لزوم لها!) ينتشرون في جميع أنحاء سوريا ولبنان والأردن وفلسطين. وكان ساحل البحر مكاناً يكثر فيه محار نوع من الرّخَويّات البحرية التي تحتوي على سائل تستخرج منه صبغة قرمزية. وكانت تلك



الصورة رقم ٢-٢ ألواح مسمارية، تحمل مقاطع من شريعة ‹لبيت-عشتار› ملك ‹آيسين› السومري الذي عاش في حدود ١٩٠٠ ق.م [بترخيص من متحف الجامعة، جامعة بنسلڤانيا].

الصبغة تدعى "كناعني" باللغة الأكدية، و "كناكي" باللغة الحورية و "كناخّي" بلغة تل العمارنة و "كيناع" باللغة الفينيقية، حتى وصلتنا باللغة العبرية بصيغة "كينعان" أو أرض القرمز. واسم فينيقيا الإغريقي مشتق من كلمة "فوينِكس" بمعنى قرمزي. وقد كان هذا من أعلى الألوان منزلة في العالم القديم

الشكل ٢-١٠، كتابة محفورة من ‹عنجر› في لبنان، تاريخها ١٢٣هـ/٧٤٠م.



حتى أصبح مرتبطاً بالمظاهر الملكية. وصار القرمز لون الإمبراطورية في كل مكان. ثم صار اسم كنعان يطلق على جميع البلاد وأهلها ممن دفعهم موقعهم الجغرافي إلى التطلّع صوب البحر بحثا عن معيشة وتجارة. وكانت لغة الكنعانيين هي نفس اللغة التي كان يتكلمها جميع العموريين، أي الأكدية. وقد تسبّبت الظروف المحلية في اختلافات في اللهجة ولكن دون تغيّر جوهري. وينطبق القول نفسه على الديانة والفنون والحضارة.

لقد أسس الكنعانيون مدناً كبرى، ولكنهم لم يكوّنوا شعباً. فثمة مدن مثل غزة وعسقلان وجيزير ولخيش وحاصور وشكيم وأريحا وبيت شان ومجدّو وعكا وصور وصيدا وجبلة وببلوس وأركا وسيميرا وطرابلس وأوگاريت وبوتيس وبيريتس وأرادس – جميعها قد أسسها الكنعانيون أو أعادوا بناءها لتكّون دويلات مدن ذات حكم ذاتي، تتمتع بتحصينات قوية وحياة اقتصادية مزدهرة تقوم على صناعة وتجارة أو زراعة. إن انغماس هذه المدن السريع في شؤون الصناعة والتجارة والزراعة، إلى جانب الوجود المسيطر لجيران أشداء (مثل مصر والحيثيين وبلاد ما بين النهرين) قد أبعدها ولا شك عن القيام ببناء دولة موحَّدة. ومن المؤكد أن أهل المدن كانوا ناشطين في الزراعة والصناعة وأنواع الحرف (مثل النسيج وصهر المعادن) ومغامرين طموحين في تجارة تمتد أبعد من حدودهم [٢٩]. ويذكر ‹سترابون› أنهم أول من استخرج المياه العذبة من ينابيع في قاع البحار. ومثل ذلك القول إن براعتهم في الهندسة جعلتهم بناة هيكل سليمان، ومعرفتهم بالإبحار ومهارتهم في بناء السفن جعلتهم أول من غامر بالخروج إلى شواطئ المتوسط للقيام ببناء المستوطنات.

الآراميّون (ابتداء من القرن الثالث عشر ق.م)

لم تنعم دويلات المدن الكنعانية بالكثير من السلام والأمان، على الرغم من التحصينات التي بلغ ارتفاعها ٢١ قدما في أريحا، كما بلغ سمكها ١٦ قدما في جيزير. فعلاوة على الغزوات المتفرقة من كل من القوى الثلاث الكبرى المحيطة بهم، وعلى العداوات الداخلية فيما بين تلك الدويلات، كانوا يتعرّضون لهجمات بين حين وآخر من موجات جديدة من المهاجرين القادمين من الصحراء العربية. وكانت المستوطنات العمّورية في المدن والقرى الواقعة في الذراع الغربي من الهلال الخصيب هدفاً للمهاجرين اللاحقين الراغبين في السير على خطى سابقيهم، أي الاستقرار في الأراضي الزراعية وإعادة تنظيم حياتهم على أساس جديد. وقد كانت الدولة العالمية الإمپراطورية في بابل هدف هجوم وتغلغل من جانب أهل الجبال، أي الحوريين من الشمال الشرقي، والكاشيين من الشرق، والحيثيين من الشمال الغربي. وقد كانت هذه الغزوات من جانب أناس هدفهم الاستقرار والاستيطان؛ إذ كانت مواطنهم الأصلية بدورها هدف غزو واستيطان من جانب قبائل هندوروپية كانت تتحرك من الغرب إلى الشرق طوال قرون عديدة، وقد تجانسوا مع بعض أهل البلاد كما دفعوا بغيرهم إلى خارجها.

وفي حدود ١٥٠٠ ق.م. آنس الحوريّون في أنفسهم قوة تكفي لاقتطاع دولة لهم تُدعى ‹ميتاني› تشغل شمال ما بين النهرين وتمتد إلى شمال غرب سوريا، جاعلين من ‹واشّوكّاني› عاصمة لهم. وكانت زعامتهم هندوروپية في الغالب، ويَذكرون في معاهداتهم مع جيرانهم أسماء آلهة هندية مثل ‹ميثرا›و ‹ڤارونا› و ‹إندرا› لكن



الصورة ٢-٣ لوح مرمري من قصر آشور ناصر بال الثاني ملك آشور ٨٨٣-٨٥٩ ق.م .والكتابة فوق الشكل المنحوت تعظّم الملك [بترخيص من متحف الجامعة، جامعة پنسلڤانيا].

لغتهم الرسمية كانت أكدية، كما يتبيّن من رسائل إلى ‹أمنحوتب› الثالث والرابع بعث بها مليكهم ‹تُشراتّا›.

إن الغزوات وما نتج عنها من تمزّق في الدولة العالمية التي أقامها العموريون جعلتها عرضة لهجوم وتغلغل آخرين من جانب قادمين جُدُد، هم الآراميون، وكان هؤلاء من القبائل العربية مثل

سابقيهم من العموريين والأكديين، وقد عُرفوا بأسماء عديدة. فقد كانت جماعة منهم تدعى باسم ‹خابيرو› أو ‹أبيبرو› وهي من الأسماء التي أطلقت منذ عهد ‹نَرَم-سن› (حوالي ٢٣٠٠ ق.م) على مرتزقة الحدود المستعدّين للقتال إلى جانب من يدفع أجراً أو يتيح غنيمة. وقد استأجرهم ‹مرسيليس الحيثي› (حوالي ١٦٠٠ ق.م) في حملته على ‹ميتانّي›. وفي عام ١٣٦٧ ق.م. عُرف عنهم أنهم احتلوا ‹شكيم› في فلسطين؛ وأن ‹عبد-خبا› الملك التابع، في القدس كتب إلى ‹أخناتون› مولاه في مصر يطلب نجدته ضدهم. ويوجد الوصف نفسه للمرتزقة الجوّالين في رسالة من مملكة ‹ماري› (تعود إلى القرن الثامن عشر ق.م). وفي لوح من ‹نوزي› (يعود إلى القرن الخامس عشر ق.م). ومن الواضح أن هؤلاء كانوا من الوصوليين عديمي الولاء من زعانف التشكيلات القبلية التي هاجرت من بلاد العرب. وخلافاً لأقرانهم، لم يكن لهؤلاء من ولاء للسكان المستقرين أو لدولهم.

وكانت هناك جماعة أخرى، يظهر أنها جماعة رئيسة، تُدعى باسم ‹آخ-لامو› أي "الإخوان." وكان هؤلاء يشكّلون اتحاداً من القبائل المهاجرة، تترابط وتعمل معاً لهدف مشترك. وقد شنّت آشور حرباً ضدهم وحاولت وقف تقدمهم بزعامة ‹آداد-نيراري› (١٢٩٧-١٢٦٦ ق.م) كما فعل مثل ذلك الملك الحيثي ‹هاتّوشيليش› (١٢٧٥-١٢٥٠ ق.م) ونصح بابل بمقاومتهم. وكان هؤلاء "الآخلامو" يتضافرون مع أهل البلاد حيثما يحلّون، ويجددون الروابط القديمة من نسب وحضارة، ويتعاونون معهم لخلق نظام جديد وتجسيد جديد للمثل التقليدية التي كانوا يؤمنون بها. وفي حدود ١٢٠٠ ق.م. كان الآراميون في كل مكان تقريباً يقودون أغلبيّات مكوّنة من أنفسهم ومن أهل البلاد الذين أيقظوا فيهم المثل العربية. وغدت ‹آرام نهارايم› أول دولة آرامية، تتكون من شمال سوريا وبلاد فارس وبلاد ما بين النهرين إلى الغرب من نهر الخابور. وقد دامت هذه الدولة من القرن الثالث عشر إلى القرن التاسع ق.م. وكان مركز الجذب من تلك الدولة يقع بين الخابور والفرات. وجاءت بعد ذلك دولة آرامية أخرى باسم ‹پادّان-آرام› عندما تحوّل المركز إلى حرّان في شمال سوريا. وحسب رواية التوراة، ينتمي الآباء الأولون إلى هذه الدولة، حيث جاء إبراهيم يبحث عن زوجة لابنه، وحيث جاء يعقوب فوجد ابنتي خاله ‹ ليئة› و‹ راحيل› وتزوجهما. ومن المؤكد أن هؤلاء الآباء الأولين كانوا يتكلمون الآرامية، إلى أن تجانسوا مع الكنعانيين واتخذوا لهجتهم. وقد ظهرت دولة آرامية ثالثة تركّزت في المنطقة الوسطى من سوريا بين دمشق (دار ميشيك) وحماة على نهر العاصي، وامتدّت شمالاً إلى حوض الفرات، وجنوباً إلى حوض الأردن، وغرباً إلى البحر المتوسط.

كانت الدولة الآرامية في سوريا في صراع مع ملوك العبرانيين من شاؤل إلى ياهو، كما كانت تتحاشى ضغط مصر من الجنوب، وضغط آشور من الشمال الشرقي. وكان ملك يهودا يدفع الجزية إلى ‹بن حداد› (٨٧٩ - ٨٤٣ ق.م) الملك الآرامي، بل وحّد مملكته مع مملكة دمشق لكي تُبقي الأخيرة ضغطها على مملكة إسرائيل في الشمال. وقد استطاع ‹بن حدّاد› أن يكتّل جميع دول المدن والممالك في المنطقة لمواجهة الغزو الآشوري. بزعامة ‹شَلْمانصّر الثالث› عام ٨٥٣ ق.م. كما استطاع ‹هزاعيل› خليفة ‹ بن حدّاد› أن يوسّع مملكته إلى منطقة البحر الميت والسهل الساحلي في فلسطين، وكاد أن يستولي على مملكة يهودا. وفي الجيل اللاحق، استطاع ‹تِگلاث - پِليزر› الثالث (٧٤٤ - ٧٢٧ ق.م) أن يعيد تجميع القوات

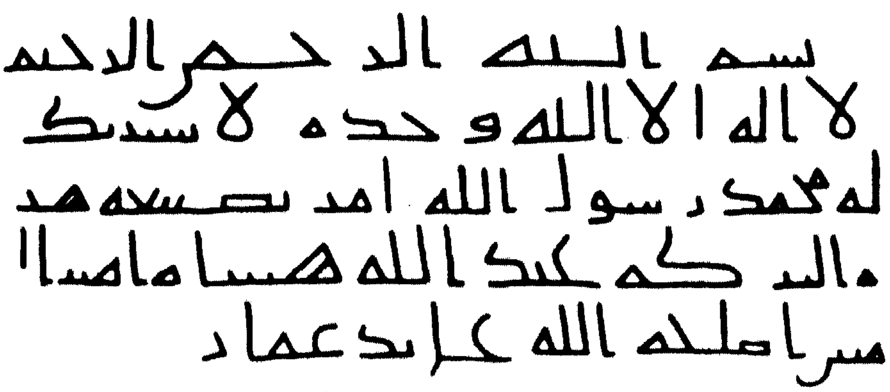
الآشورية ويزحف من جديد، مدمّراً كل شيء في طريقه باتجاه الجنوب حتى وصل إلى ضواحي القدس عام ٧٣٤ ق.م.

وقد نشر الآراميون لغتهم، وهي في الواقع لهجة أكدية، في أرجاء المنطقة، وبين جيرانهم من الأصدقاء والخصوم على السواء، كما انهم أشاعوا الألفباء التي اخترعها الكنعانيون. أما الكتابات العبرية والسريانية والفهلوية والسانسكريتية فهي تدين بأصولها إلى الكتابة الكنعانية التي أشاعها الآراميون. وكانت الآرامية، بشكليها المكتوب والشفوي، هي اللغة المهيمنة في جميع أرجاء المنطقة. وبعد ذلك التاريخ، عندما قام الفرس بزعامة ‹سيروس› و‹داريوس› بضم المناطق الآرامية إلى إمبراطوريتهم، أصبحت الآرامية لغة التجارة والحكومة من الهند إلى النيل، حيث قُدِّر للألفباء الآرامية أن تطوف حول الكرة الأرضية.

الآشوريّون (من القرن الرابع عشر إلى سقوط نينوى عام ٦١٢ ق.م).

لقد شهد القسم الشمالي من بلاد ما بين النهرين تجانس المهاجرين من الصحراء العربية مع أهل البلاد السومريين، كما شهد ولادة الكثير من دويلات المدن التي اكتسبت الحضارة الأكدية وتكلّمت بلغتها. وقد شهد كذلك ازدهار دولة سرگون العالمية وانحدارها. وقد تكرّرت العملية نفسها بعد انحلال دولة حمّورابي العالمية التي استوعبت غزوات العموريين وعملت على استقرارهم. ثم جاء دور أهل الجبال الذين غزوا المنطقة واختلطوا بأهلها وتشرّبوا بالحضارة الأكدية. وقد كان هذا الدم الجديد من القوة بحيث ولّد كياناً سياسياً جديداً. لكن هذه الدولة الجديدة كانت قد اكتسبت طابع بلاد ما بين النهرين واتخذت الأكدية لغة لها، لذلك لم تكن جديدة إلا بوجود أناس مختلفين يمثّلونَها أو يتولون الزعامة فيها. ولم يعُد الاختلاط العرقي مسألة ذات مغزى؛ إذ كانت الدولة الجديدة "ساميّة" تماماً، تؤكّد الفكر العربي نفسه الذي كانت تؤكّده الدول السابقة، كما تستعمل اللغة الأكدية نفسها.

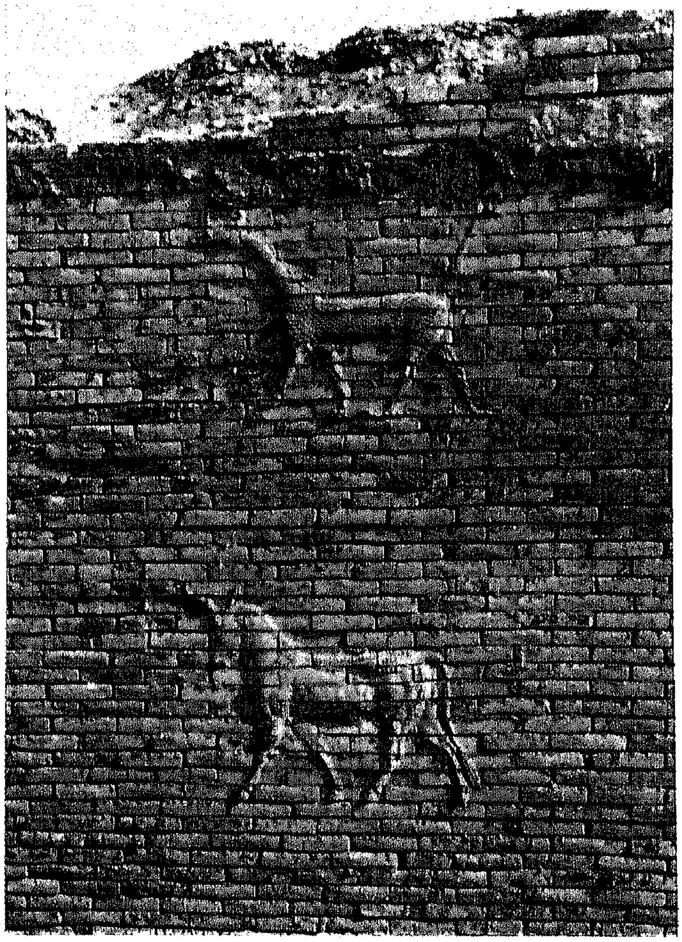
وعلى إثر ضعف دولة حمّورابي العمورية، الذي كان بعض أسبابه غزوات الكاشيّين من الهضبة الإيرانية، شهدت بلاد ما بين النهرين تحولاً في القوة السياسية من الوسط والجنوب إلى الشمال. ففي القرن الثامن عشر ق.م. قام ‹شامسي-آداد› بوضع أسس مملكة آشور التي قُدِّر لها أن تشهد نموّاً كبيراً في القرن الرابع عشر بزعامة ‹ آشور-أوباليت› الأول (١٣٥٤ - ١٣١٨ق.م) وقد استمر نمو الدولة في القرن



الشكل ٢-١١ كتابة على صخرة تذكارية على خزّان ماء بناه الخليفة الأموي هشام في عين حازم (سوريا) ١٠٥ - ١٢٥ هـ / ٧٢٣ - ٧٤٢م.

الثاني عشر عندما قام ‹تِگلاث–پليزر› الأول (١١١٥ – ١٠٧٧ ق.م) بغزو الأناضول حتى حدود البحر الأسود، والسيطرة على سوريا حتى حدود البحر المتوسط وكان حلمه لا يقصّر عن أحلام أسلافه مثل ‹سرگون› و‹ليپيت–عشتار› و‹حمّورابي›. "أنا ‹ تگلاث – پليزر› الملك الشرعي، ملك آشور، ملك أقسام الأرض الأربعة [الذي] بهداية من كهنة آشور ... وبأمر من مولاي آشور ... قَهَر ... الملوكَ الثلاثين في أقطار ‹نايري› بلاد العموريين ..." وأقام هذه المملكة الجديدة(٣١). ولم يكن الملك إلهاً، بل المنفِّذ الذي اختاره الله فأمره أن يؤسس

الصورة ٢–٤ موكب حيوانات محفور على الجدران الشاهقة التي بناها بالطابوق ‹أو الآجر› ‹نبوخذ نصّر› (٦٠٥ – ٥٦٢ ق.م) (في بابل) [بترخيص من مركز المعلومات العربي – نيويورك].



مملكة جديدة. وما كان يراد للدولة الجديدة أن تكون دويلة هزيلة أخرى، بل دولة عالمية تضم المجتمع العالمي. وكانت دولة مثالية الفكر، على قدر ما كانت ترمي إلى تنفيذ إرادة الله. وقد كانت السلطات الدينية والسياسية موحّدة في صورة الدولة كما في شخص الملك. وهكذا فإن الدولة الآشورية لم تقضِ على الممالك التي حلّت محلها، وبخاصة بابل، بل إنها أعلت من شأن تلك الممالك، لأنها اتخذت تراثها ولغتها ودينها وحضارتها ورسالتها دون تغيير وكأنها قيم آشورية. والواقع أن الدولة الجديدة قدّمت نفسها كأنها توكيد للدولة البابلية وآلهتها. واستمرت آشور في التوسّع داخل الهلال الخصيب. وفي عام ٦٧١ ق.م. اجتاحت مصر وأخضعتها لحكم الآشوريين، وهذه أول مرة تقوم فيها إحدى هاتين الحضارتين القديمتين باخضاع الأخرى؛ وبذلك اكتسبت "جهات الأرض الأربع" معنى جديداً.

بقيت آشور تسيطر على مصر مدة عشرين سنة. وبعد ذلك تراخت قبضتها لأن عاصمتها الآشورية نفسها، نينوى، سقطت تحت ضربة من دولة جديدة أخرى في بلاد ما بين النهرين، هي الدولة البابلية الثانية. فقد تحالفت هذه الدولة الناشئة مع الميديين، وهم أهل المرتفعات الفارسية، وشنّت الحرب على الآشوريين، وانتزعت أعنّة السلطة من أيديهم، لتؤكد ثانيةً رسالة حمل البشر من جهات العالم الأربع على الانصياع لكلمة الله وتنفيذها.

الكلدانيّون (٦٢٦-٥٣٩ ق.م)

في عام ٦٧١ ق.م. كانت آشور في قمة بأسها. فقد قهرت مصر وأخضعت لسلطانها الهلال

الخصيب بأسره. ولم يسبق أن تحققت، كما تحققت في ذلك العهد "السيادة على جهات الأرض الأربع"، وهو ما كان يطمح إليه زعماء بلاد ما بين النهرين منذ أيام سرگون. لكن هذا الإنجاز المجيد كان قصير العمر. فقد كان الميديّون سكان المرتفعات الفارسية إلى الشرق، يتسرّبون إلى بلاد ما بين النهرين قبل ذلك بألفي سنة، لكن أعدادهم لم تكن لتؤثر إلا قليلاً في إضعاف هذه الدولة أو تلك في هذه البلاد. ولكنهم في عام ٦١٢ ق.م. نجحوا في سعيهم للحصول على تحالف مع الدولة البابلية حديثة النشأة، المتلهّفة على الثأر لخضوعها للآشوريين بزعامة <تگلات - پليزر> الثالث (٧٤٠ ق.م) وها هم ينزلون إلىٰ بلاد ما بين النهرين بأعداد غامرة، يصبّون جام غضبهم على آشور التي توسّعت لتشمل "جهات الأرض الأربع" من البحر الأسود إلى أسوان. ولم تكن تحصينات العاصمة كافية، مما جعلها لا تحتمل ضربات كثيرة. لذا كانت المعركة سريعة وحاسمة.

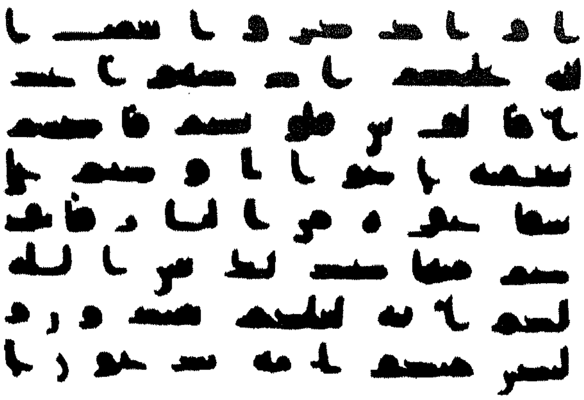
وعلى الرغم من أعداد الميديين الكبيرة ودورهم في إحداث هذا التغيير، فإنهم كانوا قد تطبّعوا بطباع أهل ما بين النهرين في الحضارة والدين بحيث غدا من السهل استيعابهم. وكانت الزعامة في جميع الميادين بأيدي البابليين الصاعدين (ويشار إلى دولتهم باسم بابل المحدثة أو بابل الثانية) أو الكلدانيين (وهي تسمية جغرافية). وعادت بابل إلى السيادة من جديد، وتسلّمت المسؤولية الإمپراطورية في "جهات العالم الأربع" من حيث تركتها آشور. لكن سيطرة بلاد ما بين النهرين على الأقاليم البعيدة، التي بدأت تتراخى في العقود الأخيرة من حكم الآشوريين، ازدادت ضعفاً بسبب تغيّر مقاليد الحكم في البلاد. وقد استغلّ هذا الضعف المؤقت<پاسامّيتيخوس> الأول (٦٦٣ - ٦٠٩ ق.م) وأسس السلالة السادسة والعشرين لتجلس على عرش مصر، وتَخَلَّصَ من النفوذ الآشوري تماماً. وقد خلفه <نخّو> الثاني (٦٠٩ - ٥٩٣ ق.م) الذي حَسِبَ مصر من القوة بحيث تستطيع إعادة بناء إمپراطوريتها الآسيوية، فدخل المسرح بتحالف مع حكومة آشورية مهزومة تقوم في <كركميش> ولكن < نبوخذ نصّر> البابلي (٦٠٥ - ٥٦٢ ق.م) كان حريصاً أول الأمر على ضمان حدوده الشمالية، فقضى السنوات الأولى من حكمه في شنّ حملات على أرمينيا. وبعد أن اطمأن إلى الجناح الشمالي، استدار بجميع قوته نحو الجنوب والغرب، مُلحقاً هزيمة بعد أخرى بفلول الآشوريين، ثم بمصر وحليفتها مملكة يهودا (كركميش، حماة ٦٠٥؛ مَجِدّو، عسقلان ٦٠٤؛ مصر ٦٠١؛ أورشليم ٥٨٩-٥٨٧ ق.م).

لكن الصعود المذهل لمملكة بابل الثانية لم يدم طويلاً. فقد كانت هجرةُ الميديين التي ساعدتها في الوصول إلى القوة وليدةَ ضغوط نشأت في قلب البلاد الفارسية البعيدة على ما يبدو. ففيما وراء <ميديا> كان تأثير بلاد ما بين النهرين أضعف من أن يذكر؛ وكانت القبائل الفارسية (مثل قبائل موراف، وماسپي، وپانتيالاك، وديروزيا، وگرماني، وداي، وماردي، وسوگارتيان، الخ) المتجمعة في أعالي المرتفعات من الهضبة الفارسية، تعيد تنظيم صفوفها تحت قيادة الملوك الاخمينيّين من < پاسارگاداي> وكانت < ميديا> أولى أهدافهم. وبعد أن استولوا عليها، شرع <سَيروس> ملك<پارسا> في مواصلة معاركه في شمال بلاد ما بين النهرين. فسقطت كلٌّ من آشور ونينوى واربيلا وحرّان عام ٥٤٧ ق.م. وتوالت بعد ذلك الانتصارات على <ليديا> والإغريق و < ليكيا> في الشمال الغربي، وعلى <هيركانيا> و<پارثيا>و <زارانكا> و <باكتريا> وجميع البلاد إلى الشرق، امتداداً إلى <گانْدارا> في الهند مما دعم قوة <سَيروس> بموارد لا تنتهي إضافة إلى البعد

الستراتيجي. وبعد الانتهاء من هذه الحملات استدار ‹سيروس› إلى بابل. وفي عام ٥٣٩ ق.م. أمر ‹گوبرياس› ‹گوبارو› واليه على ‹ گوتْيَه› أن يسير إلى بابل، فدخلها دون قتال، وبذلك مهّد السبيل أمام إمپراطورية جديدة امتدت من البلقان إلى الهند، وضمّت بعد حين مصر وما دونها من بلاد(٣٢).

العبرانيّون (القرن ١٩-١ ق.م)

تعود أصول العبرانيين إلى الهجرات العمورية (٣٣). ولا بد أنهم كانوا من إحدى القبائل التي جنحت من بلاد العرب إلى بلاد ما بين النهرين، واستقرت لفترة قصيرة في النصف الجنوبي منها. ولم يستطع العبرانيون أن يتجانسوا مع جيرانهم أو أن يستوعبهم هؤلاء الجيران، مما دفعهم إلى العودة إلى حياة الترحّل، فرجعوا إلى القسم الشمالي من الصحراء العربية. ويصمت "سفر التكوين" صمتاً مطبقاً حول أسباب عدم التجانس هذه، كما يبدو أمر الله لإبراهيم أن يقتلع نفسه من أرضه ويهاجر مسألة دون مسوّغ. ولا يوجد لهذا الأمر سوى تفسير لاهوتي. وقد قيل إنها مسألة "اصطفاء" أو "اختيار" حسب خطة لجعل ذرية إبراهيم شعباً "مختاراً" أو "خاصاً." أما المسيحيون، الذين اتخذوا التوراة كتابهم المقدس، فهم يفسرون ذلك العمل على أنه رحمة إلهية قُصد منها البدء بمسيرة طويلة في التاريخ تنتهي "باكتمال الزمان" في شكل "تجسّد الله في المسيح" و "بموته على الصليب وقيامته." لكن القرآن الكريم يقدّم أول تفسير تاريخي، مشيراً إلى أن إبراهيم قد شبّ عن طوق الشِّرك بالله كما كان يفعل أسلافه من الكلدان. وبعد أن اكتشف التوحيد بجهده الخاص، ناقش



الشكل ٢-١٢ مقطع من القرآن الكريم على جلد غزال، يُنسب إلى عمر بن الخطاب، ثاني الخلفاء الراشدين. متحف توپ كاپاي، اسطمبول.

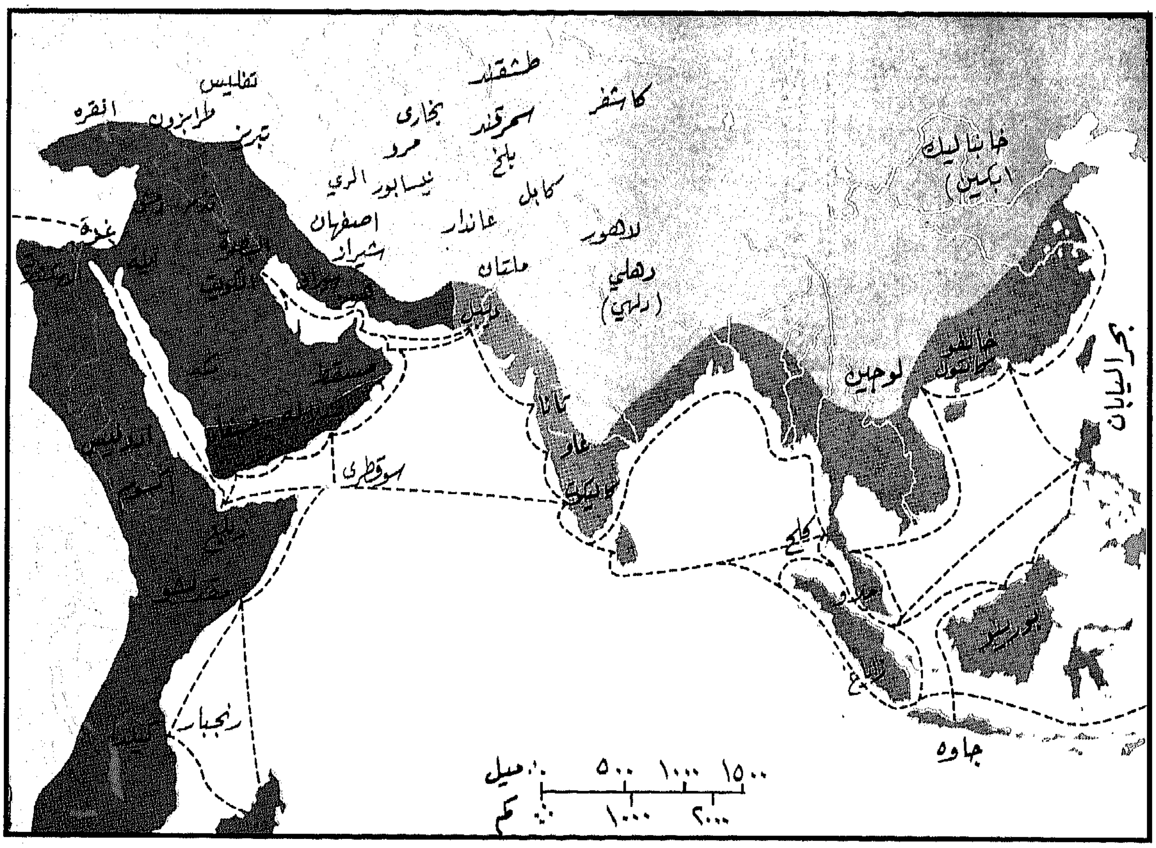
الأمر مع أقرانه، الذين انقلبوا عليه وتآمروا على قتله حرقاً بالنار التي نجا منها. وقد شاعت هذه الرواية عن ابراهيم بين يهود العالم الإسلامي في القرون الوسطى كما تبنّاها ‹راشي› (في القرن ١٣ م). وفي نسخة من تفسير التوراة ‹مدراش هاگادول› دُوّنت بعد عهد ‹راشي› واكتشفت في اليمن في القرن الثامن عشر، يوجد وصف لخروج إبراهيم من ‹ أور› يكاد يكون ترجمة حرفية عن المصدر الإسلامي(٣٤).

غادر إبراهيم ‹ أور› مع رجال قبيلته والتحق بالقبائل المترحّلة التي تجوب أطراف الجزيرة العربية. وكان طريق رحيلهم على العكس من الاتجاه الذي حملهم إلى بلاد ما بين النهرين، أي شمالاً على امتداد وادي الفرات، دخولاً في ‹پادان ـ آرام› ثم جنوباً على حدود الصحراء حتى انتهوا إلى مصر. وكان عدم انسجامهم علامة مميزة على شخصيتهم كما تشير الأحداث التي تروى عن يعقوب في ‹پادان–آرام›(٣٥)، وعن أبنائه في ‹شكيم›(٣٦) وعن ذريته في مصر(٣٧). وبعد أن خرج العبرانيون من مصر إثر محنة قاسية بدأوا بالتجانس مع قبائل ‹مديَن› و‹حوريب› وغيرهما من قبائل شمال غرب بلاد العرب وذلك لتشكيل تحالف من القبائل سار

شمالاً على الطريق الصحراوي إلى الشرق من فلسطين طلباً للمزيد من التجانس. ولم يكن دخول هذا التحالف القبلي إلى فلسطين يتصف بالعنف دائماً، كما يريد اللاحقون من محرري التوراة لقرّائهم أن يعتقدوه. ويؤكد ذلك أن علماء الحفريّات لم يعثروا على أي دليل يشير إلى تدمير على نطاق واسع خلال القرنين الثالث عشر والثاني عشر ق.م(٣٨).

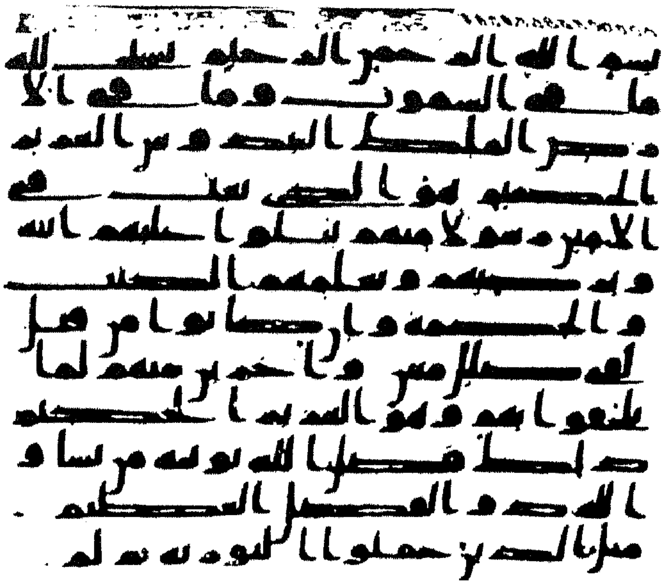
وقد انتشرت هذه القبائل أول الأمر في الأراضي الجرداء حول البحر الميت وإلى الجنوب من أورشليم [القدس] وتكاثروا وتطبّعوا بطباع الآخرين تماماً قبل حلول القرن العاشر. أما لغة كنعان وتقويمها ومعبدها وطقوسها وأسلوب قرابينها وفنونها وحرفها فقد تبنّاها العبرانيون جميعاً وجعلوها من تراثهم. وقد تمسّك بعضهم بعناد بهوية منفصلة، بينما أصبح غيرهم من الصعب تمييزه عن خليط القبائل العربية وغيرها مما شكّل قوام السكان في حوض نهر الأردن. وقد حدثت عداوة واحتكاك بينهم وبين "أهل البحر" أو الفلسطينيين الذين جاءوا من < كفتور> وما وراءها، وبدأوا بالاستقرار على طول الساحل من < أوگاريث> إلى مصر.

وفي حدود عام ١٠٠٠ ق.م. استطاع داود تجميع



الخريطة ٧ التجارة البحرية العربية ١هـ/٦٢٢م.

اليمن :أول مستودع للتجارة الخارجية
مناطق تعاملت مع التجارة العربية الخارجية
مناطق تعاملَ معها التجار العرب بسفنهم
طرق بحرية ‎-- -- --



الشكل ٢-١٣ مقطع من القرآن الكريم على جلد غزال، يُنسب إلى عثمان بن عفان، ثالث الخلفاء الراشدين، متحف توپ كاپاي - (اسطمبول).

الأقاليم المتفرقة في مملكة متحدة دامت أقل من قرن من الزمان، ١٠٠٠-٩٢٢ ق.م. ونقل داود العاصمة من حبرون [الخليل] إلى أورشليم [القدس]، وهي مدينة غير عبرانية، لكي يسترضي تلك الجماعات من السكان من غير العبريّين والذين كانوا يشكّلون الأكثرية. واستطاع داود بالحملات العسكرية والمناورات الديبلوماسية أن يضم تحت لوائه أغلب مناطق حوض نهر الأردن بما في ذلك دمشق وما إلى الجنوب منها. ولم تكن المنطقة قط عبرانية بكلّيتها، بل كان الكثير من دويلات المدن مثل صيدون [صيدا] ودمشق تدفع جزية للملك البعيد وحسب. وحالت معارضة البدو للتعبّد في معبد ثابت بين داود وبين إقامة مثل هذا المعبد ليجذب الأنظار إلى مملكته، كما أن جهلهم بأعمال البناء دفع بداود أن يرسل ابنه سليمان ليستقدم المهندسين الكنعانيين كي يقوموا بالبناء. وكانت الخصوصية اليهودية سبباً في إغضاب القبائل الشمالية، الذين كانوا أكثر استعداداً للتجانس مع الشعوب المجاورة. وعند موت سليمان انقسمت المملكة إلى قسمين. وكان القسم الشمالي، أي مملكة إسرائيل، قد استثني من المشاركة في بناء الهيكل بسبب تهمة عدم النقاء الآتية من الاختلاط العرقي. لذلك قامت مملكة إسرائيل ببناء هيكلها الخاص، واستمرت في السير قُدماً نحو التجانس. وفي عام ٧٢٢ ق.م. زحف الآشوريون نحو اسرائيل فقهروها وأزالوا مُلكها، فلم يبق أمامها سوى الذوبان إلى الأبد في شعب كنعان المحيط بها. وبعد أن تحرّرت من قيود الشمال ذي النظرة العالمية، راحت مملكة يهودا في الجنوب تؤكد هويتها بشكل متزايد. وحاولت عبثاً أن تستعيد مجد داود الغابر. والواقع أنها تحولت إلى ألعوبة تتقاذفها القوى الكبرى في مصر وآشور. وأخيراً، في عام ٥٨٧ ق.م. قامت بابل الثانية، بصفتها وريثة الإمبراطورية الآشورية وامتداداً لفكرها، بوضع النهاية لمملكة يهودا، فبعثت بملكها ومن يحيطه من علية القوم وصفوتهم إلى السبي في المنفى.

وصدرت إرادة ‹ سَيروس› بالسماح للعبرانيين بالعودة وإعادة بناء أورشليم [القدس] لكن إرادته لم تلق آذاناً صاغية. فقد كان الذي استمات العبرانيون للحفاظ عليه، أي ما لديهم من ديانة وثقافة منفصلتين، قد وقع تحت أشد المؤثرات في بابل وديانتها الجديدة: الزرادشتية. وهنا اكتسبت الديانة اليهودية مفهوماتها عن العالم الآخر، والتوحيد المطلق، والنبرة الخُلُقية في الألوهية، ومعلوماتها عن الملائكة والشياطين، إلى جانب فكرة المليك المنتظر وفكرة الخلاص. لقد أحب المنفيّون بابل، ولم يعُد منهم إلى يهودا سوى القليل. وفي حدود عام ٤٥٠ ق.م. جرت محاولة ثانية من جانب عزرا ونحميا (ساقي داريوس) لإعادة بناء المملكة، لكن دون جدوى. وقد ظلت بين العبرانيين -الذين أصبحوا يدعون باسم اليهود الآن- بقيّة شديدة

المحافظة، تواصل التحرّك في سبيل الصفاء العرقي فيما بينهم كما تسعى للحصول على حكم ذاتي لدويلتهم بالنظر إلى ما يحيطهم من إمبراطوريات قوية. وفي عام ١٤٢ ق.م. منحتهم إمبراطورية السلوقيين الاغريقية هذا المطلب بعد سلسلة من الانتفاضات التي لم يستطع الإغريق إخمادها بسبب انشغالهم بعدوّ أكبر على حدود أخرى. وقد تسبّب الخلاف حول الوريث المفترض للعرش في تفتيت الوحدة والازدهار اللذين عرفتهما المملكة في عهد‹الحشمونيين› وبحلول عام ٦٤ ق.م. كانت الفئات المتنازعة قد تسبّبت في عدد من المذابح فيما بينها بحيث استدعى الأمر تدخّل القائد الرومي ‹پومپي› ليفصل الأمر بينهم. وكما كان متوقعاً، فقد وقف القائد الرومي إلى جانب الجماعة ذات الميول الهيلينية العالمية، مما راع الجماعة المحافظة العرقية التوجّه. وقد تمرّد هؤلاء في السنة اللاحقة، فقُضي عليهم وأصبحت يهودا من أقاليم الإمبراطورية الرومية.

وقد استمرت الاضطرابات المحلية لأن الروم سمحوا لليهود أن يحكموا أنفسهم، حتى نفد صبر الروم. وقد قام المتشدّدون العرقيون بآخر محاولاتهم، واستولوا على ‹حصن مسعدة› من أيدي الروم. لذلك راح القادة الروم مثل ‹ڤيسپاسيان› و‹تَيتوس› ومن بعدهما ‹سيڤيروس› بمواجهة حركات العصيان الواحدة تلو الأخرى حتى ألحقوا بالعصاة هزيمة ساحقة عام ٧٠م، فدمّروا أورشليم تدميراً كاملاً ؛ ثم بُنيت مدينة جديدة



الشكل ٢-١٤ مقطع من القرآن الكريم على جلد غزال، يُنسب إلى علي بن أبي طالب رابع الخلفاء الراشدين (النجف – العراق).

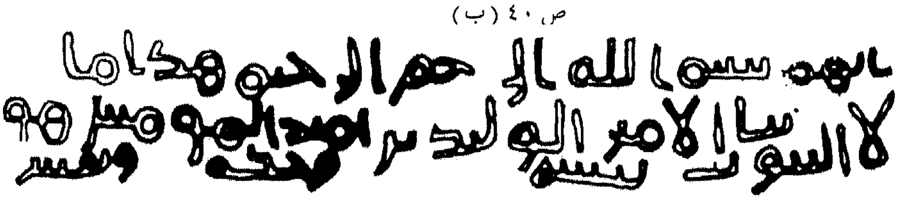
باسم جديد : ‹آيليا كاپيتولينا› [آيليا العُوَيصمة] ومُنع اليهود من دخولها. وبقي هذا الأمر سارياً طوال عهدَي الروم والبيزنطيين حتى صارت المدينة في أيدي المسلمين عام ٦٣٥ م. وبعد أن هاجرت إليها بعض القبائل العربية من الصحراء واعتنق أهلها الإسلام، أصبح بين سكان أورشليم عدد كبير من المسلمين غيّروا صفتها المناهضة لليهودية، وألغوا ذلك القانون الذي لا يتماشى مع ديانتهم الإسلامية.

توابع بلاد ما بين النهرين

ظهرت في الجوار ثلاث حضارات غير ساميّة، تابعة لبلاد ما بين النهرين، وهي حضارة العيلاميين، وحضارة آرارات، وحضارة الحيثيين؛ وكانت

الشكل ٢-١٥ كتابة من قصر البرقع في الصحراء الأردنية، تاريخها ٨١ هـ / ٧٠٦م.

ص ٤٠ (ب)



عواصمهم في <سوسة> و < بحيرة وان> و < هاتّوشا> على التوالي. وقد كانت المدة الطويلة التي عاشتها هذه الحضارات مما يَدعو إلى العجب. فقد عمّرت حضارة العيلاميين حوالي ٢٠٠٠ سنة، وكانت في موازاة بلاد ما بين النهرين دائماً. كما عاشت حضارة بلاد آرارات مدة قرنين من الزمان، بينما دامت حضارة الحيثيين حوالي سبعة قرون. وقد دخلت هذه الحضارات الثلاث في علاقات سلم وحرب مع بلاد ما بين النهرين، كما كانت ثلاثتها جميعاً على الجانب الذي يتلقّى المؤثرات في مجال اللغة والحضارة والفنون والدين. كما اتخذت جميعها الخط المسماري واللغة الأكدية وتراثها الأدبي بدرجات متفاوتة[٣٩]. وفي الأزمنة اللاحقة، اتخذت هذه الحضارات اللغة الآرامية وحروفها. وعادت الأساليب الأدبية والمقاييس الجمالية في اللغة الأكدية لتسودَ في آداب تلك الحضارات مع مرور الزمن.

العلاقة مع الحضارات الأخرى

يتفق جميع الباحثين على أن بلاد ما بين النهرين كانت ذات حضارة معطاءة. وقد حمل جميع القادمين إلى تلك البلاد شيئاً معهم، لكنهم كانوا يتلقّون منها أكثر بكثير مما كانوا يعطونها. ويشمل ماقدمته بلاد مابين النهرين إلى العالم لغتها الأكدية وخطّها المسماري. ولا بد أنه كان يسير مع اللغة والخط أسلوب الأدب وشكله، والتراث التاريخي، والحكمة الشعبية، والقانون، وأخيراً : الدين. فعلى سبيل المثال استمر الحوريّون بالكشف عن خصائصهم المميّزة لزمن طويل بعد دخولهم بلاد ما بين النهرين ؛ ولكنهم مع ذلك تطبّعوا تماماً بطبائع أهل البلاد وحضارتها بعد حين. وقد مرّ بالتحوّل نفسه كلٌّ من الكاشيّين والكوتيّين والحيثيّين والميديّين وغيرهم ؛ ويغلب أن يضاف خطأً إلى القائمة : الأكديون والعموريون والآراميون.

لقد كانت بلاد ما بين النهرين معطاءةً فعلاً، فقد أضفت صفاتها على الوافدين إلى أراضيها بصفة محاربين وغزاة أو مهاجرين ومستوطنين. لكنها كانت تفعل ذلك لمن هم من غير الساميين. فقدرة هوية بلاد ما بين النهرين أو حضارتها على استيعاب الآخرين كانت هي نفسها قدرة مستقاة من المهاجرين من الجزيرة العربية. صحيح انه كان ثمة تفاعل بين حضارة المهاجرين وبين حضارة السومريين ؛ لكن الحضارة الناتجة عن ذلك طغت عليها عناصر عربية دون شك. وكانت لغة المهاجرين الأكدية، وهي وسيلة الحضارة الجديدة، تدعم تلك الحضارة بما فيها من صفات وقيَم. ثم جاءت لغة العموريين الأصلية بعد الأكدية بحوالي خمسة قرون، ولم تكن تختلف كثيراً عنها، لكنها لم تكن تمتلك حروفاً للكتابة خاصة بها. وبما أن البنية الفكرية كانت واحدة، فقد كان من الطبيعي للعموريين أن يتبنّوا اللغة الأكدية في الكتابة والتجارة وشؤون الحكم، وأن يستمرّوا في استخدام اللهجة العمورية لغة دارجة في البيت أو في الشارع. وكان الأمر على غير ذلك في حالة الآراميين. فمع أن الفروق بين لغتهم وبين الأكدية والعمورية كانت طفيفة، إلا أن الآراميين جاءوا بخط كتابة أرقى، كانوا قد تعلّموه من الكنعانيين، كما جاؤوا بالحبر والرقّ، وهما أفضل من المرقَم والطين الذي يجب أن يكون رطباً وطرياً وأن يُشوى بالنار لكي يُحفظ. وبهذه العُدّة، قُدِّر للآرامية أن تزيح اللغة الأكدية وخطّها المسماري وتحتل مكانها. أما المظاهر الأخرى في الحضارة والدين، فان الفروق بين المهاجرين من الصحراء حديثاً وبين أسلافهم الذين وصلوا في زمن مبكّر كانت فروقاً طفيفة دائماً. ولا يذكر التاريخ أي فرق جوهري بينهما خلال ثلاثة آلاف عام من التاريخ المدوَّن.

هوامش الفصل الثاني

١- يستثنى من ذلك الآرامية، وهي لغة مقدّسة، تتكلمها فئة قليلة من الناس في سوريا والعراق .وقد حلّت محل الجيزية لهجات تفرّعت عنها، وهي الأمهرية والهرارية، وهي لغات يتوزعها عشرون مليونا من الأحباش .والعبرية هي اللغة المقدسة في كتاب اليهود، وأغلبهم يقرأ التوراة بهذه اللغة. وإذ يتكلم العربيةَ اليهودُ العرب، وهم يشكّلون ثلثي السكان اليهود في اسرائيل، يتكلم اليهود الأوروبيون والأميركان اللغة الانكليزية وغيرها من اللغات الأوربية .أما اليهودالغربيون فيتكلمون (اليدّش)وهي خليط من العبرية والألمانية والسلافية والعبرية الحديثة، وهي اللغة الرسمية في اسرائيل. وهذه اللغة هي وسيلة الحديث اليومي لحوالي مليونين من الناس أو أقل، اغلبهم يعيش في اسرائيل.

٢ - [نصوص من الشرق الأدنى القديم] James B. Pritchard, ed.
Ancient Near Eastern Texts
(Princeton , N.J. : Princeton University Press , 1955),
pp. 483 - 490.

٣ - نفسه ، ص ٤٩١-٤٩٢ .

٤ - مثال ذلك الجذر ك - ت - ب الذي يتصرّف إلى : كَتَبَ ، كُتِبَ ، كاتَبَ ، كَتَّبَ ، كتاب ، مَكْتَبٌ ، مكتَبة ، كُتّاب ، اسْتَكتَب ، كتيبة ، اكتتب ، انكَتَبَ ، الخ .ويمكن أن تغدو الكلمات المتصرفة بدورها جذوراً فتتصرف لتعطي كلمات جديدة .ومثل ذلك جذور :ض- ر- ب، ف - ع - ل ، ق - و - ل، الخ .وهي تعطي التنويعات نفسها في المعنى عند تصريفها بالصيغ نفسها.

٥ - ["اللغة العبرية في أساسها السامي الشمالي الغربي"]
William J. Moran ,
"The Hebrew Language in its Northwest Semitic Background ,"
The Bible and the Ancient Near East , ed. G. E. Wright
(London : Routledge & Kegan Paul , 1961) p. 65.

٦- ["اللغات السامية"]
- Crawford Howel Toy,
"Semitic Languages ,"
Schaff Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge
(Grand Rapids , Mich. : Baker BookHouse , 1977) , Vol. 10 , p. 352.

٧ - " يُضاعف الساميون كلمات لأشياء وأفعال نحن لسنا معنيين بتخصيصها ... "(نفسه)

٨ - يقول (صموئيل نوح كريمر) : يتميز الأدب السومري "بالاستعارة والتشبيه، والصفات الساكنة ...وطول التكرار، وتواتر الصيغ ...وبقليل من الشعور بالحاجة إلى البنية الشديدة الحبك .فقصصهم تميل إلى الانسياب الرتيب وغير المترابط وشعراؤهم يفتقرون إلى الاحساس بالذروة ؛ ولم يكونوا يُعنون بالأثر الذي يحدثه إيصال قصصهم إلى مستوى الذروة ...أو بتركيز العاطفة والتوقّع إذ تتقدم القصة في السرد ...ولا تكون الأحدوثة الأخيرة أكثر تحريكاً أو اثارة من الأولى» . (Wright , *The Bible*, p. 254) . إن هذا المرجع الرئيس في هذا المجال ورائد الدراسات السومرية كان غارقاً في القيم الجمالية الاغريقية والغربية بحيث لم يعد قادراً على الحكم على الأدب السومري بغير تلك القيم .ومن الواضح أنه لم يسمع قط بمبدأ "التوقّف "أي الحاجة لتعليق تصانيف المرء ليشعر بوجود الحضارة الأخرى لكي يفهمها .لذا فهو يكشف عن عجزه عن تقدير قيمة أدب يعتمد على مجموعة مختلفة من القيم.

٩ - [بلاد ما بين النهرين القديمة :صورة حضارة ميتة]
- A. Leo Oppenheim ,
Ancient Mesopotamia : Portrait of a Dead Civilization
(Chicago : University of Chicago Press , 1946 - 1967) ,
p. 49

١٠- [من العصر الحجري إلى المسيحية]-
A. F. Albright ,
From the Stone Age to Christianity
(Garden City , N.Y. : Doubleday , 1957) , p. 141 .

١١- هل كان "السومريون" شعباً أم أن " السومرية" لغة وحسب ؟ ما زال الباحثون منقسمين حول هذه المسألة لأن الدليل غير حاسم في كلتا الحالتين لكن الحقيقة التي لا تقبل الجدل هي أن سكان الهلال الخصيب كانوا خليطاً منذ أقدم العصور .ينظر حول ذلك:

[« مولد الحضارة في الشرق الأدنى »]
- Henri Frankfort ,
The Birth of Civilization in the Near East (Garden City , N. Y. : Doubleday , 1956) , p. 51 ;

وينظر [من العصر الحجري إلى المسيحية] السابق ص ١٤٥ وما بعدها، ١٦٥ و،ـــا بعدها و ١٧٤ وما بعدها و ١٨٩ وما بعدها.

وينظر [« الصراع المزعوم بين السومريين والساميين في تاريخ بلاد ما بين النهرين القديم »] .
- Thorkild Jacobsen ,
"The Assumed Conflict of Sumerians and Semites in Early

Mesopotamian History," *Journal of American Oriental Society,* 59 (1939) , pp. 485-495.

١٢ – ينظر [بلاد ما بين النهرين القديمة ...] ص ٣٤

١٣– ينظر

- E. A. Speiser , *Bulletin of the American School of Oriental Research,* 66 (1937) pp. 2 ff.

١٤ – ينظر [مولد الحضارة]... ص ٤٦–٤٨ .

١٥– ينظر [بلاد ما بين النهرين القديمة] ...ص ٥٤ .

١٦– ينظر [تاريخ آشور القديم]

- Sidney Smith ,

Early History of Assyria (N. Y., E. P. Dutton, 1924) p. 93 ;

وينظر [مولد الحضارة . . .] ص ٨٥ ، وينظر [من العصر الحجري . . .] ص ١٤٨ – ٩ وتوجد كتابات بالأكدية تركها ملك مدينة ‹كيش› السومرية واسمه ‹لوگالزگيزي› [من العصر الحجري . . .] ص ١٤٩ .

١٧ – ينظر [نصوص من الشرق الأدنى القديم]ص ١١٩

١٨– نفسه ، ص ١١٩ و ٢٦٧

١٩– نفسه ، ص ١١٩

٢٠– نفسه ، ص ٢٦٦

٢١– ينظر [وجه الشرق الأدنى القديم] ...ص ٦٠ يتفق الباحثون أن هذه أول محاولة عرفها التاريخ البشري لإرساء الدولة العالمية القائمة على مجتمع عالمي . ينظر [من العصر الحجري ...] ص١٤٩ .

٢٢– ينظر [نصوص] . . . ص ٢٦٦ .

٢٣– إن القول بأن الأكدية قد سادت في بلاد ما بين النهرين نتيجة غزو أجنبي مسألة لم تعد تذكر بعد ما أوضحته أبحاث (ياكوبسن) . ينظر [الصراع المزعوم] . . .

٢٤ – ينظر [نصوص] . . . ص ١٥٩ .

٢٥ – نفسه.

٢٦ – نفسه ص ١٦٥ .

٢٧– نفسه ص ١٦٤ .

٢٨– نفسه ص ١٧٨ .

٢٩– يستدل من حدّ فاس تعود إلى القرن الرابع عشر ق.م . في ‹أوگاريث›)على معرفة صهر الحديد إلى جانب خلطه مع معادن أخرى لعمل الفولاذ . ينظر

- C. F. A. Schaeffer , *Ugaritica* Vol. 2 , [1949] , p. 110

٣٠ – ينظر ‹ولافريد سترابون› حوالي ٨٠٨–٨٤٩ م في كتابه :

Walafrid Strabo ,

[باللاتينية]

De Exordiis et Incrementis Quarandum in Observationibus Ecclesiasticis Rerum, Bk. xvi , ch. 2. p. 13 .

٣١ – ينظر [وجه الشرق الأدنى القديم] . . . . ص ٦٥–٦٦

٣٢– ينظر [تاريخ الإمبراطورية الفارسية]

- A. T. Olmstead ,

History of the Persian Empire

(Chicago : University of Chicago Press, 1959).

٣٣ – ينظر أعلاه، الفقرة عن العموريين.

٣٤ – حول تفاصيل ذلك ينظر [حول العروبة : العروبة والدين]

- I. al Faruqi , *On Arabism : Urubah and Religion.*

(Amsterdam : Djambatan , 1962), pp. 23 - 28 ; 51 - 57.

٣٥ – سفر التكوين ، ٢٩.

٣٦ – سِفر التكوين ، ٣٤ عن تحليل معارضة العبرانيين لدعوى ملك شكيم بالعالمية ينظر كتاب الفاروقي في هامش ٣٤ أعلاه ، ص ٣١ – ٣٧ .

٣٧– سفر الخروج ، ١ . حكاية الخروج ، ١، تتناقض بشكل صارخ مع ما يوجد في سفر التكوين ٤٦ : ١٨ – ٢٢ إذ يرحّب الفرعون بالعبرانيين ويقدم لهم « أفضل الأرض » [وقد تكون هذه الإشارة من المؤلف غير دقيقة، لان ذلك يرد في الاصحاح٤٧ : ١١ – المترجم] والتغيّر الجذري في موقف المصريين تجاه العبرانيين لا يمكن تفسيره إلا بمقاومة العبرانيين للتجانس . ويرفض ‹مارتن بوبر› تحليل شخصية موسى عند ‹فرويد › في كتابه [موسى والتوحيد]

- Sigmund Freud , *Moses and Monotheism* (New York : A. Knopf , 1939)

لان (بوبر) Buber يرى عرقية العبرانيين أبوية لا موسوية . ينظر

Israel and the World : Essays in a Time of Crisis

(New York : Schocken Books , 1948) , pp. 217-8.

٣٨ – ينظر [الحفريات الأثرية في فلسطين]

- W. F. Albright ,

The Archaeology of Palestine (Baltimore, Penguin Books , 1960) , p. 113

وينظر [الحفريات في الأرض المقدسة]

- Kathleen Kenyon , *Archaeology in the Holy Land*

(London : Ernest Benn Ltd. 1960) , pp. 209 - 210.

٣٩ – يقول ‹ليو اوپنهايم ›: « بناء على ما لدينا من دليل ، فإن النصوص المحلية ف ‹أوراتو› و ‹عيلام› توازي الأمثلة الأكدية وتحاكيها بشكل دقيق » [بلاد ما بين النهرين القديمة]ص ٦٨ .

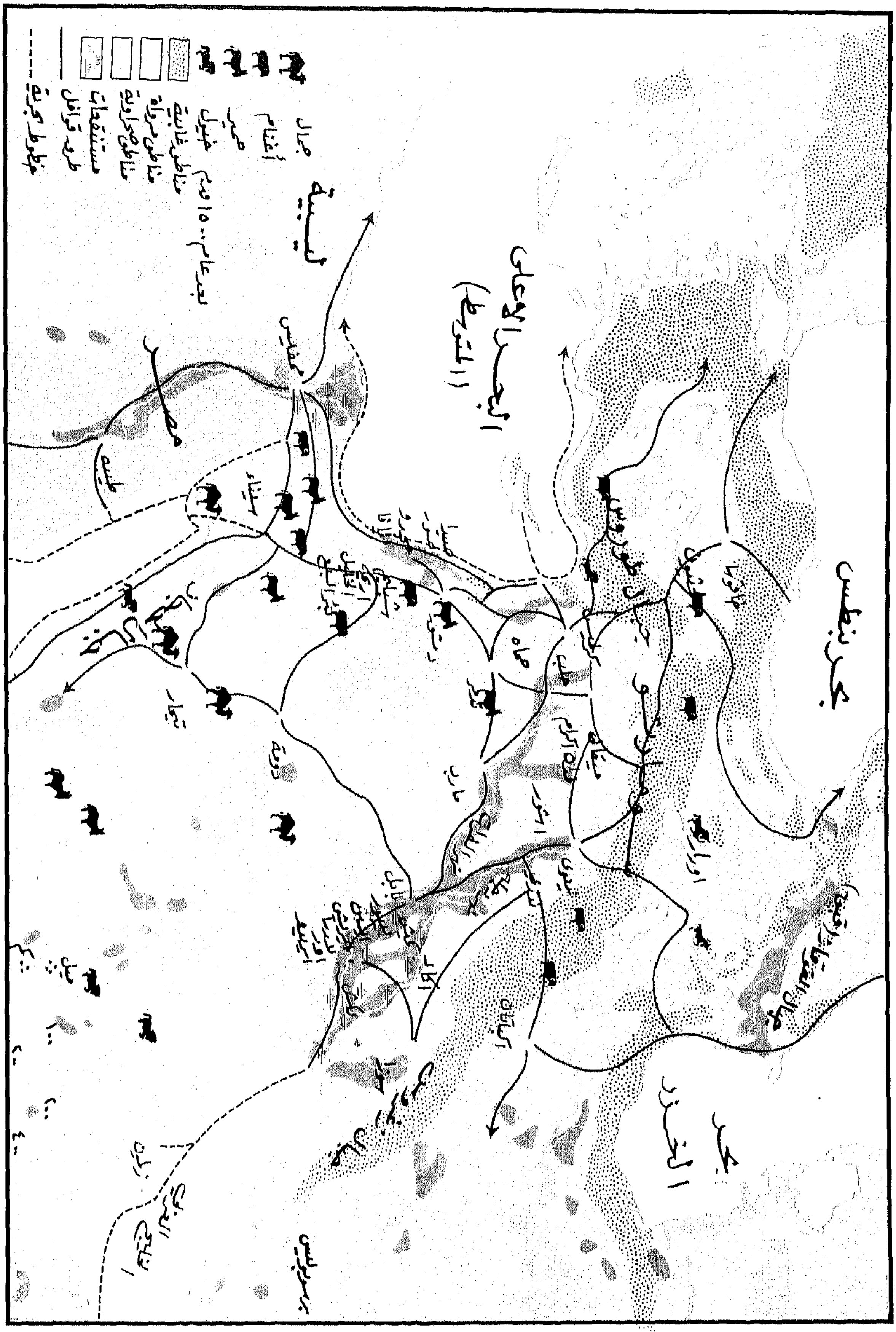
الفصل الثالث

الدين والحضارة

ديانة بلاد ما بين النهرين
مُساءلةُ المنهج

في بحث كتبه ‹ أ.ليو أوبنهايم› بعنوان "لماذا يتعذّر تدوين أصول ديانة بلاد ما بين النهرين"، يذهب المؤلف إلى القول إن المواد التي يقام عليها مثل هذا العمل ليست جليّة للفهم(١) .كما إن المكتشفات الأثرية قد تعرض أوصافاً غير دينية للمعابد والطقوس في بلاد ما بين النهرين، بينما يغيب عنّا بالضرورة معنى هذه الأبنية والطقوس(ص١٧٢-١٧٣) ولا يسع المرء قبول هذه الفرضية من دون التشكيك بعلم الحفريات بأسره وطريقته في إعادة تشكيل التاريخ القديم .فالصحيح اننا إذ نعالج أمور بَشَرٍ لم يعُد لهم وجود، علينا أن نستخلص ونستقرئ من القليل مما بين أيدينا من دليل مادي للوصول إلى أفكارهم الدينية ورؤيتهم، حيث أن هذه مسألة لا مفرّ منها.

لكننا إذ ندرس التاريخ لا نجد أنفسنا في وضع اليائس تبعاً لذلك .فإلى جانب المكتشفات الأثرية، ثمة نصوص تحدثنا عن الآلهة وأنشطتهم، وشرائعهم، وأوامرهم إلى البشر .ويوحي ‹أوبنهايم› أن هذه ذات طبيعة أدبية في الغالب، ويسأل سؤالاً – لا شك أن الإجابة عنه سلبية في ذهنه – « أي ضوء يُعقل أن تُلقيه مجموعة من النصوص ...على خليط محيّر مما اعتدنا أن نسمّيه "ديانة بلاد ما بين النهرين "؟ ...إلى أي مدى وإلى أية درجة يسعنا الاعتماد على ما توحي به إلينا مصادر مكتوبة عن ...استجابات فردية وجماعية نحو أشياء تُعدّ مقدّسة، ونحو حقائق وجودية مثل الموت والمرض وسوء الحظ ...ما الذي تعنيه الديانة عموماً » (ص ١٧٤-١٧٥) بوسع المرء تقدير ما تقوم عليه هذه الأسئلة الصريحة من حساسية .لكن الحقيقة التاريخية عن ديانة بلاد ما بين النهرين، على الرغم من ذلك، ما يزال بالامكان استقطارها من **ألوف** النصوص الأدبية والتاريخية والأسطورية، فضلاً عن القانونية .فالصفة الأدبية في نصّ لا تجرّده من قدرته على التعبير عن الأمل البشري أو الخوف أو الطموح، كما أنها لا تجعل منه بالضرورة تقريراً لا يوثق به عن مثل هذه المشاعر .والواقع أن الشعور الديني يميل دوماً نحو الصيغة الأدبية في التعبير، وتكاد تنال منه على الدوام طرق التعبير الوصفية أو السلوكية أو العلمية .والرفيع في الأدب يعبّر عن أعمق ما في الروح البشرية من مشاعر دينية .وماذا تكون الأسطورة إن لم تكن ذروة يلتقي فيها الدين بالصيغة الأدبية ؟



الخريطة ٨ الشرق الأدنى القديم – عامة.

وثمة أسباب وجيهة تفسّر الإحباط الذي يشعر به الباحث الحديث في ديانة بلاد ما بين النهرين. فإلى جانب التهديد الماثل دوماً في وجوب تصحيح فهم المواد، بسبب من الجهل بظلال المعاني في لغة غريبة، ثمة الخطر الدائم من فهم المواد الغريبة حسبما درج المرء عليه من مقولات، مما يؤدي إلى تشويه تلك المواد .ويجب توفّر شروط ثلاثة إذا أريد بلوغ فهم صحيح لمعتقد ما .وأول تلك الشروط "التوقّف "أي تعطيل أو تحييد جميع ما لدى الباحث من أصناف المقولات الدينية والأخلاقية والثقافية .فعلى المرء ألاّ يُنزل على المواد الدينية أية مقولة لا تصدر عنها، وأن يتجنّب الحكم على تلك المواد .كما يجب أن يخصص الجهد في المقام الأول نحو فهمها، لا للحكم، لها أو عليها. والشرط الثاني هو الانفتاح العاطفي، أو تقبّل ما تقرّره المواد موضوع البحث .فالمعطيات الدينية "مواد حيّة "يتم إدراكها عن طريق ما تفرضه على القدرات العاطفية لدى المتلقّي .ولا تتأتّى المعرفة بها إلا عن طريق التأمل بتلك الخبرة المفروضة .والمعطيات الدينية لا تفصح عن نفسها، شأن جميع الكائنات الحية؛ ولا تكشف عن مكنونها إلا لمستمعٍ متعاطف. والشرط الثالث هو الخبرة، أو الألفة السابقة مع المواد الدينية، وما يصحبها من مودّة من نوع ما تُسبغه القيم الدينية على رجال الدين .مثل هذه الخبرة تسهّل الانفتاح العاطفي وتكاد تكون دوماً شرطاً مسبقاً له .ويصدق هذا بشكل خاص إذا كانت الخبرة في حدود تراث ديني تتشابه نظرته إلى العالم وأخلاقيته مع ما في تلك المعطيات موضوع البحث. فالباحث العَلماني، مثلاً، قد تعلّم أن يحمي نفسه من جميع الدعوات الدينية مهما يكن مصدرها. ففي محيط يكون الدين فيه منفيّاً عن الحياة العامة، ومُبعداً إلى حيث تكون العلاقة الشخصية الخفيّة فيه مع ما يحسبه المرء الحقيقة القصوى، ينقسم وعيُ العَلماني إلى حقلين منفصلين .ففي الأول، توجد المعرفة والحقيقة النقدية، وفهم الثقافات، والإخلاص العلني للشعب والدولة وممارسة السلطة واكتساب الممتلكات والتمتع بالملذات والحياة .وفي الحقل الآخر، توجد معرفة غير نقدية، وحقيقة تزمّتٍ مذهبي، وإخلاص لا يكاد يرتفع عن الفرد، وإيمان انهزامي بعالم آخر، وعالم كابوسي من أرواح أثيرية ! فأنّى لمثل هذا الوعي أن يبدأ في فهم ديانة بلاد ما بين النهرين أو أية ديانة ساميّة، حيث يكون الله هو العلّة الحقيقية والغاية في كل شيء، وحيث يكون النشاط البشري – من ثقافي أو اجتماعي أو اقتصادي أو جسدي – دينياً صميماً، وحيث تكون الدولة والقانون والحرب والسلام والسياسة أسمى التعابير ذات العلاقة الدينية ؟ وكيف يتأتّى للعَلماني أن يبدأ في إدراك مغزى النصوص القانونية، والأخبار السياسية، أو القطع "الأدبية "التي تتغنى بمديح الربيع أو القمر ؟

لكن الأمر غير ذلك عند من يلبّي مطاليب الدراسة المقارنة .فوضعه لا يدعو إلى اليأس .فإذ يُعطّل «التوقُّف» أفكارَه الموروثة أو المكتسبة، يعينه ما لديه من انفتاح عاطفي وخبرة على تفهّم حدود المعاني فيما يوجد في بلاد ما بين النهرين من مواد قانونية أو سياسية أو أسطورية .وهذا بالضبط ما قدّمه لنا كثير من الباحثين البارزين .وغنيّ عن القول أن الانفتاح أمام الدليل الجديد، والتواضع في عرض

الفرضيات، والاستقامة الفكرية في استقصاء الدليل يجب أن تميز الجهد العلمي إذا أُريدَ له أن يكون ذا قيمة .ويعادل ذلك في الأهمية، في الدراسات الدينية، كما في أية دراسة أكاديمية أخرى، وجود خيال مبدع، وهو ضرورة مطلقة[٢].

الجوهر

يمكن القول إن خمسة مبادئ أساسية تكوّن الجوهر من الخبرة الدينية التي ميّزت بلاد ما بين النهرين طوال ثلاثة آلاف سنة من التاريخ .الأول، تصوّر الواقع على أنه يتكوّن في النهاية من نوعين من الكائنات المنفصلة وجودياً :نوع إلهي، مطلق، أزلي، مقدّس، خالق، وفوق كل شيء، آمر؛ ونوع مادي، بشري، مخلوق، متغيّر وسريع الزوال، خاضع للأوامر الإلهية .ويقول المبدأ الثاني إن مجال الإلهي يتّصل بمجال المخلوق في كون إرادة الأول فرض واجب على الآخر؛ وتُعرف هذه الإرادة عن طريق الحدس أو الوحي .ويرى المبدأ الثالث أن البشر لم يخلقوا عبثاً ولا من أجل ذواتهم، بل لخدمة خالقهم؛ وفحوى خدمتهم هو الطاعة وتنفيذ الأوامر الإلهية .ويقول المبدأ الرابع إن البشر إذ يكون في وسعهم حقاً مثل هذه الطاعة والإنجاز، واذ يكون فحوى الأمر هو تنفيذ ما يجب أن يكون، فانهم من أجل ذلك مسؤولون .ومن هنا فانهم يُثابون بالنجاح والسعادة إن هم أطاعوا، ويُعاقبون بالمعاناة والحرمان إن عصوا .ويقوم المبدأ الخامس على أن الخطة الإلهية تُعنى بعالم تعمل فيه البشرية عمل وحدة عضوية. لذا كان المجتمع، لا الفرد، هو الوحدة التي تكوّن الواقع .وهو هدف الفعل الكوني من لَدُن الإله، بحيث تكون خطوات المجتمع هي خطوات الكون، والعضوية في المجتمع والتعاون معه هما حدود معنى البشرية والأخلاق.

ويمكن تسمية المبدأ الأول باسم الازدواجية الوجودية .وقد حمى هذا المبدأ بلادَ ما بين النهرين من توحّد المجالين الأساسيّين، ولم يسمح قط بانصهارهما في كيان واحد .لكن أهل بلاد ما بين النهرين وجدوا طرائق للجمع بين العالمين معاً، وذلك بالمزاوجة بين فعل الإله وبين قوة أو ظاهرة طبيعية، مع الإبقاء على كيان الإله في حيّز "الآخر "تماماً، أو في الموقع الأسمى .وازدواجية الخالق والمخلوق ميّزت بلاد ما بين النهرين عن مصر القديمة، حيث كانت النظرة الأساس إلى الواقع على العكس من ذلك تماماً، أي القول بالطبيعة الواحدة[٣] . فهناك يكون الفرعون "بلحمه وعظمه "إلهاً؛ وقرص الشمس، بضوئه وحرارته، هو الإله <آتوم> ونصل العشب النامي من الأرض بعد الفيضان، بخضرته وطراوته، هو الإله <أوسيريس> . وكانت المنزلة الأولى للطبيعة التي تولّد في صورتها الإلهُ والنظامُ الإلهي، وكانا متعادلين معها وجودياً .وكان من شأن هذا المبدأ أن ارتفع بالمذهب الطبيعي فوق معناه المعتاد وحوّله إلى لاهوت.

وعلى النقيض من ذلك، كان سكّان بلاد ما بين النهرين يعتقدون أن <إنليل> هو إله العواصف؛ و<إنانّا> إلهة القصب أو القمر؛ لكنهم لم يُماثِلوا بين الإله وبين كهانته .فالعاصفة والقصبة والقمر لم تكن هي الآلهة المرتبطة بها .والآلهة لم تكن تختفي باختفاء تعبيراتها الطبيعية .فقد كانت قوى الطبيعة محض مؤشرات إلى وجود الآلهة ووسائل قوتها.

وتتعارض الازدواجية كذلك مع الديانة الهندية، حيث يكون المبدأ البرهمي بالاندماج من العمومية والإطلاق كما هو الحال في الديانة المصرية .ففي الحالين يفهم الواقع على أنه ذو طبيعة واحدة .ولكن في الهند تعطى الأسبقية للإلهي، لا للطبيعي، وينتج عن ذلك مبدأ أخلاقي هو النقيض التام لما يوجد في مصر .وكانت أسمى أمنيات الحياة الأخلاقية في مصر بلوغ الشبه بالطبيعة، وفعل "ما يأتي طبيعياً"، وتناغم الذات مع الطبيعة .بينما كان المثل الأعلى للحياة الأخلاقية في الهند انفصال النفس عن الطبيعة، والهروب من الحياة واندماج النفس في ذات ‹براهما›. وعلى النقيض من الاثنين، كانت بلاد ما بين النهرين تؤمن بمبدأ ازدواجي يقول إن الله وحده هو الإلهي، وإن المخلوقَ مخلوقٌ .وعلى الرغم من مغريات وضغوط كثيرة باتجاه التماثل بين الالهي والمخلوق، بقيت بلاد ما بين النهرين دائمة الفصل بين الاثنين.

وحسب نظرة سكان بلاد ما بين النهرين، لم يكن الفصل بين الخالق والمخلوق مما وضعه المبدأ الأول يؤدي إلى عزل العالمين عن بعضهما .فقد كان الإلهي عميق الصلة بالعالم الذي خلق .فإرادة الخالق هي ما يجب أن تكون عليه الخليقة؛ وأوامره هي ما يجب أن تفعله .وكان تصوّر هذه الإرادة أنها في اللبّ من الطبيعة، حيث يمكن إدراكها عن طريق الحدس أو تفسير النُذُر، أو عندما يكشفها الإلهي مباشرة في صورة قانون .وقد تمّ فعل الكشف هذا من جانب الله لكي يجعل إرادته معروفة ومطاعة .وتنفيذ إرادة الله من جانب الطبيعة ضروري؛ وهذه الضرورة هي بالضبط ما يجعل من الخليقة كوناً لا فوضى .وفي حالة الإنسان، يجب أن تتحقق الإرادة طواعية إذا أريد لمحتواها الأخلاقي أن يكتمل .من أجل هذه الغاية خُلق البشر، أي "ليخدموا الآلهة" (٤). فالله "قد خلق البشر لكي يحرِّروا" [الآلهة] من إعادة بناء العالم وجعله منتجاً، وهي مهمّة كان سكان بلاد ما بين النهرين يجدونها قد تحوّلت إلى الجنس البشري(٥). وغدا لزاماً على البشر أن يحمدوا الله دوماً (٦). و"يوفّروا [للآلهة] ما يحافظ عليها ... يتعهّدون أقداسها ...ويصنعون في الأرض شبيه ما صنع [الله]في السماء (٧)" فخدمة الله إذن كانت تعني تنفيذ توجيهاته كما يتلقّاها البشر عن طريق الوحي، وأن يفعلوا ذلك طواعية.

يشكّل هذا الإنجاز دوراً بالغ الأهمية للبشر في فعل الخليقة الإلهي هذا .والإنجاز ضروري للحفاظ على النظام الكوني الذي من دونه ينهار ذلك النظام. والبشر جسر كوني، تمرّ من خلاله الإرادة الإلهية اذا أُريد لها أن تتم، وهم المخلوقات الوحيدة التي يكون تحقيق الإرادة الإلهية لديها واعياً وطوعياً، وهو لذلك يرضي الإرادة الإلهية .وقَدَر البشر هو القَدَر الأعظم.

أما المبدأ الرابع الذي يكوّن جوهر ديانة بلاد ما بين النهرين فهو يؤكد على قدرة البشر على إدراك وفهم ما توحي به الإرادة الإلهية، وتنفيذها، وبلوغ ما ترمي إليه من أهداف وغايات .وبما أن هذه الأهداف والغايات معيارية وإلزامية ومرغوبة، وبما أن البشر قادرون على تحقيقها، فان ذلك يعني أن البشر مسؤولون .ويترتب على المسؤولية أن يُثاب البشر بالرفاه والسعادة لما يقدّمون من طاعة وخدمة، وأن يُعاقبوا لإهمالهم وخروجهم على الطاعة بالحرمان والعذاب، وتنظر الآلهة بعين الرضا إلى من أطاع،

وبعين السخط إلى من عصى .في صيغة سومرية عن الخليقة، بقيت موضع تكريم في بلاد ما بين النهرين إلى حدود عام ٨٠٠ ق.م.، عندما دُوِّنت على رقيم من الطين عثر عليه في أطلال آشور، يهتف الشاعر بكلمات الله منشداً:

لنخلُق الجنسَ البشري .ولتكن خدمةُ الآلهة نصيبهم على مدى الأزمان. ليُعنَوا بخندق الحدود، لتوضَع المجرفة والسلّة بأيديهم ... ليَسْقُوا أقاليم الأرض الأربعة، ليزرعوا النباتات بوفرة ...ليملأوا مخازن الغِلال ...ليزيدوا الخيرات في الأرض ...ليحتفلوا بأعياد الآلهة ... ليكاثروا الثيران والأغنام والمواشي والأسماك والطيور... [هكذا الله] قدّر لهم أقداراً عظاماً(٨) .

والمبدأ الخامس، والأخير؛ يتعلّق بالنظام الاجتماعي، ويلخّص النظرة إلى العالم عند أهل بلاد ما بين النهرين .والنظام الاجتماعي هو التصنيف المطلق الذي يحكم النظرة إلى العالم .فعلى نقيض الأمر في مصر، حيث تعرض الطبيعة انتظاماً دائماً، وهي بنّاءة حتماً، حتى في حالة هياجها (فيضان النيل السنوي، الشمس اللاهبة يومياً) تعرض الطبيعة في بلاد ما بين النهرين إرادة مزاجية غير منضبطة – عاصفة المطر والعاصفة الرملية – التي تكون مدمّرة دائماً .ويضطر الناس دوماً إلى التجمّع والانتظام ليحدّدوا لكل مواطن على امتداد النهر وظائف معيّنة من الحفاظ على الريّ والقنوات وضفافها، وحواجز المياه وبوّاباتها، لجعل الزراعة ممكنة .وعليهم أن يبادروا لإصلاح ما أفسدته العاصفة .وبغير ذلك لا تكون زراعة، ويغدو أي تجمّع من أجل الحياة مستحيلاً .إن هذا الانضباط الذي يفرضه المرء على نفسه هو الذي يَجعل منه مواطناً وعضواً في نظام اجتماعي .والمجتمع نمط من الحياة يوجد فيه من يحكم، كما يوجد آخرون يتجرّدون، راضين، لتحقيق هدف مشترك .والنظام الاجتماعي ضروري للازدهار، بل للحياة نفسها، إلى درجة أن إنسان ما بين النهرين كان يراه قديماً قِدَمَ الخليقة، كما كان يرى نفسه والربوبية معاً خاضعين لذلك النظام .وقد كان يعزو الفضل إلى المجتمع المنظم – الدولة – في جميع ما خَطَتْه الحضارة البشرية من خطوات وما أنجزته من تقدم في ذلك الحين مثل :اختراع الكتابة، وإقامة ملاذات « الزقّورات » حيث يخزن الطعام ويوزّع، وبناء المدن الكبيرة، وتنظيم التقويم والاحتفالات ونجاح الزراعة على نطاق واسع يمكّنها من إطعام أعداد كبيرة من سكان المدن .وكان سكان بلاد ما بين النهرين يرون أن الناس من دون دولة منظمة "أشبه بالأغنام من دون راعٍ" (٩) . وقد كانت صورة النظام الاجتماعي المثالي هي التي حرّكت شعوب الصحراء ودفعت بهم للهجرة إلى "أطراف العالم الأربعة "ليؤسسوا فيها "طريقة حياة "يسود فيها العدل والازدهار، ويستطيع الناس فيها أن يحيَوا حياة سعيدة.

التجلّي

الآلهة :عرف سكان بلاد ما بين النهرين آلهة عديدة .وكان أعلاهم شأناً ‹ آنو› إله السماء الذي كانت سلطته معنوية لكنها سامية، إذ لم يكن لأي كائن، إلهي أو غيره، أن يسائله فيها .وكان يعتقد أن ‹آنو › قد ولد من ‹أنشار› و ‹كيشار› وهما من

نسل 〈آپسو〉 إله المياه العذبة و 〈تِهامات〉 إلهة المياه المالحة .وكان نسبه الإلهي رفيعاً، مثلما كانت منزلته في مراتب السلطة .وكان 〈آنو〉، مثل السماء التي هي صورته، موضع رهبة وعجب كبيرين، يفرض طاعته بمحض حضوره .وفي نهاية المطاف، كانت كل سلطة تصدر عنه، سواء كانت سلطة رب الأسرة، أو سلطة حاكم الدولة .وكان الخضوع له يعني الخضوع لما "يجب أن يكون "وبأوسع معنى؛ ويشمل ذلك جميع القوانين والعادات والحكمة. وكان الاعتراف والقبول به أول ما يُطلب من البشرية، وهو ما يؤدي إلى انسجام الفرد مع واقعٍ آمرٍ أخير .ولم يكن البشر وحدهم ينحنون أمام 〈آنو〉 بل كل ما هو كائن كذلك :جميع طيور السماء وزواحف الأرض وأسماك المياه وعناصر الطبيعة والجبال والأنهار والأشجار– بل الآلهة نفسها كانت تعترف به دوماً .وكان الخضوع له طوعاً في حالة البشر، وضرورةً في حالة الطبيعة.

ما قضيتَ به يتحقق !وما ينطق به الأمير أو السيد [ليس سوى]ما أمرتَ و[الذي] أنت راضٍ عنه .يا 〈آنو〉 أمرك العظيم له الأسبقية، فمن يقدر أن يقول لا [في وجهه]؟ يا والد الآلهة، مشيئتك دعائم الأرض والسماء، وأي إله يقدر أن يتجرأ [عليها]؟(١٠)

لكن الكون كان يحتاج إلى حاكم قوي يديره، إلى جانب سلطة 〈آنو〉 ذات العظمة والرفعة .ومن المؤسف ألاّ ينصت البشر جميعهم إلى صوت السلطة المعنوية، بل إن بعضهم يتحدّاها بشكل صريح .فعلى ما يَسِمُ الإنسان من عظمة وهو يخضع طواعية إلى 〈آنو〉، فهو قد ينحدر في عصيانه إلى ما دون مستوى الحيوانات والأشجار، التي تقدم الولاء له غريزياً .ثم إن العالم ليس أُلْهية ولا عبثاً، بل هو مسرح يجب أن تتحقق فيه إرادة 〈آنو〉 . لذا لا يمكن الاستغناء عن الحاجة إلى سلطة قوية تنقضّ على المقصّرين والمتمرّدين وترغمهم على الالتزام بقوانين السماء .وكان أهل بلاد ما بين النهرين يعتقدون أن هذه السلطة بيد〈إنليل〉 إله العواصف، الذي يستطيع اجتراح القوة الضرورية لإرغام الكائنات على الطاعة. وكان 〈إنليل〉 في الأصل الهاً سومرياً تبنّى الأكديون والعموريون هويّته واسمه .ثم اتخذ الآشوريون ذلك الإله السومري–البابلي وأسندوا صفاته ووظائفه إلى إلههم آشور.

إن الربط بين 〈آنو〉 وبين السماء يعبّر عن عجب الانسان الشديد تجاه القبّة السماوية في الأعالي، وهي أوضح صور اللانهاية، وموضع الحدس المتسامي .كما أن الربط بين 〈إنليل〉 وبين العاصفة قد تولّد من رعب سكان بلاد ما بين النهرين تجاه ما في العاصفة المفاجئة من قوة مدمّرة .كما كانت الكارثة الطبيعية مثل غزوة عدوّ شرس، تعدّ صورة من سوط 〈إنليل〉 يرفعه بوجه من تسبّب بظلم أو طغيان أو فوضى في المجتمع .وإذ كانت سلطة 〈آنو〉 مسؤولة عن النظام الاجتماعي، كانت سلطة 〈إنليل〉 تفسّر وجود سلطة الإرغام في الدولة .فمن دون الأولى، يغدو النظام الاجتماعي خلواً من القيم أو السلطة المعنوية؛ ومن دون الثانية يبقى ذلك النظام حلماً طوباوياً لا يقوى على الدخول في مجرى التاريخ .لكن الاثنين معاً يكملان بعضهما، ويشكّلان إطار النظام والقوة الضروري لمجتمع يريد صنع التاريخ.

وثمة ثالث ورابع بين الآلهة الأكثر أهمية، هما ‹كي› و‹إيا› (ويدعى ‹إنكي› أيضاً). ترتبط ‹كي› بالأرض، وتتمثل بصورة خصوبتها السلبية. وهي أم جميع المواليد الجُدد، وباعثة جميع الأشياء الحيّة. وبصفتها ‹ نمّا› كانت "مليكة الآلهة" و "السيدة التي تقضي ...في السماء والأرض." أما ‹إيا› أو ‹إنكي› فقد كان يرتبط بالمياه العذبة، ومنها ارتباطه بقوة الخلق التي تبعث في الأرض الازدهار والغلال. ومثلما يتلوّى الماء في مسراه حتى يصل مبتغاه دوماً، مهما تكن العوائق في سبيله، فقد كان ‹إيا› يُعدُّ صورة الذكاء والحكمة والمعرفة معاً. لذلك أصبح ‹إيا› إله الحِرَفيّ والمهندس والفلاح، والمستشار الحكيم. وقد كانت الأرض، بل الخليقة أجمع، كما كان يرى أهل بلاد ما بين النهرين، هي الأساس المادي لكل حياة وفعل وتاريخ. فالأرض خصيبة، ليّنة، قادرة على تلقّي المخصّبات، وانتاج كل ما تريد قوى الخلق منها أن تنتجه. وهي تضم في اللبّ منها أنماطاً وقوانين لا تخفى على الذكي والمبدع ليضعها في مجال الإنتاج. وذلك أيضاً غرض البشر جميعاً: أن يفهموا قوانين الطبيعة، ويوجّهوا عمليات الطبيعة بشكل إبداعي لكي تلبّي حاجات البشر. والأرض ملأى بالإمكانات التي تنتظر الفاعل المبدع ليدخلها حيّز التنفيذ.

وكان الأعضاء الآخرون في مجمع آلهة بلاد ما بين النهرين يستجيبون بشكل أكثر مباشرة إلى حاجة الإنسان لتفسير بدايات التكوين (فقد خلق الإله ‹إنليل› القمر، و ‹ننليل› النجوم؛ و ‹كنگو› الإنسان؛ و ‹ننسار› النباتات؛ و ‹ أتّو› القماش والحياكة؛ و‹ننما› كان إله المعوقين). كما كان آلهة آخرون يفسّرون الظواهر الطبيعية والاجتماعية (‹آپسو› إله المياه العذبة، و ‹ تِهامات› إلهة المياه المالحة، وابنهما ‹مَمّو› إله الغيوم والضباب، و‹دمّوزي› إله الرعاة، و‹إنكيمدو› إله الفلاحين). لكن الأكثر أهمية هو مجمع الآلهة "البدئي" وتنصيب ‹مردوخ› ملكاً على الآلهة لتفسير النظام الاجتماعي والدولة.

النظام الكوني: إن المعيار، أو الواقع الأساس، الذي تُدرَك الحقيقة جميعاً من خلاله هو النظام الاجتماعي. وهو نظام إرادات، حيث تنصاع فيه إرادات الكائنات أو رغباتهم لجعل الحياة والسعادة متاحة للجميع. فقبل ظهور النظام الاجتماعي كانت الحياة مستحيلة، ومثلها الحقيقة والمعرفة والحضارة. وقد ظهر جميع ذلك للوجود دفعة واحدة عندما اتفق الآلهة والبشر، أو الآلهة، على التنازل عن إرادتهم الفردية والخضوع لسلطة واحدة لتنظيم أنشطتهم من أجل إنتاج الحياة والحضارة. وهذه اللحظة الأعظم في التاريخ البشري قد غدت، في ذهن يخلق الأساطير، لحظة ولادة النظام الكوني. وقبل هذا الوقت، كانت الفوضى تسود في السماء والأرض، وكانت الحياة مستحيلة. والله نفسه، بوصفه مقصد المعرفة البشرية، كان مفهوماً مقدساً، لكنه غامض. ولكن بعد أن أقيم النظام الكوني، مع صورة تطابقه على الأرض، برزت شخصية المعبود الإلهية واضحة جليّة.

ثم نشأت خصومة بين الآلهة وأبنائهم، قُتل على إثرها ‹آپسو› والد الآلهة. وسعت زوجته ‹تهامات› للانتقام له، فشاعت الفوضى في مجمع الآلهة كله. وكانت ‹تهامات› من القوة بحيث لم

يقدر أحد على إخضاعها .وأحاط الخطر بالمملكة الإلهية جميعاً وسادت الفوضى .وقام جدّ الآلهة بدعوة جميع أعضاء المملكة الإلهية لعقد اجتماع قرّروا فيه إرسال ‹مردوخ›أصغر أبناء ‹إيا› لمواجهة ‹تهامات› . لكن ‹مردوخ› تردّد في الأمر، طالباً سلطة مطلقة على الأشياء جميعاً .ووافق الآلهة على منحه ما يريد .وقبل ‹مردوخ› ذلك التكليف، ونازل ‹تهامات› وقتلها، وأقام النظام، ووضع حداً للفوضى .وعاد الآلهة إلى مواقعهم، وغدا ‹مردوخ› الحاكم المطلق والقاضي في شؤون العالم .ثم خلق الإنسان ليخدم في قصره كيما يدوم النظام ويستقر السلام الإلهي في كل مكان .وإذ كان ‹مردوخ› سلطاناً مطلقاً، كان البشر يتخذون مواقعهم في الخدمة والزراعة والصناعة والثقافة والحضارة؛ وكان الآلهة يتلقّون تلك الخدمة من البشر تحت عين ‹مردوخ › الساهرة، الحريصة، الرحيمة، العادلة أبداً.

إن العناصر الدرامية في هذه الحكاية قد خلقها ذهن يصنع الأساطير ولا يستطيع فهم الأمور الماوراطبيعية إلا إذا كانت مترابطة بشكل عفوي، واتخذت صورة بشرية بالغة البروز .أما نحن، فعلينا أن نسقط من حسابنا هذه العناصر الدرامية والأسطورية .فمفهوم سكان بلاد ما بين النهرين عن الله والإنسان والتاريخ والعلاقة المتبادلة بينهم جميعاً تشكّل الدرس الذي يجب أن نستخلصه من بلاد ما بين النهرين القديمة.

كان من شأن التحوّل من الفوضى إلى الكون أن حَمَل معه إلى العالم كثيراً من التغيّرات المهمة .كان أوّلها وأهمها شأناً بروز ‹مردوخ› ملكاً وحيداً، أي تحوّله من إله بين آلهة غيره إلى الإله الواحد الأحد.

وكان السومريون قد أقاموا دويلات مدن لكل واحدة منها إله يحميها .ولئن كان لكل جماعة إله يختصّها، كان لا بد أن يكون لجماعات أخرى آلهة تختصّها كذلك .وهكذا أصبح تعدّد الآلهة أمراً لا مفرّ منه .وكان لوصول المهاجرين من الصحراء إلى الساحة للمرة الأولى أثر في قيام دولة من "أطراف العالم الأربعة "تحت حكم مليك واحد .وصارت الدولة العالمية تُرى صورة عن الدولة الكونية التي هي المثل الأعلى القياسي والأسبق .فغدا لزاماً على تعدّد الآلهة في النظام الكوني أن يفسح المجال لوحدانية الإله، وحدة المعبود .ولا يمكن إلا لإله واحد دون غيره أن يكون الله؛ لذا توجّب إعفاء الآلهة الأخرى ونزع مراتبها "وتعيينها في وظائفها الأدنى ."وكان ارتقاء ‹سرگون› ملكاً على سومر وأكد تكملةً لارتقاء ‹مردوخ› بصفة الإله المهيمن على الآلهة جميعاً.

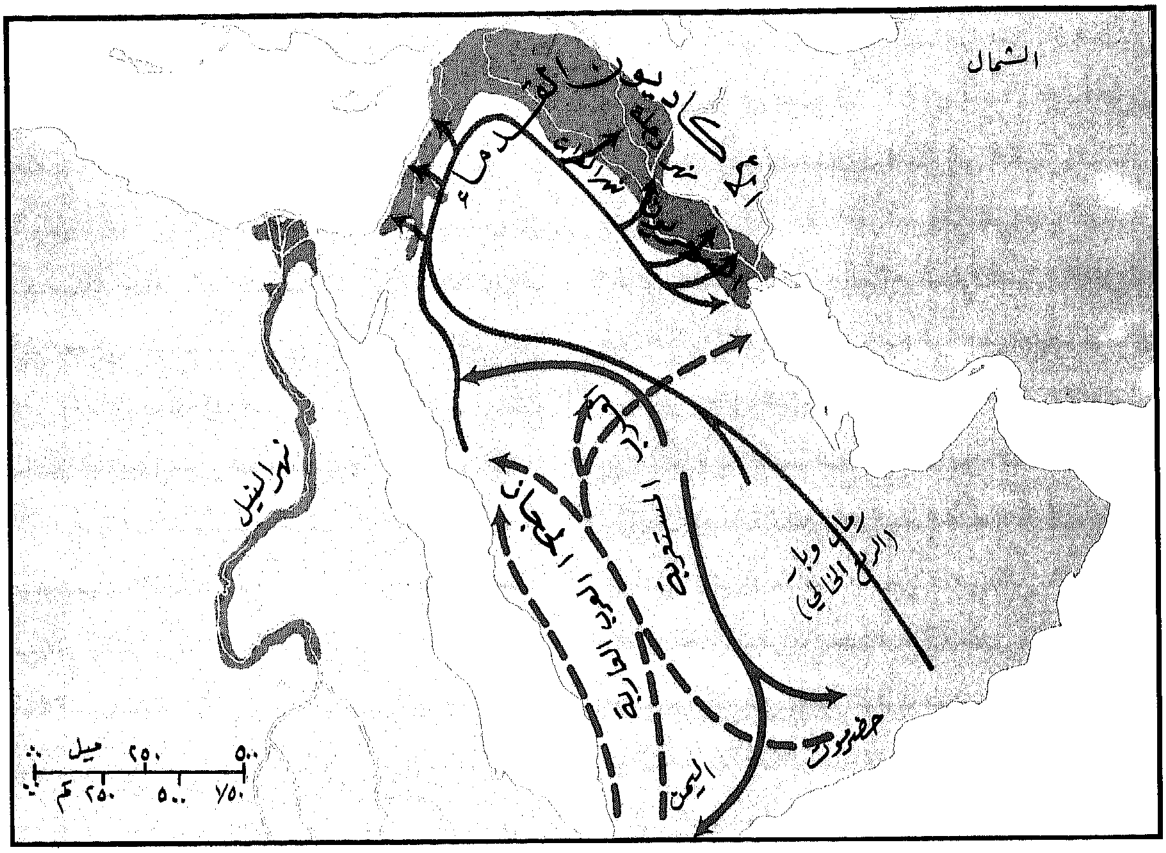
كان ‹مردوخ› يتمتع بمنزلة فريدة متميّزة حتى قبل تنصيبه في مركزه الأسمى .فقد كان "الأحكم بين الحكماء"، و "الإله "دون غيره، ويفوق جميع الآلهة الأخرى في كل شيء(١١). لكنه لم يكن مستعداً لإنقاذ الآلهة من الدمار حتى تؤول إليه وحده القوة جميعاً .واضطر الآلهة للموافقة على ذلك، فغدا أمر ‹مردوخ› الأقوى والأعلى سلطة؛ وغدا قضاؤه وحده هو الذي "يُعزّ ويُذلّ وسلطانه وحده المهيمن على الكون بأسره" (١٢) وتبع ذلك نظام وأمن .وعيّن ‹مردوخ› مختلف "المراتب للآلهة"، وحدّد السنة وعيّن أقسامها .وجعل القمر "يرسل نوره"، وعيّن الشهور وأيامها، وخلق الإنسان ووجّهه للخدمة(١٣) . ثم أسس بابل، كما أسّس

‹إنليل› من قبله ‹أگاد› لتكون مقدساً له وعاصمة للدولة العالمية .وصار ‹مردوخ› يتمتع بالسيادة على كل شيء بما في ذلك الآلهة .وقد "تصرّف في جميع المقدّرات "و "مارس الرعاية على جميع الجنس البشري "الذين علّمهم "أن يخشوه "وأن يصنعوا في الأرض "شبيه ما صنع في السماء ."أما الآلهة الآخرون، فعليهم من الآن أن ينادوا به "الإله ربّهم" وأن "يدعوه بأسمائه الخمسين "وأن "يرتعشوا ... عند ذكر اسمه "وأن لا يضيئوا إلاّ بنوره، وأن يعترفوا به الأوحد الذي "أعادهم إلى الحياة"، هو "خالق الحبوب والبقول"، الذي "يجعل العشب الأخضر ينمو"، و "الذي يروي الحقول"، وهو الذي "يقضي ...بالخلق والدمار والرحمة "وأخيراً، هو الإله "الذي لا إله سواه يعرف الزمن المحدّد"، هو الرب الذي "خلق مجموعات البشر الأربع [أكد، وعيلام، وسوبارتو، وعمورّو] "(١٤).

وهكذا، وتحت تأثير من مهاجري الصحراء، نجد ذهن انسان بلاد ما بين النهرين يرتفع إلى مفهوم التوحيد في الألوهية وإلى نظرة موحّدة تجاه الجنس البشري .ولم يكن ذلك الذهن مختلفاً عن ذهن المهاجر، لكنه وجد نفسه في سياق جديد من الزراعة والصناعة والتفاعل مع بشر آخرين .ولم يكن بوسع انسان بلاد ما بين النهرين أن يتلو قصيدة الخليقة «اينوما ايليش» أو يستمع إليها دون أن يتصوّر‹مردوخ› فريداً مطلقاً، لا يشبه غيره من الآلهة .كما كان الآلهة يدينون بحياتهم ومنزلتهم وقوتهم ومصائرهم إليه وحده .فقد كان يحكم وهم لا يحكمون .ومن الواضح أنهم كانوا الأشباه الكونيين للسادة الإقطاعيين في الأرض .ومثلما كان أولئك متّصلين بالإله الأسمى دون أن يكون بينهم إله مثله، فهؤلاء نبلاء دونما ملك بينهم ‹مردوخ› وحده، بوصفه الإله الواحد الأحد كان يستحق الحمد والعبادة من جانب البشر جميعاً ومن جانب الآلهة أنفسهم .ولا شك أن هذا توحيد؛ لكنه مختلط وغائم ومشوب بالشِّرك، أو ربط كائنات أخرى مع الخالق الصمد .ولكن هذا الشِّرك في بلاد ما بين النهرين يتضاءل مغزاه بفضل تفرّد الخالق القابض على مقاليد القدر، وهو ما لا يشبه وضع أشباه الآلهة في بلاد العرب قبل الإسلام، وهو ما سننظر فيه بعد حين .وقد ارتفع ذهن إنسان بلاد ما بين النهرين إلى مفهوم الباري المتسامي، ولو أن ذلك الذهن بقي محصوراً في صورة التجسّد البشري. في قصيدة «إينوما إيليش» يوصف ‹مردوخ› بما يناقض الأوصاف المعروفة " :يساوي الآلهة ضعفين ...بعيدة عن الإدراك أعضاؤه ...ليست في حدود الفهم البشري ...أربعاً كانت عيونه وأربعاً آذانه ... ليرى ويسمع كل شيء ...تشبُّ النار عندما تتحرك شفتاه ."ومن الواضح أنه في غياب مفهوم السمو البالغ التجريد، اقتنع ذهن إنسان ما بين النهرين بوصف الله بعبارات مستقاة من الخبرة البشرية، لكنه حوّرها بشكل تنتفي معه طبيعتها التجريبية. فعبارة "لا يشبه "أشياء الطبيعة أوالخليقة عندهم تعادل ما نعنيه اليوم بعبارة "الآخر تماماً."

ديانة بلاد ما بين النهرين في شبه جزيرة العرب

بعد صعود نجم ‹سَيروس› وإمبراطوريته الفارسية، أصبحت بلاد ما بين النهرين جزءاً من تلك الإمبراطورية وتأثرت بديانتها .فقد ساهمت



الخريطة ٩ الألف الرابع قبل ق.م: تغلغل الأكديين في الهلال الخصيب

العرب العاربة
العرب المستعربة
الأكديون السالفون
المناطق الخصبة

الزرادشتية بأفكار عن العالم الآخر والملائكة والمخلّص، وهي أفكار تغلغلت إلى الديانة اليهودية ومنها إلى المسيحية ولم تتأثر بها حضارة بلاد ما بين النهرين إلا قليلاً، لأن بلاد فارس ذاتها كانت تحت تأثير بلاد ما بين النهرين طوال ألفي عام. ففي تاريخ مبكّر جداً، كان الفرس قد تبنّوا الخط المسماري. فعلاقة البلدين مع بعضهما طوال قرون الحروب والاحتلال والارتباط بين الدولتين قد أدخلت بلاد فارس في مثاقفة مع بلاد ما بين النهرين وقلّلت من اختلافاتهما الحضارية. وبعد ذلك اتخذ الفرس الخط ‹البهلوي› أو‹الآفستاني› وكانت الآرامية والبهلوية القديمة تستعيران من بعضهما كثيراً. وعندما غدت بلاد ما بين النهرين جزءاً من إمبراطورية ‹سَيروس› وقع التأثير الفارسي في المجال الديني بالدرجة الأولى، حيث أن المجالات الأخرى من الحياة البشرية قد عرفت كل ما أمكن من التأثير المتبادل.

لكن العنصر الفارسي الجديد في ديانة بلاد ما بين النهرين لم يكن مقنعاً لأهل شبه جزيرة العرب،

الذين استمروا على ما ألفوا من أشكال ديانة الشِّرك القديمة في بلاد ما بين النهرين .ولم يستجب العرب للأفكار عن العالم الآخر وعن الخلاص، إذ وجدوا في الأولى نوعاً من الغيبيات، وفي الثانية تعبيراً عن العقم في حاضر الزمان والمكان .وبقي الشِّرك هو القاعدة في بلاد العرب .لكن صوتاً من الداخل أبقى على رؤية إبراهيم .فإبراهيم العموري من أور في بلاد ما بين النهرين قد وطّن هاجر زوجته الثانية وابنه الأكبر اسماعيل في غرب بلاد العرب .وقد استودعهما العقيدة الجديدة التي اضطُهد من أجلها في أور حتى دفعته إلى الهجرة .وكانت هذه رؤية الله التوحيدية والرؤية الأخلاقية العالمية نحو البشرية، ومع أنها كانت رؤية ضعيفة، فان تلك الرؤية الإبراهيمية قد حافظت على نفسها وسط بلاد مشركة، وبقيت تنتظر قدوم الأنبياء ليدافعوا عنها ويدعوا لها من جديد.

اليهودية

الجوهر

كان جوهر الخبرة الدينية عند اليهود نفس ما كان لدى القبائل العمورية، وهم إحدى تلك القبائل، كما كانت شريعة حمّورابي خير ما يمثل تلك الخبرة. لكن تلك الخبرة تأثرت باكتشاف التوحيد المتسامي. فلقد وصل العموريون إلى بلاد ما بين النهرين يحملون مفهوم توحيد متطوّر شكّل أساساً لمطلبهم في وجود حكومة واحدة تشمل "أطراف العالم الأربعة"، تكون فيها المواطنة بالتساوي حقاً لجميع البشر في ظل القانون الإلهي الذي شرّعه حمّورابي، ملك الدولة العالمية .ولكن، كما مرّ بنا، كان مفهوم التوحيد هذا قد شابه الشِّرك (أي إشراك آلهة أخرى مع الله) . وقد اهتدى إبراهيم إلى القول إن كان <مردوخ> هو الله حقاً، فهو ليس في عوزٍ إلى آلهة أخرى .فالله لا يحتاج إلى أعوان في عملية الخلق أو في حكم الكون .لذا كان <شَماش> بوصفه إله الشمس، و < إنليل> بوصفه إله العواصف، و<إنانّا> بوصفها إلهة القمر ليسوا بآلهة بل أشياء من صنع الخيال .وبما أن الله هو الله حقاً، فان البشر لا يدينون بشيء للآلهة الأدنى بما في ذلك العبادة. وكان ذلك أكثر مما يستطيع العموريّون فهمه أو القبول به في ذلك الوقت، وهم قوم إبراهيم، فحكموا عليه بالموت .عند ذلك تولّى إبراهيم أمر عشيرته ورحل بهم عن أور .فتوجهوا في طريق هجرتهم إلى الصحراء العربية، ليحلّوا في إقليم آخر ويواجهوا مصيراً آخر.

إن هذا الاغتراب عن جماع الرأي العموري وطّد سلطة العموريين على الهلال الخصيب كله في القرن التاسع عشر ق.م .وأرغم العبرانيين أن ينأوا بأنفسهم عن جميع سكان المنطقة، فشرعوا في إعادة وصف أنفسهم في حدود اكتشاف التوحيد العظيم، فقالوا إنهم قوم يعبدون الله وحده ولا أحد سواه .لقد استولى على وعيهم توحيد مطلق مُتسامٍ، وأعدّهم لقبول المتاعب والصعاب في سبيل فكرة عظيمة وقضية نبيلة .ويقتضي وجود الله في ديانة التوحيد رفض جميع الآلهة الأخرى؛ والتوجّه بالعبادة له وحده .وقد ألزم هذا الأمر أتباع التوحيد أن يدعوا الناس الآخرين إلى الله، وأن يعملوا "معهم "بكل ما لديهم من تعاطف وإقناع لكسب المهتدين، إذ

يستحيل بلوغ التوحيد من دون دعوة عالمية، ومن دون التقارب مع أتباع المذاهب الأخرى.

ولكن، بدلاً من تدعيم جماع الرأي العموري بالرؤية الإبراهيمية عن طريق تنقية التوحيد في بلاد ما بين النهرين مما فيه من شرك، كان اعتقاد العبرانيين بأفضليتهم قد فرض عليهم ابتعاداً فعلياً .فالميثاق مع الله غدا ميثاقاً "جسدياً "مما جعل العبراني يحسب نفسه مختلفاً جسدياً عن بقية البشر .وبعد جيلين من الزمان غدا هذا النأي المبالغ فيه مفسدة للرؤية الأصلية التي كانت سبب نشأته .فقد تحولت خبرة العبرانيين الدينية من الله المتفرّد في سموّه كما علّم إبراهيم، إلى عبادة إله واحد بوجود غيره، كما فعل الآباء التوراتيون .وكان إله الآباء "يخصّهم" وحدهم، بينما كان بوسع الشعوب الأخرى أن تتخذ لها آلهة تخصّها – وقد فعلت – وما ذلك إلا تعدّد الآلهة الذي عرف قبل عهد ‹سرگون› في دويلات المدن في بلاد ما بين النهرين .وهكذا رفض العبرانيون التجانس مع أيَّة قبيلة أو عشيرة جاءوا للعيش بين ظهرانيها، كما رفضتهم تلك القبائل بدورها .والواقع أن العبرانيين رفضوا عرضاً من مضيفيهم من غير العبرانيين "أن يقيموا بالبلد ... فنتّخذ بناتهم أزواجاً ونُعطيهم بناتنا ...ونصير شعباً واحداً يختتن كل رجل منا كما هم مُختتنون" وأن يعتنقوا الديانة العبرية(١٥) .

في ‹ پادّان – آرام› وحرّان وشكيم وإيدوم وبيت إيل وحبرون [الخليل] اضطر العبرانيون إلى الهرب مرات عديدة، كما يذكر محرّر التوراة على لسان يعقوب وهو يخاطب إبنيه " :قد أشقيتماني وأخبثتما ريحي عند أهل الأرض والكنعانيين والفريزيين وأنا في نفر معدود فيجتمعون عليّ ويقتلونني فأهلك أنا وبيتي(١٦) ."

إن شعور العبرانيين بالاختلاف، الذي بدأ بتمييز الذات بسبب الرؤية الأعلى حول السموّ الإلهي، قد اندفع في التطرّف حتى أدّى بالتوحيد المتسامي أن ينزل إلى عبادة إله واحد بين آخرين، ودفع بالعبرانيين في طريق التعصّب العرقي.

إن جوهر الخبرة الدينية عند العبرانيين، وخَلَفهم من اليهود، قد بقي على حاله منذ عهد الآباء التوراتيين .فقد كان ينطوي على النظرة الإبراهيمية بما تحمله من سموّ وأخلاق كونيّة التوجّه، إلى جانب خصوصية التعصّب العرقي والشعور بالنأي .وكانت النظرتان في حالة توتّر دائم، إذ كانت الواحدة تفرض سلطانها على الأخرى طوال العصور لكنها لا تنجح أبداً في القضاء عليها .ويخبرنا التاريخ أن خصوصية التعصّب العرقي كانت في أغلب الأحوال هي المسيطرة؛ وبهذا المعنى كانت تؤثر سلباً على رؤية السموّ الإلهي.

التجلّي

الفترة الأبوية :لا يُعرف سوى القليل عن حياة العبرانيين الدينية خلال العصر الأبوي، باستثناء ما تركه نأيهم بأنفسهم عن مجتمع الشرق الأدنى القديم جميعه من أثر سلبي على مفهوم الألوهة عندهم .فقد كان تعلّقهم أولاً بالله الواحد مما جعلهم يحسبون الله "أباً "لهم، يعود إليهم كما يعودون كلياً إليه .وثمة أدلّة كافية على ذلك في تعدّد ورود تسميات مثل " :إله آبائنا"، " إله أجدادنا"، "إله إبراهيم"، "إله يعقوب "وهكذا؛

وفي إشارتهم إلى أنفسهم بصفة "أولاد الله." وهكذا اتخذت هذه العلاقة الفريدة الشديدة الخصوصية مع الله طابعاً إنسانياً .وغدا التشبيه – لو أنه بدأ حقاً في صيغة تشبيه – يُفهم بمعناه الحرفي. ومن المؤكد أن مثل هذا الفهم الحرفي بوسعه أن يحمل الذهن على الظن بأن الآخرين لهم آلهة أخرى، وبالتالي يفترض أن "إلهنا "واحد بين كثيرين .ولا شك أن "إلهنا "يظل من القوة بحيث يدافع عنا ضد أعدائنا؛ لكن هذا لا يناقض القول بوجود آلهة أخرى .ثم يبدأ الذهن بالتدريج في تقبّل وجود آلهة أخرى، ويحسب وجودهم وحمايتهم للآخرين مسألة مشروعة .ولا بد أن يكون هذا التطور سبباً في وجود صيغة الجمع "إيلوهيم" [الآلهة] على صفحات التوراة جميعاً. ويعترف الباحثون في التوراة أن استعمال كلمة "إيلوهيم "بدل كلمة "الله "تمثل اتجاهاً داخل التراث الديني العبري، اندمج في الذهن العبري مع الاتجاه "اليّهْوي "في تكوين التوراة .ولم يستطع "إصلاح التثنية "في القرن السابع ق.م .ولا إعادة تحرير الكتاب المقدس على أيدي القسس من إزالة ذلك المصطلح، أو الفكرة المتصلة به، من التراث الديني .ونجد نسبة استعمال "إيلوهيم "في التوراة بالقياس إلى الاسم الثلاثي "يهوه "هي كنسبة ٢,٢٢٢ إلى ٣٩٨ . والحقيقة أن اليهودي إذا قرأ التوراة بالعبرية ومرّ بذلك الاسم الثلاثي فانه يقرأ "إيلوهيم ."وكان هذا لم يكن كافياً، إذ نجد التوراة تؤكد أن "بني الله "رأوا "بنات الناس انهنّ حسنات فاتخذوا لأنفسهم نساءً من جميع من اختاروا "و "دخل بنو الله على بنات الناس وولدن لهم أولاداً"(١٧) .

الفترة الموسوية :كان لحركة العبرانيين، في اتجاه يبتعد عن الأطراف الداخلية من الهلال الخصيب أن تركت وراءها في كل موقع بعض أفراد القبائل الذين كانوا أكثر استعداداً من غيرهم للتجانس مع أهل البلاد التي مرّوا بها .ومن المسلّم به أن المهاجرين من الصحراء كانوا يتغلغلون في المنطقة جميعاً ويستقرّون فيها، لكن الذين كانوا يقطنون في الأطراف الداخلية من الهلال الخصيب كانوا يحتفظون بعلاقات أوثق مع الصحراء العربية من أولئك الذين استوطنوا الأصقاع الداخلية .وبقي هؤلاء محتفظين بنقاء الفكر الصحراوي الأصيل أكثر من أولئك الذين تغلغلوا في أعماق البلاد، وتعرّضوا إلى ظروف شديدة الاختلاف عن تلك التي عرفوها في الصحراء .وإذا كان شعور العبرانيين بالاختلاف عن غيرهم قد جعل إقامتهم في مصر مستحيلة، فانهم قد وجدوا الترحاب والملاذ عند أولئك الذين كانوا يعيشون على أطراف الصحراء.

وقد نشأ موسى مصرياً – فقد أُعطي اسماً مصرياً وتبنّته أميرة مصرية – لكنه اضطر بفعل التعصب العرقي العبراني أن ينحاز إلى عبراني دخل في شجار مع رجل مصري، فقتل موسى المصريَّ ولاذ بالفرار(١٨) . ثم التجأ موسى إلى <مديان> وتزوج ابنة الرئيس هناك، وتعلّم ديانته التي لا بد أنها كانت قريبة من الديانة العبرية بحيث مكّنت موسى من التجانس مع أهل <مديان> . والواقع أن ديانة <مديان> بنقائها وتركيزها لا بد أن تكون قد أثارت في نفس موسى مشاعر أساسية، وألهبت في داخله حماساً للتديّن الصحراوي .فبدأ يتحرّك من أجل عودة العبرانيين إلى أصولهم في ديانة الصحراء،

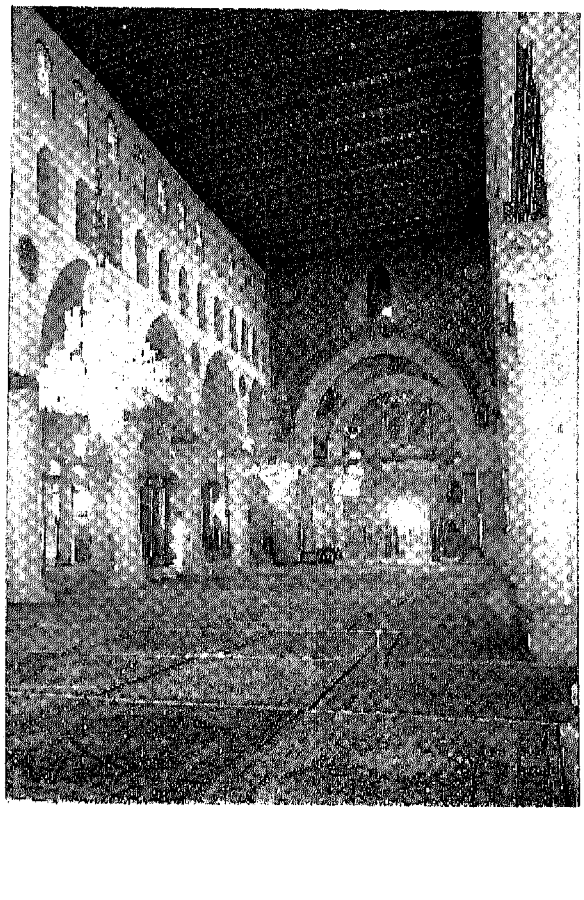
بعيداً عن "مفاسد "مصر .وكان الصوت الذي سمعه على جبل الله ‹حوريب› يعكس تشوّفات عميقة في روحه أثارها التجدّد في الشعور الديني الذي بعثه فيه حموه ‹يثرون› وأهل ‹مديان›(١٩) . وكان ذلك سبباً كافياً لعودته إلى مصر كي يناشد الفرعون أن يسمح للعبرانيين بالهجرة منها.

ولدى عودة العبرانيين بزعامة موسى إلى مساكنهم الأولى في الصحراء ظهرت بوادر دينية أخرى .وكانت هذه البوادر جَماعية تشمل كافّة العبرانيين إلى جانب مضيفيهم الصحراويين، وبخاصة أهل ‹مديان› حيث كان رئيس كهنتهم ‹حمو موسى› يقدم طعام قربان من ذبيحة محروقة (٢٠) إلى "رب الجبل "الذي "جاء من سيناء وأشرق عليهم من ‹سعير › وتلألأ من جبل فاران"(٢١) وكانت الجماعة "خليطاً حاشداً "من الأقوام السابق ذكرها، وفيهم عبرانيون ممن لم يذهبوا إلى مصر، وفيهم البدو ممن يجوب تلك المناطق وعدد من قبائل جنوب فلسطين وشمال غرب بلاد العرب .وقد حافظت أكثر تلك القبائل على هوياتها التي سبقت التحالفات الدينية، حتى بعد استقرارها في فلسطين، كما تشهد بذلك عدد من المقاطع التوراتية(٢٢) وقد تجمّع القينيّون والقنازيون وبنو يرحمئيل (وربما كان هؤلاء بنو جُرهُم الذين سكنوا في الحجاز أيام إقامة اسماعيل) وذلك عند جبل حوريب البركاني الذي كانت ثورات نيرانه تعدّ تجلّيات إلهية(٢٣) . وفي ذلك المكان عُقد "حلف مقدّس "بين القبائل يلزمهم بعبادة ‹يَهْوَه› وبتنظيم حياتهم حسب تعاليمه .وبما أن الصحراء تخلو من المعابد، فقد صنعوا صندوقاً (تابوت العهد) ليضم القانون إلى جانب الأسباب التي دعت إلى عقد ذلك الحلف المقدس .وكان "ميثاق سيناء "يعني اتفاق هذا الجمع من القبائل أن يتضافروا معاً تحت زعامة موسى وبركة إله الجبل، متّبعين توجيهات واضحة من القانون الذي تم تشريعه حديثاً .وهذا القانون "الجديد "لم يكن جديداً .فقد وضع بشكل يناظر تلك المواثيق التي كانت تحدّد التبعيّة بين مختلف القوى في المنطقة، وكان يشبه في مضمونه شريعة حمّورابي.

الفترة الداودية :لم يكن دخول "الخليط الحاشد "واستقراره في فلسطين في القرنين الحادي عشر والثاني عشر ق.م .غزواً دموياً، كما أراد محرِّرو الروايات التوراتية اللاحقون أن يصوّروه متأثرين بكراهية العبرانيين اللاحقة لجيرانهم .ومع أن بعض الخصومات والمعارك قد حصلت دون شك، فقد دخل أغلب الوافدين واستقروا على طريقة ‹دمّوزي› الراعي، فتزاوجوا وتجانسوا مع أهل البلاد . لذلك ما كان للتغلغل داخل فلسطين أن يبدأ من الجنوب حيث بلاد العمالقة، بل اتخذ الطريق الصحراوي الأطول عبر ‹ إيدوم› و‹موآب› حيث كان التجانس مع أهلها ممكناً، ولأن الاحتمال الأغلب أن أهل تلك البلاد كانوا يدعمون قوى "الحلف المقدس ."وكان المظهر الأكثر أهمية في هذه الفترة تطبّع المهاجرين الوافدين إلى فلسطين وبروز التعصب العرقي العبراني كردّ فعل تجاه ذلك التطبّع.

كانت فلسطين تعجّ بالحيثيين والفريزيين واليبوسيين والموآبيين والايدوميّين والفلسطينيين والفينيقيين والسوريين والكنعانيين . وكانت الديانة والثقافة السائدتان فيها كنعانية .اما الذين لم

يشاركوا في هذه الديانة أو الثقافة فقد تمّ استيعابهم عند دخول قبائل الحلف المقدس إلى المنطقة .أما على المستوى الديني، فنجد "مملكة الأحبار والشعب المقدس"، حيث يقوم كل إنسان بمهام الكاهن تجاه نفسه على الطريق العريض المنفتح نحو الله، تغدو أمّة يسيطر الكهنة فيها على الحياة الدينية(٢٥). وكان يوازي هذا تحوّل تدريجي من الموقف الصحراوي، حيث تتم العبادة في أي مكان، إلى تحديد موقع للعبادة في مكان مقدس، أو بناء ثابت في قرية أو مدينة، إلى جانب تبنّي نظام القرابين المعقّد عند الكنعانيين .وكان الموقف الصحراوي في العبادة حسبما يحتاج المرء قد فسح المجال لدخول التقويم الديني الكنعاني القائم على إيقاع الفصول استجابة لحاجات الفلاحين المستقرّين.



على المستوى الحضاري، بدأ العبرانيون يتعلّمون بالتدريج لغة كنعان، وهي العبرية .ولا بد أنهم قد حملوا معهم احدى اللهجات الآرامية من أيام الفترة الأبوية، والتي كانت تدعوهم للتعاون مع قبائل شمال غرب بلاد العرب وجنوب شرق الأردن. وبدأت عاداتهم في الملبس والطعام والزواج وغيرها من شؤون الحياة تتطبّع بما لدى الكنعانيين وذلك أثناء تحوّلهم من بداوة الصحراء إلى الزراعة المستقرة .

والواقع أن الفرق بين طريقة الحياة العبرية والكنعانية لم يعد واضحاً بل كاد يختفي (٣٠). وكان من أثر ذلك اندفاع العناصر المحافظة إلى محافظة أشد وانقسام المملكة إلى اسرائيل ويهودا. بيد أنّ اندفاع اسرائيل الأكبر نحو التجانس سهّل على شعبها الذوبان دون أثر في مجتمع الهلال الخصيب عندما دبّ الشقاق بسبب خلافات وراثية ومحلية أنهكت حكومتها الملكية التي انهارت أمام آشور عام ٧٢٢ ق.م .بينما تسبّب التعصب العرقي الأشد في مملكة يهودا في إطالة عمرها حتى عام ٥٨٧ ق.م عندما حلّ بها الدمار على يد بابل واقتيد رؤساؤها إلى السبي.

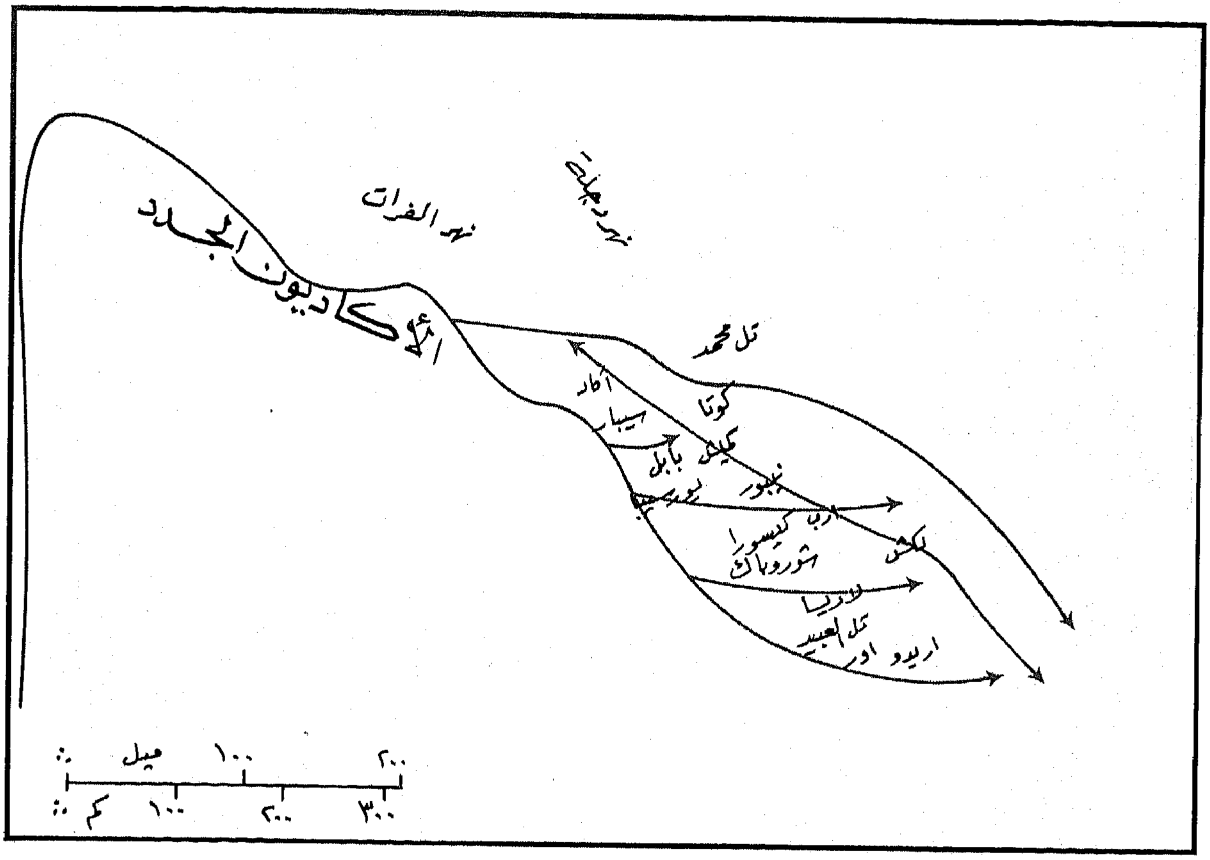
فترة السبي :استمرّت عملية التثاقف والتطبّع في بابل على الرغم من أن المسبيّين كانوا في أغلبهم من الأشد محافظةً وتعصباً عرقياً .وفي ذلك الوقت كانت قد وفدت على بابل من الشرق مؤثرات دينية جديدة، أشدّها جاذبيةً فكرة العالم الآخر وما يتبعها من كلام عن الملائكة والشياطين، والجنة والنار، ويوم الحساب وفكرة الخلاص .وكان التعب قد أصاب سكان بلاد ما بين النهرين بسبب صراعهم الطويل

وبدأوا يشكّكون في القيم التي أوجدت حضارتهم قبل ثلاثة آلاف سنة .لذلك بدأوا يتقبّلون الوعد من <ساوشيانت> أو المخلّص الذي سيأتي في آخر الزمان ليعيد إلى الحياة جميع البشر، ويُرجع العالم إلى براءته الأولى وطيبته، ويُدخل الجنس البشري إلى الفردوس بعد تطهيرهم من آثامهم بتغطيسهم بمعدن ذائب .ومن الواضح أن نظرتهم الدينية الجديدة كانت نظرة اليائس والمسحوق .وقد استهوت تلك الآراء الدينية أولئك الذين لم يقدروا على إقامة مملكتهم في الأرض صورةً عن مملكة الله، والذين حسبوا أن النظام الاجتماعي يستطيع السيطرة على نفسه والحفاظ على توازنه الخاص .لذلك راح أغلب المسبيّين يرسلون جذورهم بعيداً في أرض بلاد ما بين النهرين ويقاومون جميع المغريات للعودة إلى أرض يهودا.

وقد انقلب بعضهم إلى النظرة الدينية الجديدة – فكرة الخلاص – ليدعموا تعصّبهم العرقي وأملهم في العودة إلى أرض يهودا والانتقام من أعدائهم. وكان زعيمهم في هذا الاتجاه <إشعيا> الذي أعاد تفسير ظهور فارس، عدوّة بابل، على أنه ظهور مسيح (الممسوح بالزيت أو الملك) جاء ليقود المسبيّين ظافرين إلى أورشليم ويعيد بناء مجد مملكة داود[٣١] . وفي بابل، تعلّم مسبيّو يهودا من جديد رغبة بلاد ما بين النهرين في إقامة مجتمع عالمي ودولة عالمية .وقد شهدوا بابل وهي تسعى وتبلغ ذلك الهدف، وسمعوا أن فارس كذلك تدّعي الانشغال بنفس المسار .وشيئاً فشيئاً بدأ تحقيق الدولة العالمية يتكشّف أمام عيونهم إذ كان <سَيروس> يُلحِق بإمبراطوريته الإقليم بعد الآخر.

ودفع هذا أهل يهودا إلى محاكاة البابليين آسريهم، والفرس محرّريهم؛ وانكشفت الرؤية أمام <إشعيا> أن إعادة بناء مملكة يهودا سيجعل منها عاصمة دولة عالمية، ومركز قوة منه "تخرج الشريعة ...ويجعل الحكم في الأرض لشريعته والأمم " [٣٢] . وعلى نفس المنوال تنامت السلطة والقضاء عند الإله بين آلهة أخرى حتى أصبحت تتحدّى الآلهة السابقة وتكشف ضعفها، بل تنفي وجودها[٣٣] . لكن مفهوم المثل الأعلى بقي على حاله من حيث التعصّب العرقي، بل زاد عما كان عليه، إذ أصبح النهوض بالعبرانيين وإعادة قوّتهم يتطلّبان أن يقوم الإله القدير باستخدام سلطانه لسحق شعوب العالم وإخضاعها[٣٤]؛ وأن يأمر "الأمم ...فيأتون ببنيك في حضونهم وبناتك على أكتافهم يُحملنَ .ويكون الملوك لك مربّين والملكات مرضعات .وعلى وجوههم إلى الأرض يسجدون لكِ ويلحسون تراب قدميك" [٣٥] . من الواضح أن كراهية العدو قد تضافرت مع التعصّب العرقي الطنّان ليصلا إلى هذا الاقتراح الخيالي العجيب.

فترة ما بعد السبي : لم تنجح خطة إعادة مملكة يهودا .ولم يستجب لنداء < إشعيا> سوى القليل من الناس، وفضّل الآخرون البقاء في بابل، ثم فشلت محاولات أخرى كذلك؛ فاقتنع المؤمنون بتلك الرؤية باستحالة تحقيقها في الزمان .وشيئاً فشيئاً اكتسبت مملكة داود منزلة مثالية وروحية ورُفعت إلى ما وراء الزمان .وجاءت فكرة العالم الآخر المستقاة من بابل لتُجمع إلى مملكة داود فتشكل أملاً عالمياً في الخلاص .كان هذا الأمل، وما يبتغيه من هدف لا



الخريطة ١٠ الألف الثالث ق.م. مولد الحضارة
أ – أول دويلات المدن (٣٠٠٠ – ٢٣٦٠)

يشوبه أي محتوى مادي أو سياسي أو تعصب عرقي، هو الذي أصبح البذرة التي نبتت منها المسيحية .وصار إضفاء الصفة الروحية على المملكة والصفة الباطنية على النضال من أجلها هما الدواء الشافي للواقع المأساوي.

وكان البديل الآخر الذي اتخذه المتعصبون العرقيون هو استئناف الصراع السياسي والعسكري ضد السادة الذين حلّوا محل الفرس .وتلاحقت أعمال التمرّد من جانب المتحمسين في يهودا تحت حكم الإغريق والرومان، فتفاقم الفشل .وقامت إجراءات تدميرية معاكسة للقضاء على صهيون وتفريق أولئك الذين كانوا يجدون فيها بؤرةً لمملكة سياسية عرقية .وبعد تدمير الهيكل وأورشليم أعلن كهنة يهودا نهاية نظام القرابين في طقوس الهيكل. وغدت العبادة اليهودية بعد ذلك مقصورة على تلاوة التوراة، ومراعاة يوم السبت، وقوانين الأطعمة، وقوانين الأحوال الشخصية، حيثما أمكن ذلك.

اليهودية في شبه جزيرة العرب : إن تنقّل الآباء الأولين في الصحراء، والاضطهاد المتكرر الذي قاسوه على أيدي العبرانيين الآخرين داخل فلسطين، أو من غير العبرانيين خارجها، وخراب مملكة يهودا وإسرائيل دفع كثيراً من العبرانيين إلى الإقامة في شمال غرب بلاد العرب .وقد أكسبهم اشتغالهم بصناعات المعادن والتجارة مكانة ومعاشاً .لكنّهم لم

يشكّلوا قط قبائل مستقلة، بل كان عليهم العيش في حماية أو رعاية واحدة أو أخرى من قبائل العرب السائدة في المنطقة .وهكذا كانت الحالة التي وجدهم عليها النبي محمد(ﷺ) .

وقد وجدت جماعة منهم طريقها إلى اليمن، حيث استمالوا الملك إلى دينهم ثم استولوا على مقاليد الحكم في الدولة، وهناك بدأوا يشدّدون في اضطهاد المسيحيين الذين كانوا قد اعتنقوا المسيحية على أيدي المنصِّرين الأحباش ممن رافقوا الحملة البيزنطية بقيادة ‹أبرهة› حوالي عام ٥٧٠ م .، فجلبوا على أنفسهم بذلك عداوة المسيحيين والوثنيين من العرب إضافة إلى المسلمين بعد حين(٣٦) . ولم يستطع اليهود في بلاد العرب اكتساب احترام العرب قط .وكان لأخلاقهم بعض السبب في ذلك، إذ كانوا يركّزون على البقاء لا على قيم الشهامة؛ ثم إنهم كانوا متمسكين بالتوراة، التي غالباً ما كانوا يخفونها، ولا يعلّمونها لغيرهم، وغالباً ما كانوا يخرجون على تعاليمها في سلوكهم الخاص(٣٧) .

من الواضح تماماً أن العبرانيين لم ينتجوا حضارة في الأزمنة القديمة .بل إنهم كانوا جزءاً من الكل الساميّ الأكبر المكوّن من بلاد العرب والهلال الخصيب .ولمّا كانوا قبائل مهاجرة في العصر الأبوي فقد كانوا ينتمون إلى حضارة العموريين كما كانوا يمثلونها .وبعد خروجهم من مصر استأنفوا تجانسهم مع المسار الساميّ عن طريق "الحلف المقدس "مع القبائل العربية في الشمال الغربي من بلاد العرب، في سيناء، ومع القبائل الأردنية .وبعد ذلك كادوا أن يصبحوا كنعانيين تماماً في فلسطين .وفي بابل مرّوا بمرحلة تجانس أخرى، هذه المرة مع أهل ما بين النهرين، الذين اصطبغوا بالزرادشتية، بعد أن فقدوا ثقتهم بأنفسهم وبتراثهم القديم .وبعد ذلك اكتسبوا الصبغة الهيلينية .ولا يعثر المرء في هذا التاريخ الطويل على مثال من الابداع خارج المحيط الديني والأدب الديني، على مالهما من أهمية بالغة. ولكنهم لم يستطيعوا نشر ما لديهم من خير، أي التوحيد المتسامي كما علّم إبراهيم .وبدل أن يفعلوا ذلك، راحوا يفكّرون ويكتبون ويعيشون في أقصى حدود التعصب العرقي.

وعندما قيّدوا أنفسهم بحرفية القانون، أنتجوا واحداً من أعظم التقاليد القانونية في جميع الأزمان. ولكنهم في الفكر القانوني لم ينتجوا أي تشريع نظامي أو يطوّروا أي مبدأ أخلاقي قانوني شامل يفيد الإنسانية جمعاء .وسنعرض إلى مسألة مساهمة التراث اليهودي المسيحي في الفكر الإسلامي فيما بعد.

المسيحية

من الواضح أن الوضع الديني لليهود في الوقت الذي سبق ظهور المسيح مباشرة كان مدعاةً لمجيء نبيّ يُصلحه .فقد حان الوقت حينذاك لظهور حركة تضع حداً لطغيان خصوصية التعصّب العنصري على عقول اليهود، وتُرجع التوكيد على تساويهم مع جميع البشر الآخرين، وتطهّر لاهوتهم من مظاهره البشرية، وتُرجِع السموّ الإلهي إلى موقعه الصحيح في اللبّ من الإيمان، وتحرّر اليهود من طغيان القانون الذي احتفظ بحرفيته لكنه فقد روحه .ولا شك أن الأمر كان يدعو لإرادة إلهية تنمّي الميول الداخلية

والروحية في الديانة اليهودية لتبلغ أقصاها، إذا ما أُريد إيقاف التدهور الخلقي في العالم القديم وإذا ما أُريد للبشرية أن تستأنف توجّهها نحو السعادة الدينية.

ولإنجاز هذه المهمة العظيمة، أرسل الله عيسى ابن مريم، الذي ولد ونشأ وسط هذه المشكلات، فكرّس السنوات الثلاث الأخيرة من حياته ليعلّم الدين الجديد ويكون مثالاً له .وقد اتخذت دعوته شكلها من وضع معاصريه، من يهود وأُمميين .وكان قد تأكد من رياء الأولين وضيق قانونيتهم، كما كان واثقاً مما لدى الآخرين من مادية وتشكيك .ومن هنا كان عليه أن يهاجم في اتجاهين معاً.

الجوهر

على قدر ما يمكن استخلاصه من أناجيل متّى ومرقس ولوقا، وعلى قدر ما يمكن تدقيق ذلك في ضوء الحاجات الدينية في ذلك العصر وتلك المنطقة، فإن جوهر الخبرة الدينية كما فهمها يسوع وعلّم بها كانت تفيد بأن الخلاص حالة من الوعي يسوده الإيمان بالله القدير الرحيم، من الامتثال لإرادته من خلال الطهر وإنكار الذات والإحسان .وقد دعا يسوع إلى أن إضفاء الصفة الداخلية على الدين بهذا الشكل هو الدواء الشافي لما عند اليهود من حرفية قانونية ورياء وخصوصية تعصّب عنصري، ولما عند الرومان من مادية وتشكيك .إن هذه القيم الداخلية ذات التوجّه الشخصي قد أعادت القانون إلى دوره المركزي في إصلاح الفرد؛ كما استعادت الروح التي فقدتها الحرفية، وتحدّت المرائي أن يفيء إلى القوة التي تعرفه أكثر من غيره، أي الضمير .ثم إن ذلك الإضفاء قد وضع أولى القيم الدينية من تقوى وطاعة على مستوى يجعل جميع البشر سواسية أمام الله. وإذ تكون تلك القيم هي المقياس يصبح من غير الممكن الحكم لإنسان أو عليه لأن الله وحده هو الحَكَم .وليس للعرق ولا لأية خصيصة أخرى أي أثر في تقدير قيمة المرء الحقيقية .لقد كانت دعوة يسوع الدينية موجّهة كذلك إلى أولئك اليهود الذين اتّخذوا الأخلاق المادية والتشكيك تقليداً لمعلّميهم من الإغريق والرومان، كما كانت موجّهة إلى العالم القديم بأجمعه .وكان إصلاح يسوع يسير بهداية إلهية، كما كان استجابة لحاجة ملحّة حقيقية عند البشرية في ذلك الحين.

التجلّي

كانت استجابة اليهود ضعيفة تجاه كهانة يسوع الإصلاحية .فقد وجدت زعامة المتعصّبين العرقيين في دعوة يسوع نقيضاً كاملاً لما يدعون له، كما وجدوا أنها ترمي إلى النيل من سلطتهم على الشعب اليهودي .لكنها استهوت المقتَلَعين من جذورهم والعبيد والبائسين، لأنهم وجدوا في تلك الدعوة تعويضاً حقيقياً عن تعاستهم .كما أعادت لهم ثقتهم بأنفسهم، لأنها حوّلت الاهتمام من الخارجي، الذي لم يكن لهم منه شيء، إلى الداخلي، الذي كان بوسعهم أن يطوّروا منه الكثير .أما ذوو الاحساس المرهف فقد وجدوا في دعوة يسوع إعادة للدين إلى ما يجب أن يكون عليه – إيمان شخصي بالله والتزام بتنفيذ مشيئته في الأرض .وقد تضافرت هذه العوامل لتكون إصلاحاً لليهودية بزعامة سيّد – هو يسوع – كان جميع اليهود ينتظرونه مخلّصاً من

مأزق بادي اليأس ظلّوا يرسفون فيه منذ السبي، ومن وَهْدةٍ كانوا يتخبّطون فيها منذ وفاة سليمان .لكن المتحمّسين والمحافظين كانوا يشكّلون الأغلبية؛ فثاروا دفاعاً عن سلطتهم التي كان الإصلاح يتهدّدها. وراحوا يتّهمون يسوع بالكفر والتمرّد وأقنعوا الرومان بضرورة التخلص منه.

ثم تحوّل بولس إلى المسيحية، وكان يهودياً يخدم الرومان في اضطهادهم أعضاء الدين الجديد .وكانت أعداد كبيرة من عامة الشعب قد تحولت إلى المسيحية، وراحت تمارس طقوسها في الخفاء، بعيداً عن عيون السلطة واضطهاد بولس .لكنها غدت الآن قوة كبرى تستطيع قلب الإمبراطورية الرومية، بما فيها من دين وفكر، وتجعل عاليها سافلها .لكن الأمر كان يقتضي أولاً تحويل رسالة يسوع إلى صيغة هيلينية تستهوي الملايين الكثيرة من الناس في أرجاء الإمبراطورية حول شواطيء البحر المتوسط وما خلفها .وكانت هذه الخطوة قد تمّت بالنسبة للعهد القديم على يد ‹ فيلو الإسكندري›، كما تمّت بالنسبة لإنجيل يوحنا .وكان الفكر السائد يقوم على المعرفة الروحية؛ كما كانت الثقافة السائدة هيلينية. وكان الأمران منتشرين في جميع أقاليم الإمبراطورية الرومية، على أسس سبق أن وضعها الإغريق .وكان المنهاج يقوم على التأويل، أي التفسير الترميزي لما هو مبجّل بوصفه كتاباً أو نصّاً مقدّساً؛ وكان لذلك سوابق في محاولات اللاحقين من مفكري الإغريق لاستنباط معنى من ديانات الإغريق القديمة .وهكذا بدأ التحوّل في ديانة يسوع(٣٩).

وتحوّل تركيز الرسالة من فلسطين والشعب اليهودي، وهما هدف الإصلاح، إلى المراكز المدنية الرئيسة في الإمبراطورية الرومية، حيث توجد جماهير العبيد والمهجّرين .وتغيّرت اللغة كذلك، من الآرامية إلى الإغريقية، وتغيّرت معها تصانيف الفكر التي تحتويها اللغة .لكن التوكيد على التوجّه الداخلي في الإصلاح بقي على حاله. وبدلاً من أن يكون شرطاً سابقاً لتنفيذ ما فيه طاعة الله، غدا ذلك التوجّه أساساً للخلاص بحكم الطبيعة .وقد توسّع محتوى الإيمان كذلك، وبقي الله مركزه .ولكن، بالاضافة إلى ما سبق، اكتسب ذلك المحتوى إيماناً بتجسّد الله في المسيح، وبموت المسيح قرباناً وتكفيراً عن خطايا البشر، وبقيامه وانتصاره على أعدائه، وبالروح القدس ثالثاً مكمّلاً للثالوث المقدس .وبقي الالتزام بالقيام بالأعمال التي أمر الله بها، على أن تكون نتيجة إيمان وهو ما كان يُعدّ كافياً حتى لو لم تتبعه مثل تلك الأعمال .إن هذا النزول بمرتبة "الأعمال "دينياً وخلقياً قد صاحبه تأسيس مجموعة الأسرار المقدسة، ورسْمُ كهانةٍ تقوم بمنح تلك الأسرار في شعائر خاصة .وقد اتفق أن الدولة كانت معادية، لذا حقّت عليها اللعنة بوصفها من عمل الشيطان .ولم يكن على المسيحي أن يدين لها بالولاء الصادق، بل أن يتحمل ضرائبها أو سلطتها صابراً، في انتظار المجيء الثاني للمسيح عندما يُخلَّص المغلوبون ويُهزَم الأعداء.

وكان هذا التحوّل في المسيحية من صنع يوحنا وبولس . ولم يكن هو التحوّل الوحيد .ففي غياب السلطة المركزية، كانت الكنائس تقام في مدينة بعد أخرى على أساس موعظة يلقيها مبشّر مسيحي أو رسالة يرسلها .وكانت كل كنيسة مستقلة بذاتها، تعتمد على أتباعها في جميع الأمور، بما في ذلك

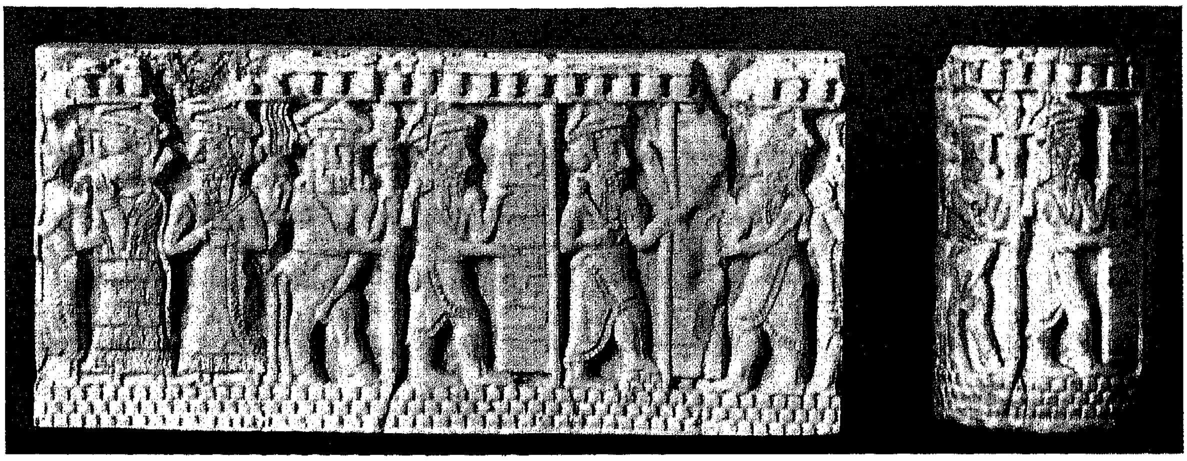
العقيدة وطبيعة الإيمان .وهكذا ظهرت "أنواع من المسيحية "تطوّر كل منها حسبما تحدده عواملها الروحية أو غيرها .وبما أن جميع تلك الكنائس كانت تبشيرية – لأن يسوع نفسه قد رفض التفرّد اليهودي – كان لا بد أن تتكاثر تلك الكنائس وتبدأ في الخلاف فيما بينها حول مفهوم المسيحية.

وهكذا برزت ثلاثة خطوط فكرية، تدافع عن كل منها، بأشكال مختلفة، كنائس تناثرت في جميع أرجاء المنطقة شرقي المتوسط . ومن المؤسف أن الحكم بالهرطقة والتحريم والاضطهاد والإبادة الجماعية أحياناً لم تَترك لنا أي أثر من هذه الكنائس وزعمائها الا ما تبقّى منها في ذاكرة أعدائها .وقد سعت كنيسة روما للسيادة على جميع كنائس المسيح .وعندما انتهى بها الأمر إلى تلك المنزلة ألغت الكنائس الأخرى بإرغامها على تبنّي عقيدتها وتقاليدها وحدها بوصفها القانون الكنسي .وقد برزت مسائل خلاف كثيرة بين الكنائس، مثل تلك التي تدور حول طبيعة الإنسان والخطيئة والنعمة؛ أو تلك التي تتعلق بالكنيسة والكهانة والأسرار المقدسة؛ أو ما يدور منها حول كنيسة روما؛ لكن أهم الخلافات كانت تدور حول طبيعة يسوع .وقد كانت هذه ذات تأثير بالغ، لأن نتائجها أثّرت في كل جانب من المسيحية، عقيدةً وممارسةً.

وكانت أول وأقدم تلك الخلافات تنبع من الأصل الساميّ ليسوع . وكان القائلون بذلك يعتقدون أن يسوع هو المسيح المنتظر حقاً، أو المخلّص، الذي أُرسل لتخليص اليهود من مآزقهم، لكنه كان بشراً خالصاً .وكان سبيله إلى بلوغ الإنقاذ تعليم الديانة الحقّة وتقديم القدوة الحسنة .وكانت رسالته تشبه رسالة الأنبياء السابقين :تبليغ الرسالة الإلهية التي تؤدي إلى الخلاص عند مراعاة محتواها .وفي القرن الأول، كانت هذه دون ريب نظرة جميع اليهود أو أغلبهم، ممن استمع إلى يسوع وآمن به، وهم الذين شكّلوا أول الكنائس المسيحية في فلسطين .وكان هذا كذلك رأي <سيرنيثوس> حوالي عام ١٠٠م الذي قال إن يسوع بشر حقاً؛ وإنه عند تعميده نزل عليه "المسيح "وهو قدرة إلهية سامية، وكان وسيلة تبليغه الرسالة .وبعد أن تمّ ذلك، غادره المسيح وتركه يموت مثل سائر البشر(٤٠) .

ولا بدّ أن تكون هذه النظرة الأولى حول المسيحية قد انتشرت مع اليهود في أرجاء الامبراطورية الرومية، فكسبت أتباعاً من اليهود وغيرهم، ممن اعتنق الدين الجديد .وقد اتخذ بعض أولئك اسم <الأبيونيين> واختاروا حياة الفقر مسلكاً لهم، وقصروا جهودهم على تزكية النفس والعبادة .أما كون يسوع نبياً من البشر يحمل رسالة من الله، فقد كان هؤلاء خير من مثّل تعاليمه في التوجّه نحو الدواخل، وربما كانوا أول أمثلة حياة الرهبنة والزهد في المسيحية(٤١). وفي أواسط القرن الثاني في روما، نجد < هيرماس> شقيق <پيوس> مطران روما يؤلف رسالة بعنوان **الراعي**، تمثّل هذا الرأي خير تمثيل(٤٢) . وكان< پولس الشاموشاطي> من القرن الثالث أبرز من مثّل هذا الرأي، وقد عاش أتباعه <البولسيون> حتى القرن التاسع عندما أرسلت الامبراطورة < ثيودورا> جيشاً للقضاء عليهم في أرمينيا.

وقد نشأ الرأي الثاني عن المسيحية في الإسكندرية، وكان نتيجة توليف فريد بين فكرة



الصورة ٣-١ ختم أسطواني من الرخام يصوّر اله الشمس يطلع من بوّابات الشرق، بابلي، حوالي ٢٠٠٠ ق.م [بترخيص من متحف متروبوليتان للفنون .شراء ١٨٨٦].

الخلاص، المتجهة نحو الدواخل عند اليهود وبين المعرفة الروحية [الغنوصية] وكانت هذه المعرفة ترى أن الخليقة انحدار من الواحد المطلق الأزلي، الذي هو روحٌ كلّه، إلى المتعدّد النسبي المتغيّر الحبيس في المادة؛ لذا كان الخلاص، في رأي "الغنوصية"، انطلاق الروحيّ من محبسه وعودته إلى أصله البدئي .ولأن المادة شرّ مطلق، بسبب مناقضتها الروح وابتعادها عنها، فان "الغنوصية "التي تنكر الدنيا والحياة قد توافقت مع اليأس اليهودي والايمان بالعالم الآخر .أما في الحياة فيجب بلوغ ذلك الانعتاق في لحظة "الكشف "أي عندما تفصل روح الانسان نفسها عن كل علاقة مادية، وتنسحب إلى الأعلى بعيداً عن الخليقة عن طريق التأمل المنضبط أو التفكّر، فينالها الإشراق من حضور المطلق .وقد شكّل هذا التفكير الجوهر من عملية الخلاص.

والمطلق، من جانبه، يستطيع التفكير وحسب، لأنه روح كلّه .ثم إنه لا يقدر أن يفكّر إلا بذاته، لأنه كان في البدء كل ما هو موجود .وعن طريق تفكيره نشأ "عقل "آخر [لوگوس Logos الإغريقية، التي تفيد العقل أو الفكر] ومنه نشأ ثالث حتى اجتمعت تسعة عقول أو أنوار سماويّة (التاسوع) توالد بعضها عن بعض حتى أمكن ظهور العقل الفاعل الذي خلق الكون .فالتفكير إذن فعل كوني. وهو يشبه عملية تكوين الخليقة، كما يشبه الحفاظ عليها، والتي بها توجد الأشياء – العملية النازلة — كما تشبه أيضاً العملية التي بها يمكن أن تعود الموجودات إلى مصدرها .والعملية الأخيرة، إذا بلغها البشر، هي الخلاص .لذلك يمكن وصف فعل المطلق، أو الله، بالعبارات الآتية :كلمة الله [لوگوس] وهي تعادل الله في الألوهية، لأنها من نفس جوهر المطلق، هي مبدأ الخلق في حركته نحو الأسفل. وهي المبدأ المنقذ كذلك، لأن حركتها في الاتجاه الصاعد، أي الفكر البشري، ذات طبيعة منقذة .وقد أُضفي الطابع المسيحي على هذه الحذلقة اللغوية عند أصحاب الأفلاطونية المحدثة فوُضِعت في عبارات إغريقية شائعة، أُخذت عن أتباع ديانات الأسرار.

وأصبح يسوع كلمة الله الذي خُلق العالم من أجله. وغدا مجيئه وتعليمه أساس الخلاص .ولم يكن هناك ولا يمكن أن تكون طريقة أخرى لإنقاذ الإنسان (الذي، بسبب المادة، قد فقد معرفة الله) إلا عن طريق معرفة كلمة الله(٤٣) . وكان في مقدور متحمّسٍ للدفاع عن هذا اللون من المسيحية أن يقول إن المسيح يساوي الذهن أو العقل [لوگوس]؛ وإن من يحفّز ذهنه فهو مسيحي ينال الخلاص؛ وإن سقراط كان المثل الأعلى للذكاء وللخلاص كذلك(٤٤) .

ثمة كنائس مسيحية عديدة نشأت بدافع من الأفلاطونية المحدثة .لكن تنامي سلطة كنيسة روما جعلها تحلّ محلهم جميعاً، متهمة إياهم بالهرطقة، فأصدرت عليهم قرار التحريم .ولم تسمح هذه الكنائس قط أثناء فترة وجودها لمستواها الفكري الرفيع أن تشوبه شائبة من أفكار العامة عن ديانات الأسرار .فقد كانت تؤمن بأن المسيح، بصفته الإلهية، من الأب الذي هو الله أو المطلق، لا يمكن أن يتعرّض للمعاناة أو أن يموت .لذا كان أيُّ يسوعٍ يذكُرُه التاريخ ليس سوى وهْمٍ، أو خيال أُريد له حجب رسالة الخلاص الإلهية . وفي اعتقاد كل من <سيرينثوس> <ساتورنينوس> (حوالي ١٢٠م) و <باسيليديس> (حوالي ١٣٠م) أن شخصاً آخر قد صلب بدلاً من يسوع الذي "طار عائداً "إلى السماء .وقد أتبع <مارسيون> (حوالي ١٦٠م) القول نفسه مطالباً بإلغاء **العهد القديم** لأن الإله فيه "يفعل الشرور ويبتهج بالحروب، لا يستقر على رأي، ومتناقض مع نفسه "(٤٥). ويؤكد جميعهم بحزم على وحدانية الله المطلقة فاستحقوا بذلك لقب "الملوكيين ."وأقصى ما استطاعوا الذهاب فيه لملاقاة خصومهم هو الإقرار بأن الثالوث ليس أكثر من ثلاث تجلّيات للمطلق، لأن "الأب والابن والروح القدس ليسوا سوى الكيان الواحد نفسه، بمعنى أنها ثلاثة أسماء أُطلقت على الجوهر الواحد ...مثل الشمس :فهي جوهر واحد، ولكن لها ثلاث تجلّيات :الضوء والحرارة والفلك نفسه "(٤٦) .

وقد دافع عن تفسير الثالوث هذا <سابيليوس> وهو لاهوتي من أوائل القرن الثالث، وسُمّي التفسير باسمه(٤٧) . ولم يكن بين هذه الجماعات من يشك بأن المسيح هو الله، كما لم يكن بينهم من يعني بالمسيح يسوع الأرضي البشري التاريخي .فقد كان المسيح كلمة الله(لوگوس أو العقل) . وأتبعوا ذلك بقولهم " :الله دائماً، الابن دائماً؛ الابن يوجد من الله نفسه... [وهو] غير مولود... لا يولد بالولادة... [ولا حتى] بالفكر... فالله يسبق الابن"(٤٨) . وقد ذهب <آريوس> إلى أبعد من ذلك، إذ أنكر بقياس منطقي حمل اسمه فكرة مسيح مولود، لأنها فكرة تناقض نفسها منطقياً، لأن الوالد يجب أن يكون دائماً سابقاً في الوجود والزمان على المولود(٤٩) .

وكان مذهب < آريوس> هذا، بوصفه نوعاً من "الغنوصية "قد شمل أغلب أرجاء العالم المسيحي لقرون عدّة .لكن تلاقي المصالح الامبراطورية ومصالح بعض أفراد الطبقة الملكية البيزنطية مع مصالح كنيسة روما أدّى إلى تحطيم جميع الكنائس التي وقفت بوجه روما في توكيدها بأن يسوع إله وإنسان معاً، وأنه مات تكفيراً عن ذنوب الآخرين، وأنه قام من الموت منتصراً بعد ثلاثة أيام مثلما كان

يفعل آلهة ديانة الأسرار وديانات الخصوبة في طقوس الربيع.

كان موقف كنيسة روما هذا يمثّل الرأي الثالث في المسيحية، الذي ما لبث أن حلّ محل الرأيين الآخرين .وقد وجد هذا الموقف مرجعيّة لعقيدته في إنجيل يوحنّا وفي رسائل بولس، وبصورة أوضح في كتابات بعض الآباء الرسوليين مثل < اگناتيوس> (حوالي ١٠٧م) و<أثناسيوس> (حوالي ٣٧٣م) . (٥٠) وكان <أوگستين> هو الذي بَلْوَرَ هذا الموقف بشكله النهائي(٥١) في مناظرته مع <پيلاگيوس> (حوالي ٤٠٠م) الراهب الإيرلندي، وتلميذه <سيليستيوس> . وكان هذان يقولان ببراءة الإنسان وقابليته على بلوغ الخير من دون نعمة إلهية. ومضمون ذلك واضح في أنه من دون الخطيئة المحتومة – ومن هنا الاستغناء عن التدخل الإلهي – لا يضطر المسيحيون إلى توكيد ألوهية يسوع أو موته الفادي. لذلك، وبعد شيء من التردّد، انبرى <أوگستين> للدفاع عن مسيحية بولس، وشنّ على <پيلاگيوس> أعنف هجوم عرفته المسيحية في تاريخ تكوينها.

لكن انتصار الرأي الرومي لم يكن سهلاً .فقد كانت السُّلطة الممثَّلة في الإمبراطورية البيزنطية تدعم كنيسة روما وتفرض مذهبها على الناس .وفي عام ٣٢٥م قام < مَجْمع نيقيه> بوضع عقيدة تجمع بين الآراء "الغنوصية "وبين آراء بولس، ولكن لم يكد يقبل بذلك أحد .وفي عام ٣٨١م، قام مجمع القسطنطينية بتحدّي سلطة كنيسة روما، إذ اتخذت كنيسة القسطنطينية لنفسها اسم "روما الجديدة"، ثم تكرّر التحدّي عام ٤٥١م في مَجمع كالسيدون [وهي مدينة <كاديكوي>التركية الآن]

واستمر تحوّل الكنائس إلى الموقع الرومي، ولو في الظاهر .لكن المسيحيين من ذوي الميول الساميّة لم يستطيعوا تقبّل فكرة التثليث أو أفكار الخطيئة والمعاناة بالنيابة أو الخلاص بالموت أو السلطة القطعية التي ادّعتها كنيسة روما لنفسها .وبينما كانوا يعلنون ولاءهم لكنيسة روما كانوا في السرّ يواصلون الحفاظ على أفكارهم التي عرفوها منذ القدَم.

المسيحية في بلاد العرب

لقد تحوّل إلى المسيحية كثير من سكان الجهة الغربية من الهلال الخصيب ومن أهل افريقيا، مع مرور الزمن .كما تحوّلت إليها كذلك قبائل الشمال التي كانت تعيش قريباً من الصحراء .ولم يعتنق المسيحية كثير من أهل بلاد ما بين النهرين، إلا أن أعداد المسيحيين تزايدت بفعل الهجرات .فقد هرب من اضطهاد البيزنطيين ألوف من المسيحيين، متجهين نحو حدود الصحراء، أو نحو الإمبراطورية الفارسية عبر الصحراء، حيث لا تنالهم أيدي المضطهدين. وقد رحّب الفرس بهؤلاء المسيحيين المهاجرين لما لديهم من معرفة وخبرة .وكان هراطقة الرهبان هم الذين نقلوا تراث المعرفة القديمة .وكان تحريم المسيحية لتلك المعرفة قد دفع بأصحابها إلى الصحراء أو إلى الإمبراطورية الفارسية طلباً للأمان (فقد أُغلقت أكاديمية أثينا وجميع مدارس الفلسفة في الإمبراطورية البيزنطية عام ٥٢٩م بأمر من الإمبراطور <جوستنيان> . ففي <إديسّا> و <جنديسابور> و <بُصرى> وغيرها من المواقع ازدهرت جماعات من المسيحيين المهجّرين الذين حافظوا على تراث المعرفة الإغريقية تحت رعاية مسيحية متحررة غير رومية.

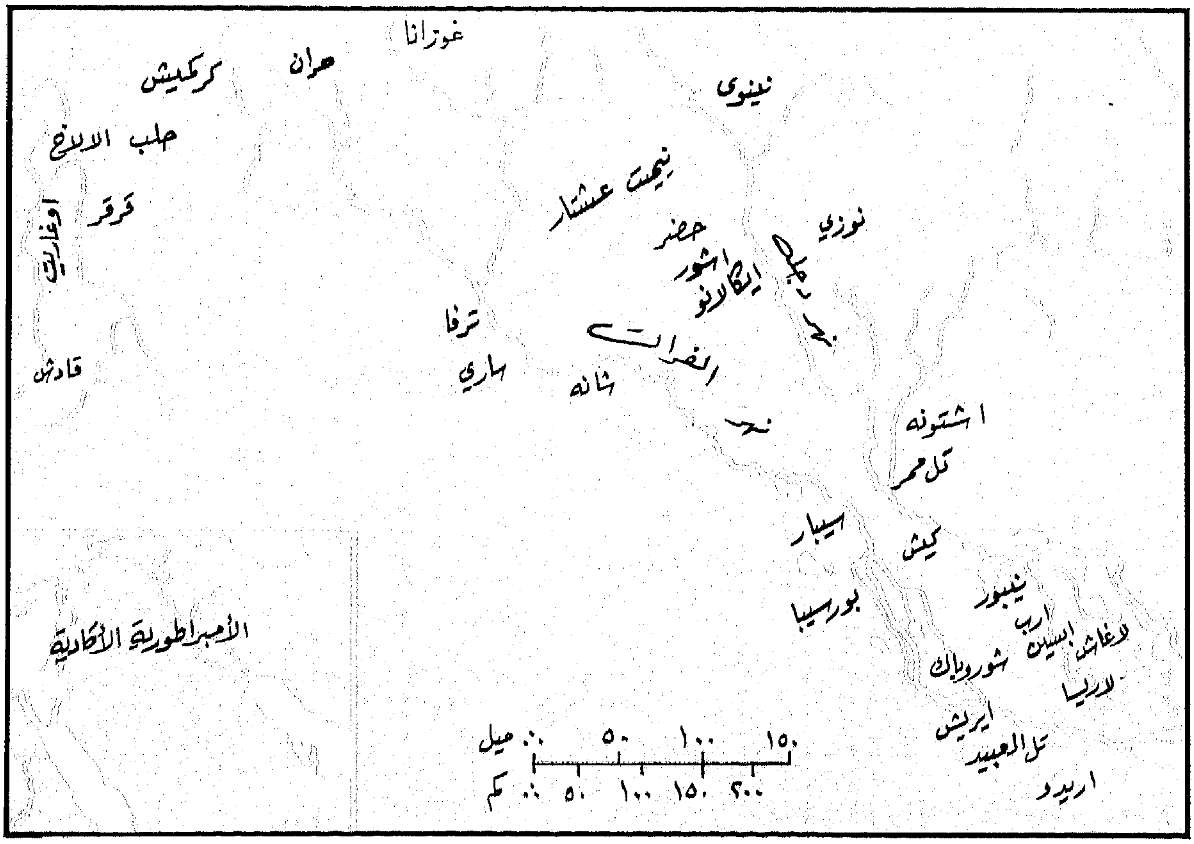
أما في شبه الجزيرة العربية فلم يكن للمسيحية من أثر يذكر .فقد كان اهتمام بيزنطة بعرب شبه الجزيرة ينحصر في كونهم تجّاراً ونَقَلة بضائع من أقاصي آسيا وأفريقيا .وكانت الروح التنصيرية في بيزنطة ضعيفة أو معدومة، وكان مركزها، على أية حال، حوض المتوسط وأوروبا وليس الشرق .وكان بين بعض القبائل العربية (مثل غسّان وبني تغلب ولخم) عدد من المسيحيين، كما كان بعض رؤسائهم من المسيحيين .وكان جميعهم على الحدود بين شبه جزيرة العرب وبيزنطة، أو بين بلاد العرب وبلاد فارس .وكانت القوتان العظميان تهتمان بهؤلاء المسيحيين إما لأنهم يكوّنون دريئة تحمي حدودهم، أو بوصفهم لاجئين بارعين في الفنون والعلوم ويمقتون مضطهديهم أعداء فارس .لقد حُمِل أسيراً إلى اليمن عربيٌّ مسيحي من قبائل الأنباط في جنوب الأردن، وما لبث أن اجتذب من اتصلوا به إلى اعتناق المسيحية .ويتردّد خبره في الروايات الإسلامية باسم يعقوب السّرّوج وربما كان مسيحياً من القائلين بالطبيعة الواحدة للمسيح(٥٢). ولم يستطع المسيحيون في بلاد العرب البقاء بمعزل عن الرياح السياسية التي كانت تهبّ على المنطقة بأجمعها .فهم إذ كانوا يعدّون بيزنطة راعيتهم ويتطلّعون إليها طلباً للحماية، تسبّبوا في تدخّل الامبراطورية الفارسية .وكان الفرس يميلون إلى يهود اليمن بوصفهم أعداء المسيحيين .وكان اضطهاد اليهود للمسيحيين في عهد ذي نواس، ملك حِميَر اليهودي، قد وقع عام ٥٢٣م .وقد خلّفت تلك القسوة ذكرى سيّئة في أرجاء شبه الجزيرة وخُلِّدت بورود ذكرها في القرآن الكريم (٨٥ البروج، ٤)

وعندما سمع جستنيان الأول بذلك أمر الأحباش بارسال حملة إلى اليمن لينتقم للمسيحيين ويضمن طريق التجارة لبيزنطة .وقد أحرز الأحباش نصراً سريعاً في اليمن وبنوا كاتدرائية في صنعاء العاصمة. واذ أدركوا أن المطلب الثاني لا يمكن تحقيقه دون إخضاع مكّة، فقد توجّهوا لقهرها، لكنهم أصيبوا بكارثة .وكان عام ٥٧٠ م عام ولادة النبي محمد (ﷺ) ويدعى كذلك "عام الفيل "لأن أهل مكّة رأوا ذلك الحيوان أول مرة في خدمة الغزاة الأحباش(٥٣).

وقد بقي المسيحيون في غرب الهلال الخصيب، مثل المسيحيين في شبه الجزيرة، محافظين على تراثهم الخاص، وكان أغلبه يناهض المذهب الرومي. واستمرت المنطقة تتفجّر "بالهرطقات"، وتطرح التساؤلات، إن لم تكن عن طبيعة المسيح الإلهية أو البشرية، فعن العلاقة بين الطبيعتين (أصحاب الأپولّينارية والنسطوريّة واليوتيكيانية والقائلين بالطبيعة الواحدة والموحّدين*) كما تتساءل عن طبيعة الإنسان والخطيئة والخلاص(البيلاجيانية*) وعن سلطة الكنيسة و"كرسي روما المقدس (المونتانية والدوناتية*) وعن شرعيّه.. التماثيل والصور (الإيقونات*) وعندما طرق الإسلام أبواب هؤلاء القوم، كانوا سعداء في تلبية النداء، واعتنقوا الاسلام جميعاً .فقد كان هؤلاء ساخطين على الاستغلال والطغيان في سياسات بيزنطة التي كانوا يريدون التخلّص من نيرها، كما كانوا يرفضون الاستعمار الديني المتمثل في فرض سيادة مذهب روما .ولما جاء الإسلام ليؤكد نبوّة يسوع وصفته البشرية، ويشير إليه بأبلغ آيات الاحترام: اكتملت قناعة هؤلاء القوم بصحة ما كانوا يفعلون.

وجاء المسيحيون الشرقيون الذين اعتنقوا الإسلام يحملون معهم أفكارهم وحِرَفهم وعاداتهم مما أغنى الحضارة الإسلامية بعد ذلك .ويغلب أن يتّهم كتّاب الغرب الكنائسَ الشرقية بالتحجّر والتعالُم والتخلّف. ولكي ينالوا من عظمة انتصارات الإسلام فانهم يصفون تلك الكنائس ومعها بيزنطة نفسها بالفساد وعدم الكفاية والمثول للسقوط عند ظهور الإسلام. والواقع أنه على امتداد الزمان حتى ظهور الإسلام كان التعالُم واللاعقلانية والتخلّف في المسيحية البيزنطية صفات تصدق كذلك على جميع العالم المسيحي .إن الإسلام قد أصلح المسيحية في المناطق التي ضمها إلى إمبراطوريته، بتخليصها تماماً من توافه الجدل اللاهوتي والمعتقدات الخرافية .وبعد وصول الإسلام انسكبت عبقرية المسيحيين وطاقاتهم في ثقافة الإسلام وحضارته .وأخذت روح الهلال الخصيب في ظل الإسلام تعيد اكتشاف نفسها وتعيد توكيد تراث بلاد ما بين النهرين التليد .فقد كانت تلك الروح (لما يقرب من ألف سنة) مُبْعَدَةً عن هويتها الخاصة بتأثير الإغريق والرومان من جهة، وبتأثير الفرس من جهة أخرى .فقد فرض الأولون مذهبهم الطبيعي ووثنيّتهم أولاً، ثم فرضوا صيغتهم من ديانة المسيح بما أضافوا من تثليث وأسرار مقدسة .وقد فرض الآخرون ثنائيتهم ونظامهم الطائفي .وبدافع من الإسلام، تمّ التخلّص من الأثرين معاً، وانضم عرب الهلال الخصيب مع أهل شبه الجزيرة العربية لإعادة بناء حضارة ساميّة

الخريطة ١١ الألف الثالث ق.م. مولد الحضارة
ب – أول دولة عالمية – (٢٣٦٠ – ٢١٨٠)



مساهمة التراث اليهودي - المسيحي في الإسلام

لو أن مساهمة التراث اليهودي – المسيحي في تراث الاسلام يمكن قياسها بتواجد شخصيات وحوادث وأفكار ومذاهب دينية متشابهة في التراثين، لكانت المساهمة هائلة .لكن التواجد ليس مساهمة .وحقيقة أن الإسلام جاء متأخراً في الزمان عن كلٍّ من اليهودية والمسيحية لا يشكّل برهاناً على مساهمة .لكن الباحثين الغربيين لا يكتفون بالتوكيد على وجود مثل هذه المساهمة، بل إنهم يسمّونها "استعارة "فيزيدون بذلك من استياء المسلمين من التفسيرات الغربية للإسلام .فمن المستغرب أن يتحدث المرء عن "استعارة "بين أية حركتين، سابقة ولاحقة، عندما ترى الحركة اللاحقة نفسها استمراراً وإصلاحاً للسابقة. لكن هؤلاء الباحثين أنفسهم لا يتحدثون عن "استعارة "المسيحية من اليهودية، أو البوذية من الهندوسية، أو البروتستانتية من الكاثوليكية .غير أن هذا هو ما يراه الإسلام في نفسه بخصوص اليهودية والمسيحية، أي أن له الهويّة نفسها، لكنها منصلحة ومنقّاة مما تراكم عليها من عبث وتحريف الزعماء والنسّاخين من البشر.

والإسلام لا يرى نفسه ديانة جديدة بل أقدم الديانات – فهو دين الله الأزلي :دين آدم في الجنة، وفي الأرض دين نوح وذريته .كما يرى الإسلام نفسه أنه دين إبراهيم وذريته، ودين جميع الأنبياء الذين أرسلهم الله إلى العبرانيين وإلى الشعوب الأخرى، ودين يسوع، ابن مريم .ثم إن الإسلام يرى ان الميراث الديني لبلاد ما بين النهرين يعود إليه، وله الحق في ذلك، لأن حضارة بلاد ما بين النهرين كانت من إنتاج العرب الذين هاجروا من شبه الجزيرة واستقروا في بلاد ما بين النهرين، وزادهم قوّةً تدفّق البشر المستمر من الصحراء إلى الهلال الخصيب .وما درجنا أن ندعوه اللغة الساميّة والديانة الساميّة والحضارة الساميّة هو نتاجٌ كان المحرك الرئيس فيه عرب شبه الجزيرة :تكويناً وممارسة وهدفاً .فقد غدا تراثُ بلاد ما بين النهرين، إلى جانب الإصلاح التوحيدي الذي حمله إبراهيم، تراثَ جميع العرب، سواء في ذلك أهل شبه الجزيرة أو أهل الهلال الخصيب .وشكّل العبرانيون إحدى القبائل التي تؤلف هذا التجمع العظيم من الشعوب .ولا شك أنه من المستهجن القول إن تراث بلاد ما بين النهرين أو التراث الإبراهيمي يعود جميعه إلى فئة من نسل إبراهيم وليس إلى جميع الشعوب في رقعة الأرض العربية، الذين هم ورثة التراثين معاً، جسداً، وروحاً.

ولا يُنكَر أن كلاً من العبرانيين والعرب شديدو الوعي بميراثهم، وأن كليهما يحسب إبراهيم وذريته أسلافاً لهم، وأن عقيدته وتراثه يعودان إليهم، ولكن يجب التوكيد كذلك أن كلا التراثين يحق لهما الأخذ من ذلك الميراث ما شاء لهما .وما يوصف عادةً بأنه استعارة الإسلام من اليهودية هو بالضبط ما يمكن أن يوصف باستعارة اليهودية من تراث بلاد ما بين النهرين العربي الساميّ .وبفضل كتاب ‹جيمس پريچارد› بعنوان **نصوص من الشرق الأدنى القديم**، وكتاب ‹ابراهام هايدل› بعنوان **التكوين البابلي**، غدا واضحاً للعيان ما "استعاره "كتاب التوارة العبري من أدب بلاد ما بين النهرين القديم،

كما نجد كتاب< جيمس أ .مونتگمري> بعنوان **بلاد العرب والتوراة** توضيحاً لما استعاره محرّرو التوراة من الأدب الديني عند جيرانهم ومعاصريهم من العرب.

وكما مرّ بنا سابقاً، فان تراث بلاد ما بين النهرين قد شكّله في تلك البلاد مهاجرون من شبه جزيرة العرب كانوا يتدفّقون باستمرار من القرن الثلاثين إلى القرن الثالث عشر ق.م .ثم إن الأفكار التي حملها المهاجرون إلى الهلال الخصيب كان يعرفها ويتمسّك بها أولئك الذين بقوا في صحرائهم ولم يهاجروا منها.

كان التراث الديني في شبه الجزيرة، مثل تراث بلاد ما بين النهرين، قد تناولته أفكار ابراهيم الإصلاحية عن طريق اسماعيل، أكبر أبنائه، الذي اختار أبوه أن يعيده إلى شبه الجزيرة ليستقر في مكة (پاران أو فاران) والذي أصبح جداً لعدد من الشعوب العظيمة (سفر التكوين ١٧ -٢٠؛ ٢١ : ٢٠ - ٢١) ونعرف من التراث العربي أن اسماعيل تزوج من قبيلة جُرهم، وأن من ذريته نشأت اثنتا عشرة قبيلة من العرب المستعربة، وأن هؤلاء كانوا أول من حمل التراث "العربي "في اللغة والأفكار.

وخلافاً للتراث اليهودي الذي شارك في تكوينه العبرانيون والعرب، فان المسيحية قد تطوّرت بوصفها مسألة يهودية ومسيحية صرفة .ولم يشارك العرب في تكوينها وهو ما يجعل الفضل جميعه يعزى إلى اليهود وتقاليدهم .وقد اكتسبت المسيحيّة تراث بلاد ما بين النهرين بفضل نشوئها من التراث اليهودي .لكن أعداداً كبيرة من أتباعها الأولين لم يكونوا من اليهود بل من عرب الهلال الخصيب الذين اعتنقوا تلك الديانة لما لها من قيمة روحية، ومن باب ردّة الفعل تجاه طغيان الرومان وماديتهم الصارخة، إضافة إلى مقاومة ساميّة بوجه حضارة هيلينية .في القرنين الأولين للميلاد، كان العرب يشكّلون غالبيّة المسيحيين .وكان هؤلاء مبشّرين باتجاه عالمي لسببين :الأول تراثهم العربي، والثاني دينهم المسيحي الجديد الذي يناهض التعصّب العرقي اليهودي .وقد حملوا دينهم المسيحي شرقاً إلى بلاد فارس والهند، وإلى مصر والحبشة، وشمالاً إلى بلاد القوقاس وإلى أية منطقة حول البحر المتوسط حيث أقام أسلافهم مستوطنات للتجارة أو الاستقرار .وكما مرّ بنا، كان تعاظم كنيسة روما بدعم من الإمبراطورية البيزنطية قد أبعد هؤلاء المسيحيين ذوي الميول الساميّة .ولما اتّهمتهم كنيسة روما بالهرطقة، ونزل بهم العذاب على أيدي الإمبراطورية البيزنطية أو الدائرين في فلكها، التجأوا إلى الصحراء .وهناك وسّعوا من صفوف اللاجئين اليهود ودعّموا التراث الإبراهيمي، بما عرضوا من صيغة مسيحية تتّصف بالوحدانية والروحانية.

وقد لقي اليهود والمسيحيون الذين هاجروا إلى الصحراء ترحاباً من أولئك العرب الذين ظلّوا محافظين على تراث بلاد ما بين النهرين الإبراهيمي. وقد ساهموا معاً في تقوية ذلك التراث في شبه جزيرة العرب الذي صار يدعى باسم "الحنيفيّة." كان الأحناف يقاومون أي نوع من أنواع الشّرك بالله مع آلهة أخرى ويرفضون المشاركة في الطقوس الوثنية ويحيون حياة نقاء خلقي لا تشوبها شائبة. وكان من المعروف الشائع أن "الحنيف "شديد الإيمان بالتوحيد، لا يعبأ بديانة القبيلة، ذو شخصية

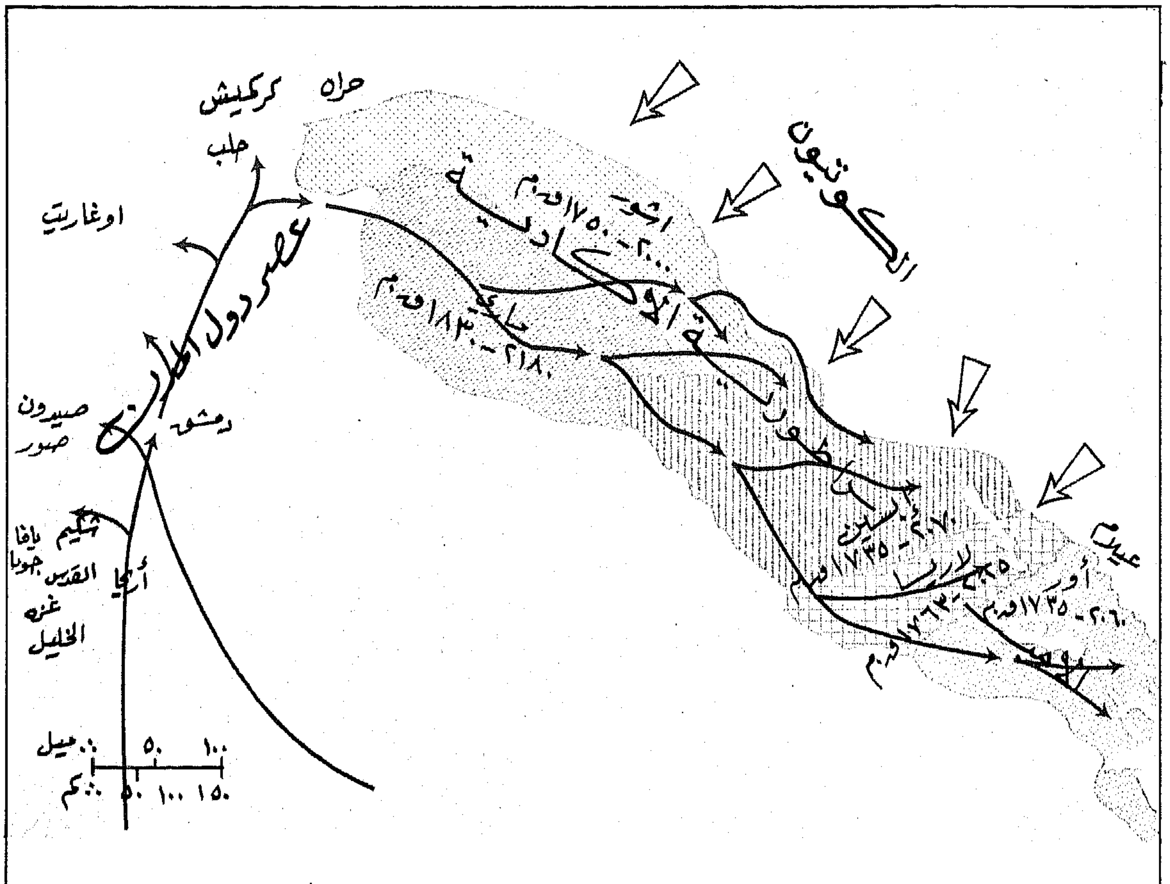
أخلاقية نقيّة، يترفّع عن التشكيك والفسق الذي يَصِمُ العرب الآخرين .وكان الأحناف دوماً مترفّعين عن الخلافات والعداوات القَبَلية .وكان الجميع يعرف بوجودهم لأنهم كانوا ينتمون إلى جميع القبائل تقريباً .ثم إنهم كانوا يتمتّعون بسمعة التضلّع في الدين .وكان الرسول (ﷺ) يعرف "الحنفاء "بما يكفي ليقول " :الإسلام شبيه الحنيفيّة"، وفوق ذلك تقف مرجعيّة القرآن الكريم الذي يصف ابراهيم "حنيفاً."

وفي اللغة الآرامية، كان الأحناف يُدعون "هانيپاي "أي "المنفصلون ."ولا بد أن تكون هذه الصفة من نحت أعدائهم، الذين كانوا يتبعون آراء دينية مخالفة، أو كانوا في موقع القوة أو الأغلبية فلاحظوا انفصال بعض أفراد جماعتهم عنهم .ولا بد أن مثل هذه الظواهر قد حدثت في التاريخ العبري والمسيحي قبل الهجرة .وإذ كانت المؤسسة الدينية، اليهودية أو المسيحية، تخرج عن ديانة إبراهيم المتسامية فتضطهد الخارجين عليها، لم يكن أمام هؤلاء من خيار سوى الهروب إلى الصحراء حيث يجدون المأوى عند أقاربهم وأفراد عشيرتهم أو أبناء قبيلتهم .وكان المنتظر من ديانة أهل الصحراء أن تبقى أكثر نقاء، وأشد قرباً من ديانة إبراهيم، منها إلى ديانةأولئك العبرانيين الذي أدّى استقرارهم إلى اكتساب الطابع الكنعاني، أو أولئك المسيحيين الذين سمحوا لدين المسيح أن يتحوّل إلى ديانة التثليث والأسرار المقدسة عند يوحنا وپولس. وبوصفهم من أتباع يهودية إبراهيم ومسيحية يسوع، كان لهؤلاء الخارجين أن يجدوا تقارباً في النظرة وتعاطفاً عند أولئك الذين ظلّوا على ولائهم لوحدانيّة الله المتسامية .ومن الطبيعي أن ما كانت تحسبه المؤسسة الدينية "منفصلاً "كان في نظر أهل الصحراء "نقيّاً"، وهكذا تكوّن معنيان متناقضان بشكل واضح لكلمة "حنيف "في الآرامية والعربية.

وقبل عهد الرسول (ﷺ) بزمن طويل ظهرت دعوة للإصلاح والعودة إلى توحيد إبراهيم، وذلك بين قبائل شبه الجزيرة مثل عاد في شمال حضرموت، وثمود وشُعيب في الحجاز ؛ وكان أصحاب تلك الدعوة هم الأنبياء هود وصالح وشُعيب .وبقيت ذكرى دعواتهم قائمة؛ لكن مساعيهم نحو إعادة التوحيد الإبراهيمي لم تنجح، بل غمرها طوفان الشرّك في بلاد العرب

الديانة المكيّة

عندما قدم إبراهيم وزوجته هاجَر وابنهما إسماعيل إلى مكّة، لم يكن في المنطقة أي زرع. ويصف القرآن الكريم ذلك المكان بالقفر[٥٤]. وقام إبراهيم وابنه ببناء الكعبة، وهي غرفة مربّعة ذات فتحة واحدة، وكرّساها لعبادة الله الواحد .وإذ كانت هاجَر تسعى بين الصفا والمروة بحثاً عن الماء تفجّر نبع زمزم بأعجوبة تحت قدَمي الطفل اسماعيل، واستمر الماء في التدفق، فأصبح الموقع محطة للقوافل .وبعد قرون من ذلك التاريخ، غدت الكعبة مَجْمعاً لكثيرٍ من الأصنام أو الآلهة، كما أضحت مكّة المركز الرئيس الذي يربط بلاد العرب كلها من النواحي الدينية والثقافية والسياسية والاقتصادية .وقد بقيت حيّة في الذاكرة، في سائر



الخريطة ١٢ الألف الثاني ق.م.
أ – تمزق الدولة العالمية

بلاد العرب، حكاية قيام إبراهيم وإسماعيل بتأسيس الكعبة مكاناً مقدّساً لعبادة الله الواحد.

إن وحدانية الله المتسامية التي دعا إليها إبراهيم وأُسرته لم يكن من السهل الإبقاء عليها حيّة في الأذهان، إذ احتاج الأمر إلى درجة من الاطلاع والمعرفة لم تكن متوفرة في كل حين .أما عدد الأجيال التي عرفت تلك الفكرة بعد عهد اسماعيل فهي مسألة لم تُحدَّد .فقد تضافرت عدة عوامل على تحويل تلك الوحدانية إلى شِرك، أو تعدّد الآلهة المكّية .**فأولاً**، هناك حاجة البشر إلى معبود شديد القرب عند ظهور الحاجة إليه .وحاجات الحياة اليومية كثيرة :التنبؤ بالمستقبل؛ الاستشارة أو طلب النصح إن كان الوقت ملائماً لشنّ حرب، أو الشروع في تجارة أو صيد أو رحلة طويلة؛ كذلك الاسترضاء عند نزول مصيبة على أمل الخلاص منها؛ وتقديم الشُّكر عند حلول نِعمة أو خير .وعند نشوء واحدة من تلك الحاجات، لا يستطيع سوى ذهن وإرادة قويين مقاومة إغراء البحث عن تلبية لتلك الحاجة من خلال القريب أو الملموس، حيثما يوجد ذلك. وينشط هذا الميل حتى مع الإدراك بأن القوة توجد

في آخر المطاف عند كائن آخر، وفي هذه الحالة يُنظر إلى المعبود القريب على أنه قوّة وسيطة (ما نعبدهم إلا ليقرّبونا إلى الله زلفى) (٥٥). **وثانياً**، ثمة الميل إلى تعظيم الرجل الصالح بعد موته، سواء كان من الأسلاف أو الرؤساء أو الآباء الأولين أو المُحسِنين، إلى درجة أن صفته البشرية تغدو إلهية .وثمة ميل عجيب عند البشر لا يقتصر على السكوت عن مساوئ الميت وحسب بل يعظّم من صفاته الحسنة. والتعظيم ميل قوي لصنع المعبود عند جميع البشر. وإذا لم يتم كبح جماح هذا التعظيم فإن الميت قد يُرفع بسهولة إلى منزلة التأليه .**وثالثاً**، هناك الخوف الدائم لدى البشر عند إدراك ضعفهم تجاه القوى الخارقة التي لا يمكن تفسيرها، أو أمام كوارث الطبيعة .وما لم يتوفّر قدر كافٍ من قوة الأعصاب، لا يُستبعدُ أن تؤدي المعاناة والمأساة إلى إحناء أو كسر إرادة الشخص وإفساد ذهنه .وفي مثل هذه الحالة، يتحوّل إدراك المقدّس من الله، السبب الحقيقي في الحَدَث، إلى قوة الطبيعة التي كانت وسيلة أو مكاناً لذلك الحَدَث .ويُحْتمل أن يُظنّ الله العليّ المتعال بعيداً لأن تساميه قد يُفسّر على أنه بُعْد .ومن باب الكفاح ضد هذا الميل اجتهد دين التسامي في التوكيد على قرب الله وسهولة الوصول إليه واستجابته لدعوة الداعي إذا دعاه . **ورابعاً**، وأخيراً، ثمة ما يشبه الغياب الكامل عن مسرح الأحداث لأية ديانة متسامية .صحيح أن تراث التسامي قد حافظ عليه الأحناف، لكن هؤلاء كانوا من قلّة العدد بحيث لم يكن لهم تأثير على أرض الواقع .ولم تكن ديانة إبراهيم موضع رعاية حسنة، فإذ كان يُعتقد أن اليهود قد نزلوا بالتوحيد المتسامي إلى عبادة إله بين آلهة أخرى، عن طريق إضفاء الصفات البشرية على الآلهة، وعن طريق تعصّبهم العرقي، كان يُعتقد أيضاً أن المسيحيين قد نزلوا بذلك التوحيد إلى تعدّد الآلهة، عن طريق التجسيد والتثليث والأسرار المقدسة و "لاهوت الإله المولود ."وكان العرب قبل الإسلام يجدون تسامي الله موضع تجاوز واعتداء حيثما كانوا ينظرون .أما العرب الذين كانت ميولهم في ذلك الاتجاه فقد زادهم جرأة ما وجدوه عند جيرانهم .فقد كان جيرانهم المسيحيون البيزنطيون هم الذين قدّموا لهم التماثيل البشرية في الكعبة.

الجوهر

كان جوهرالخبرة الدينية في بلاد العرب قبل الإسلام يدور حول محورين .الأول هو المتعة، أو السعي وراء السعادة المادية والشخصية والدنيوية في حياة المرء .ومن هذا المنظور كانت الحياة الدنيا هي الفرصة الوحيدة أمام المرء في ذاك المجال .وعندما تمرّ الحياة أو تضيع، يحتوي النسيان كل شيء ما دام العدم يحفّ هذه الحياة .وكانت حياة الصحراء في حدّ ذاتها شديدة الصعوبة . وكان لا بد من إغراق متاعب الصحراء في الخمرة ومعاشرة النساء والتمتع بالشّعر .وفرةٌ في الأولاد والنساء والخلاّن، قطعان كبيرة من الضأن والماعز والإبل والخيل، تجارة مزدهرة، غزوة ظافرة من غنائم وأسلاب، خمر وشعر وتسلية – تلك كانت مقومات السعادة.

وكان المحور الثاني هو البعد الرومانسي بأخيلته وقيمه وشاعريته .وكانت المروءة أو قيَم الفروسية صورة ذلك على المستوى الشخصي .وهي تشمل الشجاعة في المعركة والجود حتى على فاقة والوفاء

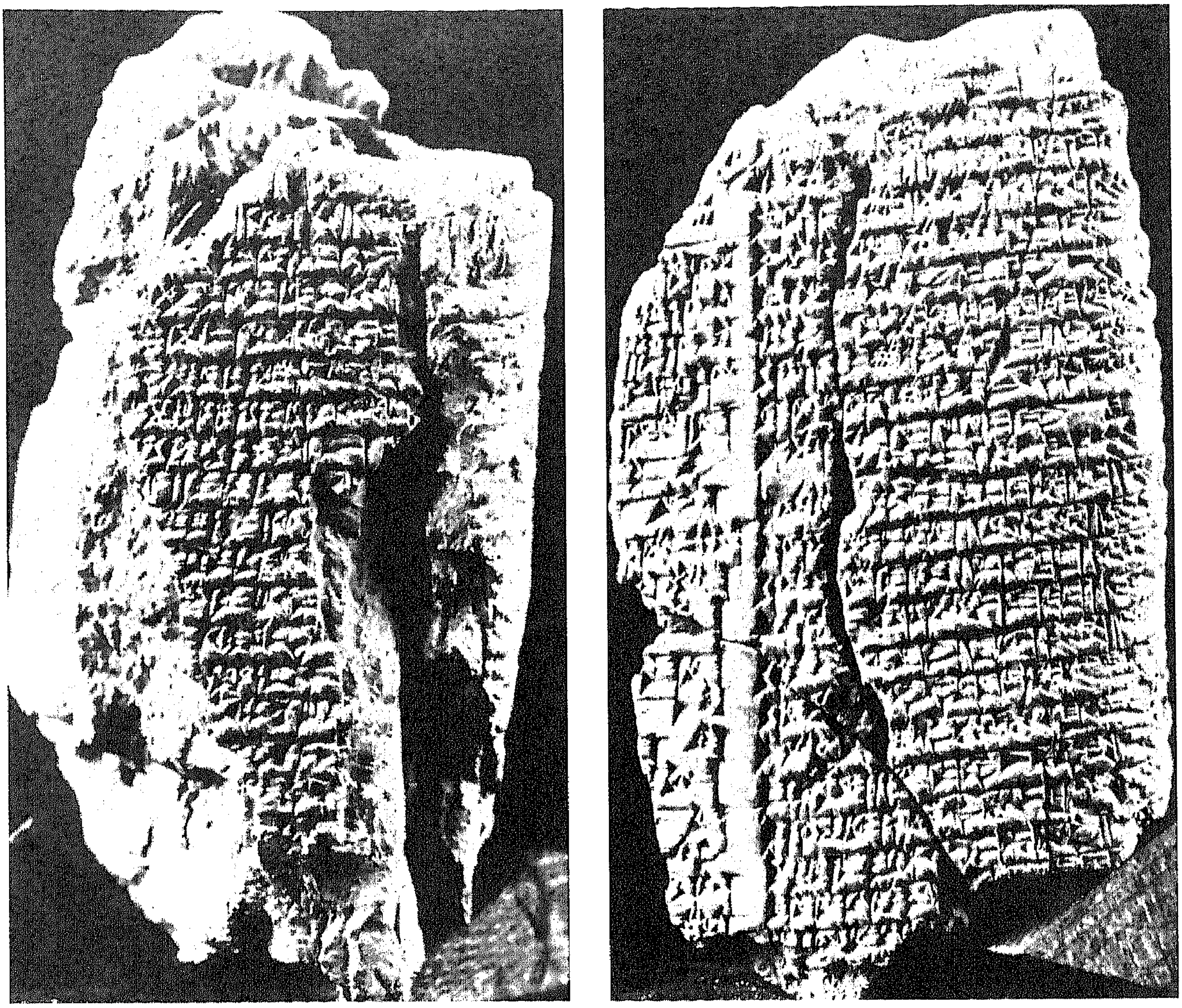
ولو على حساب التضحية بالنفس، وفوق ذلك كله :الفصاحة، تلك التي تعظّم هذه القيّم وتُعليها وتجعل منها الغاية القصوى في حياة البشر .لا شيء يعلو على صنعة الشاعر، لأن الشعر يزيد جلائل الأعمال جمالاً وجاذبية، إذ يجعلها موضع تذكّر وخلود .وعلى المستوى الاجتماعي كانت الرومانسية تشكّل التضامن الداخلي للقبيلة، فهي تقوم على الوعي بالهوية عند ابن القبيلة، وهو ما منحته القبيلة للفرد .فكيانه ووجوده، وشرعيته وسمعته، وأخيراً أمنه نفسه لا يمكن ضمانه إلا من خلال القبيلة. وخارج هذه الحدود كان العربي في شبه الجزيرة يُعدّ آبقاً؛ فحياته وما يملك كانت نهباً مشاعاً وسهلاً لمن غَلَب .وبوصفه فرداً في قبيلة، كانت قوة القبيلة كلها طوع يديه .وكل اعتداء على شخصه كان يُعدّ في الحال اعتداءً على كل فرد في القبيلة حيث كان كل فرد منها مضطراً للانتقام لذلك الاعتداء من أي فرد من أفراد القبيلة المعتدية .وكانت القبيلة تأتي في المنزلة الأولى من حياة الفرد .فقد كان ما تناله القبيلة من رفاه وسمعة وشرف ومجد يناله الفرد كذلك؛ وما يصيب القبيلة من بؤس وعار وهزيمة يصيب الفرد كذلك .فلا غرابة إذن أن تستحوذ القبيلة على ولاء الفرد .ولم تكن الأرض عنصراً في ذاك الولاء، لأن القبيلة كانت دائمة التحوّل والتنقّل من منطقة إلى أخرى .لكن نتاج القبيلة من الشعر وما مجّده ذلك الشعر من مآثر كان هو الذي يحدّد معالم القبيلة ويميزها عن غيرها من القبائل، كما يقرّر قَدْر الفرد فيها واعتزازه بنفسه .والحق أن القبيلة لم تكتسب قط هالة من الغموض والجمال إلاّ من خلال ما أضفاه الشعر من تمجيد على أبطالها، كما كان الحال في شبه جزيرة العرب .تلك كانت رومانسية تقوم على الانضباط القَبَلي والولاء القَبَلي والمسؤولية القَبَلية، وقد اكتسبت هذه جميعاً خلوداً في أنفَس شعرٍ أنتجته أيّة لغة من اللغات .إن العيش في الجوّ الذي يخلقه هذا الشعر، والسعي وراء الرفاه المادي، والقناعة في ظل القيَم التي مجّدتها المروءة كانت عند العربي قبل الاسلام في شبه الجزيرة هي ما يشكّل معنى الحياة وغايتها.

التجلّي

في كتابات ونقوش وجدت في جنوب بلاد العرب (مَعين، سبأ، قَطَبان) وفي شمالها (لحيان، ثمود، صفا) نلمس الدليل على وجود معبود أسمى يدعى "الإله "أو "الله "كان يُعبد منذ أزمنة سحيقة .وكان هذا المعبود يروي الأرض وينمّي النباتات ويكثّر المواشي ويبعث ماء الحياة في الينابيع والآبار (٥٦). ففي مكّة، كما في أرجاء شبه جزيرة العرب، كان "الله "يُعترف به "خالق كل شيء "و "ربّ العالمين "و "رب السماء والأرض "و "مالك كل شيء"(٥٧). وكان اسم "الله "أكثر الأسماء وروداً(٥٨)، لكن مهامّه كانت منوطة بمعبودات أخرى أدنى شأناً؛ كما كانت عجائبه تظهر في الشمس والقمر، على سبيل المثال .وكانت صفاته توضع في صورٍ مادية وتنقلب إلى آلهة وإلهات إلى جانبه، وهكذا ظهر مَجْمع كامل من الآلهة، يقوم كل منها بتلبية حاجة خاصة أو الاهتمام بقبيلة بعينها أويمثل صفة معينة، أو موقعاً، أو غرضاً، أو قوةً توحي بحضوره المقدّس، أو بعطائه أو سلطانه.

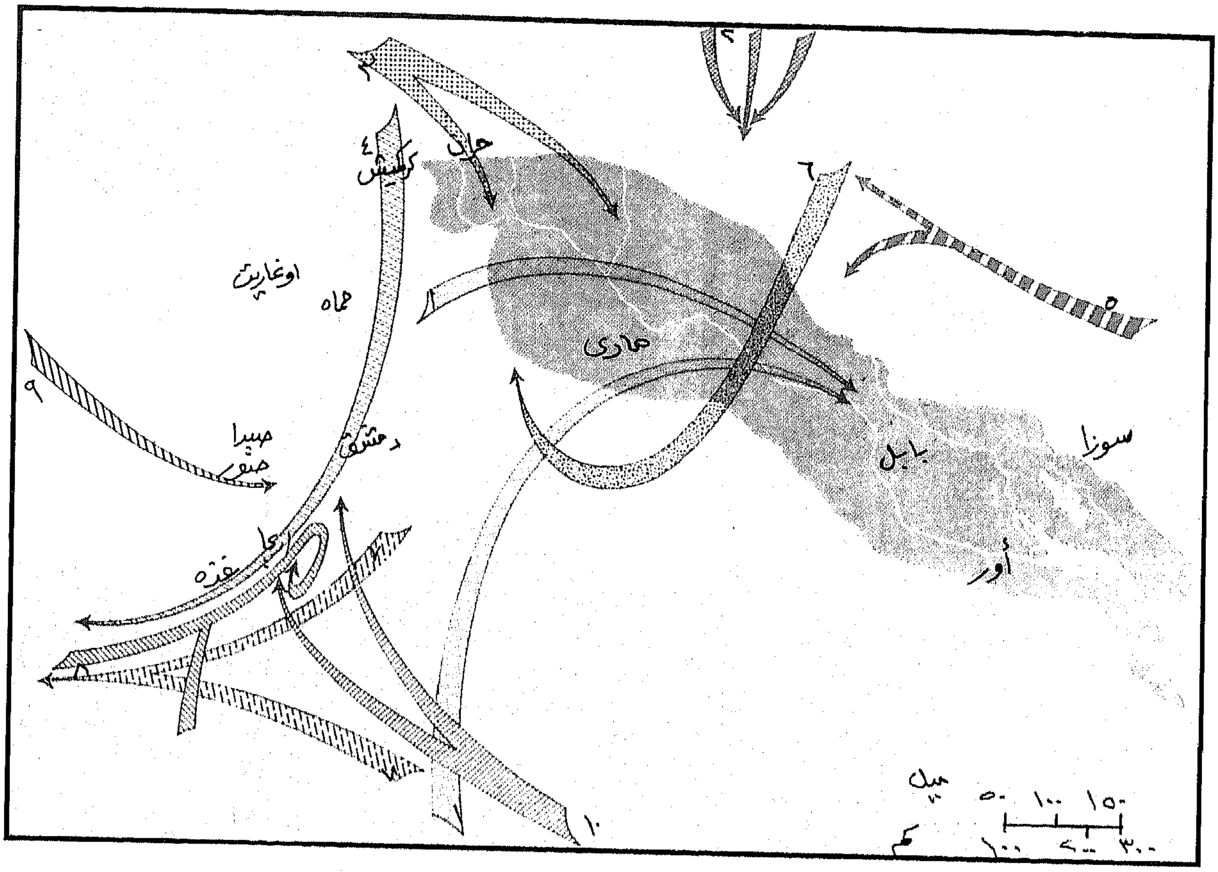
وعندما يكون لهذه الآلهة أو الإلهات معبد أو بقعة معينة من الأرض تقترن بهم، يقوم على خدمتهم كهنة بدوام جزئي .وكان الكهنة يقومون بالخدمة عندما يطلب منهم العابدون ذلك .وخلاف ذلك، كان الكهنة يحيون حياة أفراد القبيلة الآخرين. وكانت وظيفتهم سحب السهام أو رمي الجمار أو تفسير الأحلام ونُذُر الطبيعة عندما يكون الغرض استخارة رأي الإله أو حكمه؛ وتقديم القرابين أو المساعدة في تقديمها عندما يكون الغرض الاسترضاء أو تقديم الشُّكر للآلهة .لكن الحاجة لم تكن تدعو إليهم إطلاقاً إذا كان الغرض تقديم الولاء بالطواف حول الأماكن المقدسة أو بزيارة يومية عابرة .وكان القيام على خدمة الآلهة في الكعبة مقصوراً على قريش، القبيلة المسيطرة في مكّة .وكان هذا الشرف والامتياز بين جميع العرب يعودان إلى أهل مكّة وحدهم، ولو أن الكهانة حتى في هذه الأحوال كانت تشغل جزءاً من الوقت وحسب .فقد كان المكّيون يجمعون بين الكهانة وبين زعامة الدولة إلى جانب ست وظائف موزّعة على بطون قريش .كانت "الحجابة "تعني رعاية الكعبة وحفظ مفاتيحها؛ و "السِّقاية "تقديم الماء العذب للعابدين يومياً وللحجّاج في المواسم؛ و "الرِّفادة "تقديم الطعام للحجّاج؛ و "النّدوة "تنظيم الاجتماعات ورئاستها؛ و"القيادة "مَهمّة قيادة القوات العسكرية في الحروب؛ و"اللواء "وظيفة حمل العَلَم أو المعبودات الأخرى أو رموز غيرها حسبما يتّفق (٦١). كانت الحروب الطاحنة بين القبائل هي القاعدة العامة، فاذا توقفت حملت معها فترات من السلام قصيرة نسبياً. وكان الشعر يُديم اشتعال النيران، مذكّراً القبيلة بأن الموت ذروة الإنجاز البطولي .وقد تطوّرت "أيام العرب "إلى ما يشبه حلقات العبادة، حيث يكون العابدون أيّ جمهور من العرب يصغي في انتشاء إلى الكاهن – وهو الراوية في هذه الحالة – يسرد بما أوتي الشعر والنثر من فصاحة حكايات عن نزال الأبطال من هذه القبيلة أو تلك .وكانت تلك المراسيم تستحوذ على خيال جميع المشاركين فيها.

لقد اندلعت الحروب القبلية بين الشمال والجنوب من شبه جزيرة العرب عندما تجاوز الجنوبيون على الشماليين وحاولوا فرض سيطرتهم عليهم .كان الشماليون من بني عدنان منقسمين على أنفسهم مما سهّل أمر التجاوز عليهم من الجنوبيّين .لكن استغلال الجنوبيين وطغيانهم دفعا جماعة القبائل العدنانية في الشمال إلى التكاتف فيما بينها ونيل استقلالها. كانت زعامة الجنوب بأيدي مملكة حمير التي أنهكتها الحروب مع الأحباش مما دفع بأهالي الشمال إلى تحدّي سلطة الجنوب .وفي حرب الاستقلال التي حدثت في أواخر القرن الخامس للميلاد، كانت قوّات الشمال بقيادة ‹كُلَيب› زعيم القبيلتين التوءمين بكر وتغلب .وكانت أقدم الحروب المعروفة قد حدثت حوالي عام ٣٥٠م بين ‹ عَدوان› (من قبائل الشمال) بزعامة عامر بن الزَّرْب وبين ‹مَذْحج› (من قبائل الجنوب) وكانت واقعة الخزار (حوالي ٤٠٠م) موضوع "معارك شعرية "بين الفرزدق(شاعر البصرة، من مَذْحَج، توفي عام ٧٣٢م) وبين جرير (شاعر اليمامة، من مُضَر، توفي عام ٧٣٣م). مثل



الصورة ٣ – ٢ قطعتان من رقيم طين تشكلان جزءاً من نص طوله ١٣٥ سطراً من صيغة سومرية لمقالة أيوب حول معاناة الإنسان وخضوعه لإلهه. وقد جمعت القصيدة من ستة رقائم طينية وقطع اكتشفت في ‹نيبور› على بعد ١٠٠ كم جنوبي بغداد [بترخيص من متحف الجامعة – جامعة بنسلڤانيا]

الجنوبيين وطغيانهم دفعا جماعة القبائل العدنانية في الشمال إلى التكاتف فيما بينها ونيل استقلالها. كانت زعامة الجنوب بأيدي مملكة حِمْيَر التي أنهكتها الحروب مع الأحباش مما دفع بأهالي الشمال إلى تحدّي سلطة الجنوب .وفي حرب الاستقلال التي حدثت في أواخر القرن الخامس للميلاد، كانت قوّات الشمال بقيادة ‹كُلَيب› زعيم القبيلتين التوءمين بكر وتغلب .وكانت أقدم الحروب المعروفة قد حدثت حوالي عام ٣٥٠م بين ‹ عَدوان› (من قبائل الشمال) بزعامة عامر بن الزَّرْب وبين ‹مَذْحج› (من قبائل الجنوب) وكانت واقعة الخزار (حوالي ٤٠٠م) موضوع "معارك شعرية "بين الفرزدق(شاعر البصرة، من مَذْحَج، توفي عام ٧٣٢م) وبين جرير (شاعر اليمامة، من مُضَر، توفي عام ٧٣٣م) . مثل

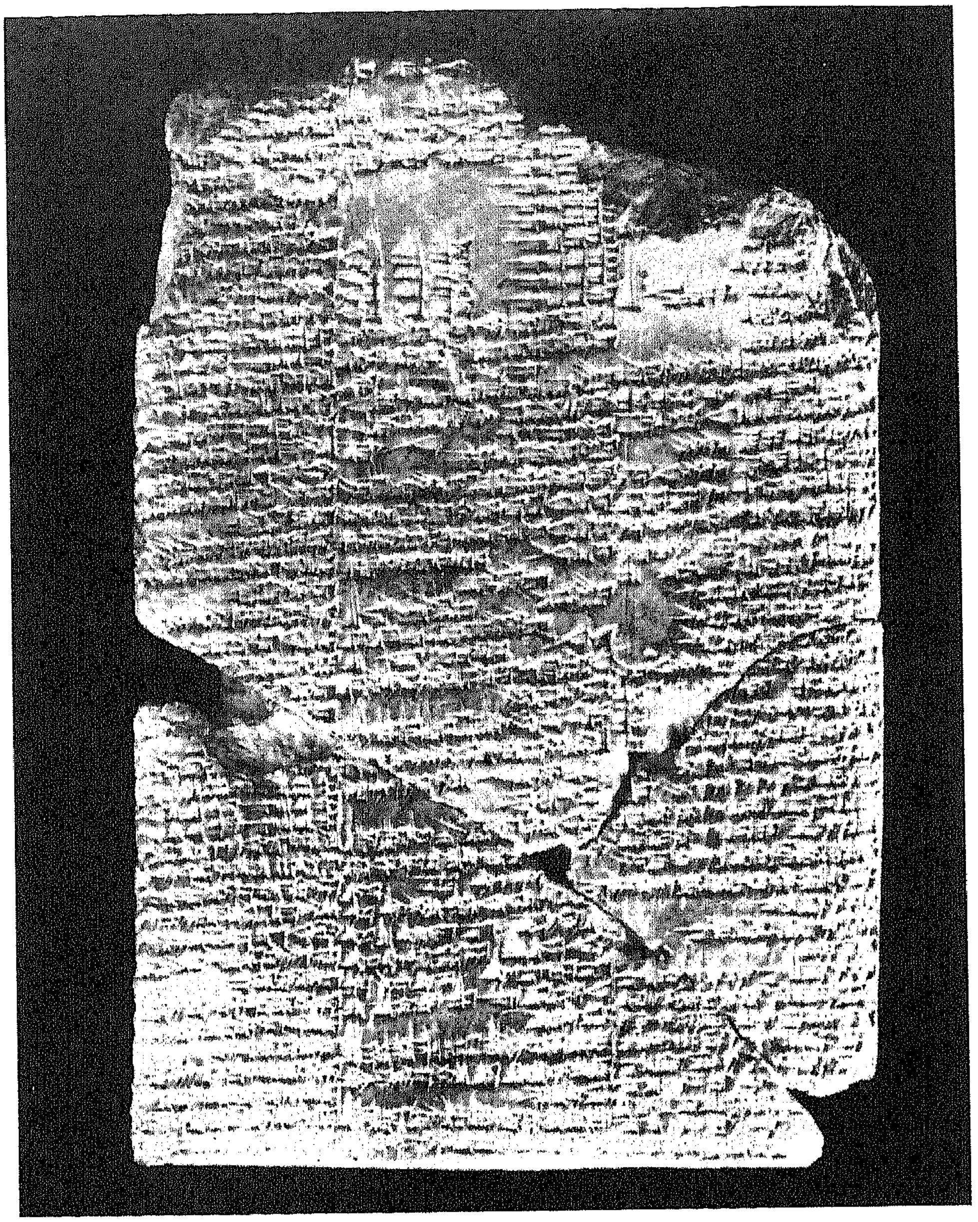


غزوات الحاتيين (١٥٥٠ – ١٥٠٠ ق م)
غزوات الهكسوس (١٥٠٠ – ١٣٠٠ ق م)
قبائل الحلف المقدس (١٢٥٠ – ١٠٠٠ ق م)
شعوب البحر (١٢٠٠ – ٧٢١ ق م)

هجرات العموريين
غزوات الكاشيين (القرن ١٧–١٦ ق.م)
غزوات الحيثيين (١٦٨٠ – ١٥٩٠ ق.م)
غزوات الحيثيين (١٣٨٠ – ١٣٤٠ ق.م)
غزوات الميديين (١٦٠٠ – ١٥٠٠ ق م)

الخريطة ١٣ الألف الثاني ق.م.
ب – الدولة العالمية الثانية؛ التمزّق الثاني.

هذه المعارك الشعرية كانت تهزّ الخلافة الأموية وتثير الناس من اليمن إلى بلاد فارس. وكانت تنشب كثير من المعارك بين القبائل الشمالية نفسها، وأشهرها ما جرى بين مجموعة قبائل ربيعة ومجموعة مُضَر. وقد غلبت كل قبيلة أختها ستّ مرّات، مما قدّم للشعراء اثنتي عشرة معركة ليصفوها ويتغنّوا بمآثر أبطالها. وقد نشبت خلافات بين قبائل ربيعة نفسها، مما أدى إلى معارك مستمرة. كما نشبت سلسلة من المعارك بين بكر وتغلب، شارك فيها المُهَلْهِل (توفي عام ٥٧٠م) وهو واحد من أعظم شعراء الجاهلية، وقتل فيها أخوه كُليب، فنظم في رثائه قصائد من أجمل ما عرفت اللغة العربية. ثم نشبت معارك مستمرة أيضاً بين جماعة قبائل مُضَر، التي تنتمي إليها قبيلة قريش المكّية. فقد اشتبكت قبائل عَبْس وهوازن في



الصورة ٣-٣ رقيم من الطين الأسمر عليه ثلاثة أعمدة من الكتابة تضم الملحمة السومرية عن الفردوس والطوفان وسقوط الإنسان. اكتشف في نيبور، فترة إيسين، حوالي ١٨٣٠-١٥٣٠ ق.م. [بترخيص من متحف الجامعة - جامعة پنسلڤانيا]

معارك منها "الرَّحْرَحان" (حوالي ٤٢٠م) «داحس والغبراء» (حوالي ٤٣٢م) واشترك في المعركة الأولى امرؤ القيس (توفي عام ٤٣١م) الملك الشاعر وأول أصحاب المعلّقات التي يحفظها ويتلوها جميع الناطقين بالعربية. وقد اشترك الرسول محمد (ﷺ) وهو في الرابعة عشرة في «حرب الفِجّار» (عام ٥٨٤م) التي نشبت بين قبيلة قريش وبين القبائل المعروفة باسم كنانة وقيس عَيلان. ويفيد اسم المعركة "التدنيس "لأن أعداء قريش خالفوا حدود المحرّمات المتّفق عليها بين جميع العرب ألاّ يُقاتلوا في منطقة الحَرَم أو في الأشهر الحُرُم. وخلافاً لجميع المعارك الأخرى، لم تنتج هذه الحرب شعراً بطولياً، بل دفعت العرب نحو الشعور بعبث هذه النزاعات. وقد تعالت أصوات في جميع الأنحاء تنادي بإنهاء سفك الدماء، فمهّد ذلك لدعوة النبي الكريم لنبذ القَبَلية وتوحيد جميع العرب تحت راية الإسلام.

كانت محبّة العرب للشعر قد دفعت بهم إلى إقامة مباراة شعرية سنوية في سوق عُكاظ بمناسبة الحج السنوي إلى الكعبة .وكان يجلس إلى الحكم في ذلك أقدر نقّاد الأدب وأبرز الشعراء، حيث كانت تلقى قصائد جديدة يتنافس شعراؤها على جوائز تلك المناسبة .وإذا لم يكن بين القصائد الجديدة ما يرقى إلى المستوى المأمول كانت الجوائز تُقَدّم إلى الفائزين السابقين .كانت القصيدة الفائزة تُكتب بماء الذهب وتُعلّق على أستار الكعبة .ومن هنا جاء اسم "المعلّقة ."وقد بقيت الأجيال اللاحقة تبتهج بحفظ تلك القصائد وتلاوتها، إذ كانت المثال في البلاغة الأدبية .وعند ظهور الإسلام، كان هذا التقليد الشعري قد بلغ قرنين من الزمان، لم يبرز فيهما سوى عشر قصائد نالت شرف "المعلّقات"(٦٢).

وكانت القصائد الفائزة بالجوائز تتغنّى بمدح قبائل الشعراء الفائزين، وبأمجاد الفروسية في الحرب، وبرفعة المجد الشخصي والولاء القَبَلي، ورقّة الحب ودفء أحاديث الودّ في مجلس الخمر والغناء، وحلاوة الثأر من الغريم وطبيعة الحيَاة الزائلة .وكان كل شاعر يتميز بلون من ألوان الشعر؛ وقد اتفق الجميع على أن زهير بن أبي سلمى أشعر الناس إذا رَغِب؛ والنابغة إذا رَهِب؛ والأعشى إذا طَرِبْ؛ وعنترة إذا غَضِبْ.

هوامش الفصل الثالث

١ . [بلاد ما بين النهرين القديمة :صورة حضارة ميتة]

- A. Leo Oppenheim, *Ancient Mesopotamia : Portrait of a Dead Civilization* (Chicago : Chicago University Press, 1964 - 7), pp. 171 ff.

٢ . ينظر مقال "ديانة بلاد ما بين النهرين القديمة :القضايا المركزية "للكاتب :

- Thorkild Jacobsen, "Ancient Mesopotamian Religion: The Central Concerns", *American Philosophical Society Procceedigs*, 107 (1963), pp. 473 - 484 ;

- وينظر مقال "الميول التكوينية في الديانة السومرية "للكاتب نفسه :

- "Formative Tendencies in Sumerian Religion," *The Bible and the Ancient Near East : Essays in Honor of William Foxwell Albright*, ed. G.E. Wright (London : Routledge & Kegan Paul, 1961), pp. 267-278 ;-

– وينظر مقال "بلاد ما بين النهرين "للكاتب نفسه كذلك في

- Henri Frankfort (ed.) *Before Philosophy : The Intellectual Adventure of Ancient Man* (Baltimore : Penguin Books, 1964), pp. 137-236.

– وينظر بالفرنسية [ديانات بابل وآشور]

- E. Dhorme, *Les Religions de Babylonie et d' Assyrie* (Paris, 1945)

– وينظر [وجه من الشرق]

- S. Moscati, *The Face of the Ancient Orient* (Garden City, N.Y. : Doubleday, 1962)

– وينظر للكاتب نفسه [الحضارات السامية القديمة]

- *Ancient Semetic Civilizations* (London : Elek Books, 1957),esp. pp. 43-98.

٣ – هذا المصطلح استعمله John A. Wilson في مقال له بعنوان "مصر : وظيفة الدولة"، في كتاب (Frankfort المذكور أعلاه) وقد استعاره الكاتب بدوره من اللاهوت المسيحي الذي يشير إلى طبيعة المسيح الواحدة، ليعني به ما يفيده المبدأ المصري أن الإلهي هو نفسه الدنيوي وبالعكس، لأن الاثنين مستمران ومتشابهان.

٤ – ينظر مقال "بلاد ما بين النهرين "في الهامش ٢ أعلاه ص ٢٠٠.

٥ – ينظر كتاب [التكوين البابلي : قصة الخليقة]

- *Alexander Heidel, Babylonian Genesis : The Story of Creation (Chicago: University of Chicago Press, 1963), p. 55.*

٦ – "طوال الأيام القادمة، عليهم دون نسيان أن يذكروا أعماله" [الإله] من كتاب ‹هايدل› المذكور في الهامش ٥ أعلاه، ص ٥٠.

٧ – نفسه.

٨ – نفسه، ص ٧٠–٧١.

٩ – ياكوبسن، "بلاد ما بين النهرين "كما في الهامش ٢ أعلاه ص ٢١٨.

١٠ – نفسه، ص ١٥٣.

١١ – يصف شاعر بلاد ما بين النهرين الإله مردوخ بأنه يتمتع "بمساواة مضاعفة مع الآلهة "ويؤكد أن منزلته الإلهية "أبعد من حدود الفهم "و "لا تناسب الإدراك البشري" وهي نفس فكرة التسامي التي تليق بالآلهة (ينظر كتاب ‹هايدل› أعلاه، ص ٢١–٢٢؛ وكتاب نصوص من الشرق الأدنى القديم ص ٦٠ وما بعدها

- *Pritchard, (ed.) Ancient Near Eastern Texts (Princeton, 1955) pp 60 ff.*

١٢ – ينظر *Heidel*ص ٣٦ و *Pritchard*ص ٦٦ وما بعدها.

١٣ – ينظر *Heidel*ص ٤٤–٤٦.

١٤ – نفسه، ص ٥٠–٥٩.

١٥ – سفر التكوين ٣٤ : ١٦ و ٢١ – ٢٢. (جميع المقتطفات مأخوذة من الكتاب المقدس، المطبعة الكاثوليكية – بيروت).

١٦ – نفسه، ٣٤ : ٣٠.

١٧ – نفسه ٦ : ٢ – ٤.

١٨ – سفر الخروج، ٢.

١٩ – نفسه، ٣ : ١ – ١٠.

٢٠ – نفسه، ١٨ : ٢٠.

٢١ – سفر التثنية، ٣٣ : ٢.

٢٢ – صموئيل الأول: ١٠:٢٧؛٢٩:٣٠؛ القضاة؛ ١٦:١ومابعده.

٢٣ – [تاريخ اسرائيل]

- *Martin Noth, The History of Israel (London : Adam and Charles Black, 1958), p. 132.*

٢٤ – ينظر مقال "أشكال العهد في التراث الإسرائيلي "في :

- *George Mendenhall, The Biblical Archaeologist, 17 (1954), pp. 50-76.*

٢٥ – سفر الخروج، ١٩ : ٦.

٣٠ – Noth [تاريخ اسرائيل] ص ٢١٨.

٣١ – سفر إشعيا، ٤٠.

٣٢ – نفسه، ٢ : ٣؛ ٤٢ : ١ – ٤.

٣٣ – نفسه، ٤٠، ٤١، ٤٥. والآلهة الأخرى "جميعهم باطلٌ وأعمالهم لا شيء ومسبوكاتهم ريح وخواء" (إشعيا ٤١ : ٢٩).

٣٤ – إشعيا، ٤٠ : ١٥؛ ٤٩ : ٢٥ – ٢٦.

٣٥ – نفسه، ٤٩ : ٢٢ – ٢٣.

٣٦ – ٨٥ – سورة البروج، ١–١٠.

٣٧ – سورة البقرة، ١٠١، ١٨٧؛ ٥ – سورة المائدة، ٧١؛ ٦٢ – سورة الجمعة، ٥.

٣٨ – لمزيد من التفصيل حول هذا الفهم لجوهر ديانة عيسى، ينظر كتاب الفاروقي:

- *Isma'il al-Faruqi : Christian Ethics : A Historical and Systematic Analysis of Its Dominant Ideas (Montreal : McGill University Press, 1962).*

٣٩ – يروي ‹سيريل الإسكندري› عن ‹جوليان› وهو يؤنّب زميلاً له بقوله " :لكنّك، لسوء الحظ، لا تلتزم بتراث الرسل، الذي انحدر في أيدي خلفائهم إلى تجديف شديد. لا ...متّى ولا لوقا ولا مرقس تجرّأوا على القول إن يسوع هو الله .لكن يوحنا الفاضل، وقد أدرك في ذلك الوقت أن عدداً كبيراً من الناس في كثير من المدن الإغريقية والإيطالية قد أُصيبوا بذلك المرض ...كان أول من تجرّأ وأدلى بذلك القول ."ينظر *Contra Julianuum, X* كما أورده :

- *Henry Bettenson, Documents of the Christian Chruch (Oxford : Oxford University* Press, 1956), p. 29.

٤٠ – ينظر [ضد الهرطقات]

- *Irenaeus, Contra Heresies, I, xxvi, 1-2*

٤١ – ينظر [تاريخ العقيدة]

- *Adolf Harnack, History of Dogma (New York : Dover Publications, n.d.), Vol. 1, pp. 289 ff.*

٤٢ – ينظر [راعي هرماس]

- *The Shepherd of Hermas, Ante-Nicene Fathers, Vol. II.*

٤٣ – عن السؤال :كيف يمكن للانسان أن ينال الخلاص، أجاب ‹أثناسيوس›(٢٩٦ – ٣٧٣) بكلمة الله "وأضاف " :ما المطلوب سوى ذلك لاستعادة الإنسان من الهلاك غير كلمة الله، الذي منذ البدء صنع كل شيء من لا شيء "وردت في [عن التجسّد – ٧] De Incarnatione كما نقله Bettensonفي [وثائق]ص ٤٧، الهامش ٣٩ أعلاه.

٤٤ – ينظر [التفسير] Apology, I, xlvi, 1-4- في [وثائق] ص ٦.

٤٥– ينظر [ضد الهرطقات] كما نقله Bettensonص ٥٣ .

٤٦– ينظر Epiphaneus, Against Heresies, lxii, 1 - :كما نقله Bettensonص٥٤ .

٤٧– نفسه

٤٨ – ينظر [التاريخ الكنسي] Theodoret (458) *Historia Ecclesiastica*, I,v, كما نقله Betenson ص ٥٥ .

٤٩ – سقراط (٤٠٠) [التاريخ الكنسي] كما نقله Betten-son ص ٥٦ .

٥٠ – ينظر :

- *Ante - Nicene Fathers , Vol. 1, pp. 45 ff ;*

- *The Nicene and Post . Nicene Fathers, Vol. IV*

٥١– السابق، مجلد ٣، ص١٧ ومابعدها .

٥٢ – ينظر [تاريخ العرب]

- *Philip Hitti, History of the Arabs (London : Macmillan , 1963) , p. 61.*

٥٣ – ١٠٥ – سورة الفيل.

٥٤– ١٤ – سورة إبراهيم : ٣٧.

٥٥– ٣٩ – سورة الزمر : ٣ .

٥٦ – ينظر مقال "الله قبل الإسلام"

- *F.V. Winnett, "Allah before Islam," The Muslim World, xxviii, I, pp. 239-248.*

٥٧ – ١٧ – سورة الإسراء ٦٩؛ ٢٣ – سورة المؤمنون٨٦،٨٩؛ ٢٩ – سورة العنكبوت٦١،٦٣ ٣١–سورة لقمان٣١؛ ٣٥–سورة فاطر٤٠؛ ٦–سورة الأنعام ١٣٩ – ١٤١ ؛ ١٦–سورة النحل : ٤٠.

٥٨ – تنظر "مادة العرب (قديما)" في [موسوعة الدين والأخلاق].

- *Theodor Noldeke, "Arabs (Ancient)" Encyclopedia of Religion and Ethics , Vol I, pp. 659-673.*

٦١ – ينظر :جواد علي، **تاريخ العرب قبل الإسلام** (بغداد، ١٩٥١) مجلد ١، ص٤١٦ وما بعده؛

– وينظر جرجي زيدان، **العرب قبل الإسلام** (القاهرة :دار الهلال، د.ت.) ص٢٧٥ وما بعدها.

– وينظر :محمد حسين هيكل **حياة محمد** والترجمة الإنگليزية

I.R. al-Faruqi , The Life of Muhammad (Indianapolis : American – Trust Publications , 1976), pp. 31-32.

٦٢– وهذه قصائد امرؤ القيس (ت ٥٤٠م) وزهير بن أبي سلمى (ت ٦١٥م) والنابغة (ت ٦٠٤م) والأعشى (ت ٦٢٩م) ولبيد بن ربيعة (ت ٦٦٢م) وعمرو بن كلثوم (ت ٦٠٠) والحارث بن حلّزة (ت ٥٨٠م) وطرفة بن العبد (ت ٥٠٠م) وعنترة بن شدّاد (ت ٥١٤م) وعبيد بن الأبرص (ت ٥٥٥م).

هوامش المترجم

*الأپولينيرية :فرقة مسيحية تتبع آراء المطران <پولّيناريوس > التي رفضها مجمع القسطنطينية عام ٣٨١م، لكن تلك الآراء وضعت الأساس للجدل النسطوري .خلاصة تلك الآراء أن طبيعة يسوع ليست روحاً بشرية وإلهية معاً، اجتمعتا في شخص المسيح، بل إن عقل المسيح إلهي وحسب وليس بشرياً.

* النسطورية :مذهب المسيحيين من أتباع <نسطوريوس >من رجال الكنيسة السوريين (ت حوالي ٤٥٧م) وكان مطران القسطنطينية (٤٢٨-٤٣١م) كان يقول إن ليسوع طبيعتين: بشرية وإلهية .وقد نُفيَ لادعائه أن مريم كانت والدة الانسان يسوع وحسب، لذا يجب ألا تسمى والدة الله .وما يزال أتباعه أصحاب الكنيسة الآثورية في سوريا والعراق وإيران وجنوب الهند.

*اليوتيكيانية :أتباع <يوتيكيز> اللاهوتي (٣٨٤ - ٤٥٦ م) رئيس دير في القسطنطينية .كان يقول إن ليسوع طبيعة واحدة هي الطبيعة البشرية التي غلّفتها الإلهية .حُكم عليه بالنفي والهرطقة في مجمع <كالسيدون > عام ٤٥١م.

* القائلون بالطبيعة الواحدة :هم فرقة مسيحية من القرن ٥-٧ للميلاد تقول إن ليسوع طبيعة واحدة، على عكس المذهب الأرثوذكسي (٤٥١ في مجمع كالسيدون) القائل بالطبيعتين الإلهية والبشرية .وقد نشأ هذا المذهب ليناقض النسطورية، مما أدى إلى انفصال الكنيستين القبطية والأرمنية عن بقية الكنائس.

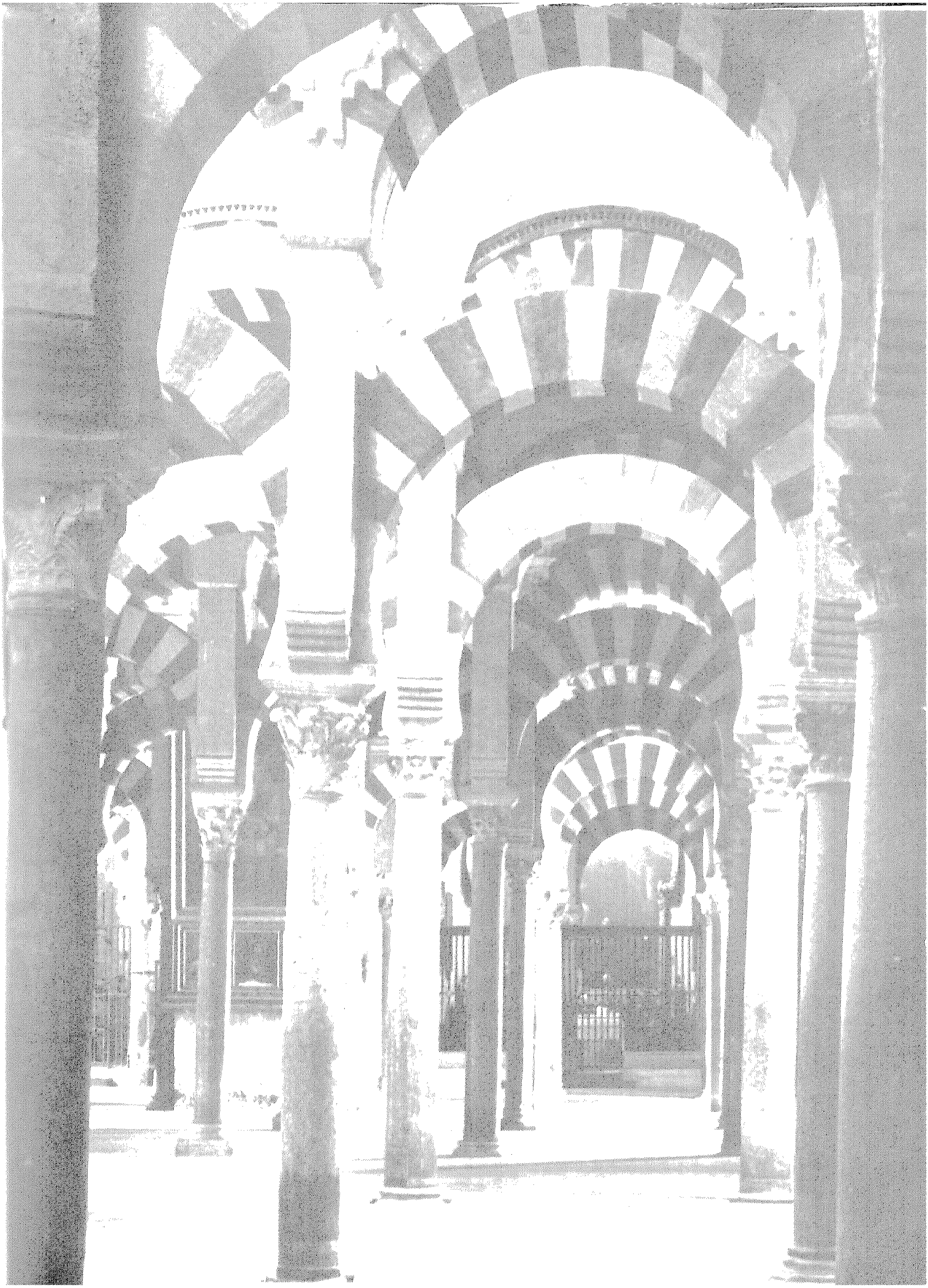
*الموحّدون :المؤمنون بالإله الواحد، على النقيض من المؤمنين بتعدّد الآلهة.

*البيلاجيانية :أتباع <پيلاجيوس> اللاهوتي البريطاني (٣٦٠-٤٢٠) الذي كان يقول إن كل شخص يمتلك إرادة حرّة (لذا فهو يمتلك الخَلاص) وأنكر مذهب القديس أغسطين القائل بالمقدّر والخطيئة الأولى .قرّر مجمع القدس (٤١٥) تبرئته من الهرطقة لكن البابا حكم عليه بالتحريم بعد ذلك، وتبعه حكم الامبراطور.

* المونتانية :أتباع< مونتانوس > الذي دعا للعودة إلى نقاء المسيحية الأولى عام ١٥٦م وانتشر مذهبه في < فريجيا> والأناضول وروما وقرطاجة وبلاد الغال.

*الدوناتية : حركة مسيحية تطهّرية تتبع <دوناتوس القرطاجي> عرفت في القرن ٤-٥م.

*الأيقونات : صور دقيقة أو منحوتات تمثل شخصيات مسيحية.



القسم الثاني

الجوهر

الفصل الرابع

جوهر الحضارة الإسلامية

لاشك أن جوهر الحضارة الإسلامية هو الإسلام، وأن جوهر الإسلام هو التوحيد ، أي التوكيد أن الله هو الخالق الواحد المطلق المتعال، وربّ الكائنات جميعاً وسيّدها.

هذان المبدآن الأساسيّان باديا الوضوح .ولم يتطرّق الشكّ بهما قط إلى من كان ينتمي إلى هذه الحضارة أو ساهم فيها .ولم يتعرّضا للشك إلا عند المنصّرين أو المستشرقين وغيرهم ممن فسّر الإسلام في الماضي القريب .والمسلمون، مهما يكن مستوى ثقافتهم، هم على ثقة مطلقة بأن الحضارة الإسلامية تنطوي على جوهر، وأن هذا الجوهر قابل للمعرفة والتحليل والوصف، وذلك هو التوحيد(١) وتحليل التوحيد بوصفه جوهراً ومبدءاً رئيساً في الحضارة الإسلاميّة هو موضوع هذا الفصل.

والتوحيد هو ذلك المبدأ الذي يمنح الحضارة الإسلامية هويّتها، ويربط جميع مكوّناتها معاً ليجعل منها كياناً عضوياً متكاملاً نُسمّيه حضارة. وفي ربط العناصر المتفرّقة معاً، يقوم جوهر الحضارة – وهو التوحيد في هذه الحال – بطبع تلك العناصر بطابعه الخاص .ثم يعيد تكوينها بشكل يتناسق مع العناصر الأخرى ويدعمها .ولا يقوم الجوهر ضرورة بتغيير طبيعة تلك العناصر، بل يحوّلها ليصنع منها حضارة ويعطيها صفاتها الجديدة التي تكوّن تلك الحضارة .ويختلف مدى التحوّل بين ضئيل وجذري، اعتماداً على مدى علاقة الجوهر بالعناصر المختلفة ووظائفها .وقد برزت هذه العلاقة في أذهان المسلمين الذين كانوا يتابعون ظواهر الحضارة .لذلك اتخذوا التوحيد عنواناً لأهم أبحاثهم، وأدخَلوا جميع الموضوعات الأخرى تحت لوائه .وقد عدّوا التوحيد أهم المبادئ الأساس التي تضم أو تحكم جميع المبادئ الأخرى؛ كما وجدوا فيه المنبع الرئيس والمصدر البدئي الذي يحكم جميع الظواهر في الحضارة الإسلامية.

والتوحيد بالعبارة البسيطة المتوارثة هو الاعتقاد والشهادة أن "لا إله إلا الله ."وهذا القول بصيغة النفي، الموجز أشد الإيجاز، يحمل أعظم المعاني وأغناها في الإسلام قاطبة .وقد تتكثّف في جملة واحدة ثقافة كاملة أو حضارة كاملة أو تاريخ بأجمعه .وهذا بالتأكيد هو ما نجده في "الكلمة "أو "الشهادة "في الإسلام .فكل ما في الإسلام من تنوّع وغنى وتاريخ وثقافة ومعرفة وحكمة وحضارة يجتمع في هذه الجملة البالغة القِصَر" :لا إله إلا الله."

التوحيد بوصفه نظرة تفسّر العالم

التوحيد نظرة عامة إلى الواقع والحقيقة والعالم والزمان والمكان والتاريخ البشري .وبهذا المعنى فهو يشمل المبادئ الآتية :

الثنائية

الواقع جنسان منفصلان، الله وغير الله؛ الخالق والمخلوق .في المرتبة الأولى لا يوجد سوى واحد أحد، هو الله المطلق القادر .هو وحده الله، الدائم المتعال، لا شبيه له؛ باقٍ إلى الأبد واحداً مطلقاً لا شركاء له ولا أعوان .وفي المرتبة الثانية يوجد المكان – الزمان، الخبرة، الخليقة .وهي تضم جميع المخلوقات وعالم الأشياء والنبات والحيوان والبشر والجنّ والملائكة والسماء والأرض والجنّة والنار وكل ما آلوا إليه منذ جاءوا إلى الوجود .والمرتبتان من خالق ومخلوق مختلفتان غاية الاختلاف من حيث طبيعة وجودهما، كما من حيث كونهما ومساراتهما .ومن المستحيل قطعاً أن يتّحد الواحد بالآخر، أو يذوب أو يتداخل أو ينتشر فيه .ولا يمكن للخالق أن يتحوّل وجودياً ليصبح المخلوق، كما لا يمكن للمخلوق أن يتسامى ويتحول ليصبح الخالق، بأي شكل أو معنى(٢) .

الإدراكية

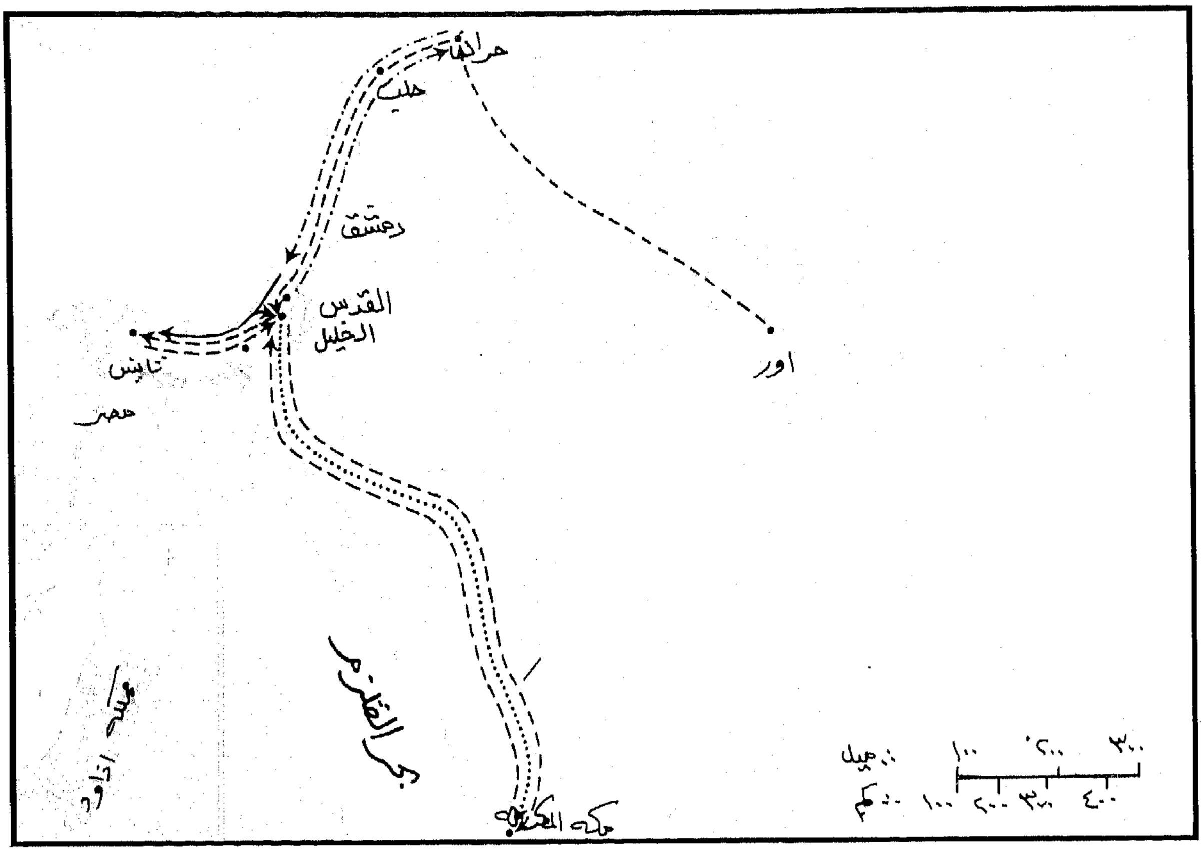
العلاقة بين المرتبتين من الواقع إدراكية في طبيعتها .وهي عند الانسان تتصل بقدرة الفهم. فبوصفه وسيلة المعرفة وكَنَفَها، يشمل الفهم جميع وظائف المعرفة من ذاكرة وتخيّل وتفكير وملاحظة وحدس واستيعاب وما إلى ذلك .وموهبة الفهم موجودة عند جميع البشر .وهذه الموهبة هي من القوة بحيث تفهم إرادة الله بإحدى هاتين الطريقتين أو بكلتيهما :عندما يكون التعبير عنها بكلمات مباشرة من الله إلى الانسان، أو عندما تتجلّى الإرادة الإلهية من خلال ملاحظة الخليقة(٣) .

الغائيّة

طبيعة الكون غائيّة، أي أنها ذات غاية، تخدم غاية لخالقها، وتقوم بذلك عن قصد .فلم يُخلق العالمُ عبثاً ولا لَعباً(٤) وهو ليس عمل صدفة عارضة، فقد خُلق العالم في أكمل صورة .وكل ما هو موجود يوجد بقدْر يناسبه ويؤدي غاية كونية معيّنة(٥) . والعالم في الحقيقة "كون "أي خليقة منتظمة، لا "فوضى"، وفيه تتحقق إرادة الخالق دوماً، كما تطبّق أنساقَه ضرورةُ القانون الطبيعي، لأن هذه الأنساق موجودة في المنطوى من طبيعة الأشياء ذاتها .وليس من مخلوق غير الإنسان يعمل أو يوجد بطريقة غير التي قدّرها الله له(٦) . والإنسان هو المخلوق الوحيد الذي تتحقق فيه إرادة الله لا بالضرورة، بل بموافقة الإنسان الشخصية نفسه. والوظائف الجسدية والنفسية عند الإنسان مكمّلة للطبيعة، وهي بهذا المعنى تخضع لما يحكمها من قوانين بالضرورة نفسها التي تخضع بها جميع المخلوقات الأخرى .لكن الوظائف الروحية، مثل الفهم والعمل الأخلاقي، تقع خارج حدود الطبيعة المقرّرة، فهي تعتمد على صاحبها وتتبع قراره. وتحقيق إرادة الله في الجوانب الروحية له قيمة نوعية مختلفة عن تحققها بالضرورة عند المخلوقات الأخرى. والتحقق الضروري ينطبق على قيَم العناصر المادية أو القيم النفعية وحَسْب؛ لكن الأداء الحرّ ينطبق على القيَم الأخلاقية .ومع ذلك فإن غايات الله الأخلاقية وأوامره للإنسان تمتلك أساساً في العالم المحسوس، لذا فإن لها جانباً نفعياً .لكن هذا الجانب لا يعطيها صفتها المتميّزة، أي كونها خُلُقية .إن الأوامر في جانبها القابل للتنفيذ بحرّية، أي بوجود إمكان الخروج عليها، هو بالضبط ما يوفّر المهابة التي نسبغها على الأشياء "الأخلاقية"(٧) .

قدرة الإنسان وطواعية الطبيعة

بما أن كل شيء قد خلق لغاية – بما في ذلك كليّة الوجود – فإن تحقيق تلك الغاية يجب أن يكون ممكناً في المكان والزمان(٨) وبغير ذلك لا مفرّ من التشكيك، كما ستغدو الخليقة نفسها، ومسارا



الخريطة ١٤ الأصول المكية والعبرية (١٨٠٠ ق.م – ٦٢٢ م)

هجرات إبراهيم
هجرة ابراهيم وهاجر واسماعيل إلى مكة
رحلة يعقوب إلى حرّان، وفي عودته يُحمل ابنه يوسف مع قافلة عربية إلى مصر.
رحلة أبناء يعقوب إلى مصر وعودتهم إلى حبرون (الخليل)

الخريطة ١٤ . الأصول المكية والعبرية (١٨٠٠ ق .م – ٦٢٢ م)

المكان والزمان فاقدة مالها من معنى ومغزى .وبغير هذا الامكان ينهار "التكليف "أو الالتزام الأخلاقي؛ وتتحطم بهذا الانهيار غائية الله أو قدرته .وتحقيق المطلق، أي السبب الإلهي للخلْق، يجب أن يكون ممكناً في مجال التاريخ، أي في حدود مسار الزمن بين الخليقة ويوم الحساب .والإنسان، بوصفه صاحب الفعل الأخلاقي، يجب أن يكون قادراً على تغيير نفسه وأمثاله من البشر، أي المجتمع، والطبيعة ، أي محيطه، لكي يحقق النسق، أو الأمر الإلهي، في نفسه كما في تلك جميعاً. (٩) والإنسان بوصفه هدف الفعل الأخلاقي، يجب أن يكون هو وأقرانه ومحيطه قادرين على تلقّي الفعل المؤثر للإنسان بوصفه فاعلاً، وهذه القدرة هي عكس قدرة الانسان الأخلاقية على الفعل، حيث يكون الإنسان فاعلاً. وبغير ذلك تصبح قدرة الإنسان على الفعل الأخلاقي مستحيلة، وتنهار الطبيعة الغائية في الكون .ومرة ثانية، لن يكون ثمة مهرب من التشكيك .ولكي يكون للخليقة غاية – وهذا افتراض ضروري لدى القول إن الله هو الله، وإن عمله ليس عبثاً –يجب أن تكون الخليقة مطواعة، قابلة للتحوّل وقادرة على

تغيير جوهرها وبنيتها وأحوالها وعلاقاتها لكي تجسّد النسق أو الهدف الانساني أو تجعله ملموساً. ويصدق هذا على الخليقة بأسرها بما في ذلك طبيعة الإنسان الجسدية والنفسية والروحية. وجميع المخلوقات قادرة على تحقيق ما يجب أن يكون، أي إرادة الله أو نسقه الكامل في هذا المكان وهذا الزمان (١٠).

المكيون والعبريون أولاد عم. وكلاهما يتحدَّر من ابراهيم الذي جاء من ‹أور› في جنوب بلاد ما بين النهرين. فبعد أن ثار على عبادة الأصنام عند قومه ونجا بأعجوبة من حكمهم عليه بالموت حرقاً، التحق ابراهيم بقبائل العموريين المترحّلة ونزل في أرض كنعان. ثم وطّن ابنه الأكبر اسماعيل في مكة، حيث قام الاثنان ببناء الكعبة، وهناك تحدّرت من نسل اسماعيل قبيلة قريش المكية. وقد حاول اسحق بن ابراهيم الآخر مع ذريته أن يقيموا في أرض كنعان ولكنهم لم يستطيعوا ذلك لما يقرب من ألف سنة كانوا خلالها يطوفون في المنطقة أو يذهبون إلى مصر. وفي الألف الثانية بعد ذلك استقروا في أرض كنعان، لكنهم كانوا مقسمين بين الانسجام مع تلك البلاد أو الانفصال عنها. وقد انتهت اقامتهم في أرض كنعان بالدمار، وتشتت من بقي منهم في أرجاء العالم خلال الألفي سنة اللاحقة.

المسؤولية والحساب

إذا كان الانسان ملزماً بتغيير نفسه ومجتمعه ومحيطه لكي تتماشى كلها مع النسق الإلهي، وكان قادراً على فعل ذلك، وإذا كان كل هدف في فعله مطواعاً وقادراً على تلقّي فعله وتجسيد غايته، ينتج عن ذلك بالضرورة أن يكون الانسان مسؤولاً. والالتزام الأخلاقي مستحيلٌ من دون مسؤولية أو حساب. فما لم يكن الانسان مسؤولاً، وما لم يكن مُحاسباً على أفعاله، يغدو التشكيك لا مهرب منه، تارة أخرى. فالحساب، أو تحقق المسؤولية، شرط لازم للالتزام الأخلاقي والإلزام الأخلاقي. وهو يصدر عن طبيعة "المعيارية" (١١) نفسها. وليس المهم أن يجري الحساب في المكان – الزمان أو في نهاية أحدهما أو كليهما، ولكن لا بد له أن يجري. وطاعة الله، أي القيام بما أمر وتحقيق نسقه يعني بلوغ الفلاح والسعادة واليُسر. وخلاف ذلك، أي معصيته، يستجلب العقاب والعناء والشقاء وآلام الخسران.

التوحيد بوصفه جوهر الحضارة

التوحيد بوصفه جوهر الحضارة الإسلامية، له جانبان أو بُعدان: المنهج والمحتوى. يحدد الجانب الأول أشكال تطبيق وتوظيف المبادئ الأولى في الحضارة؛ كما يحدّد الجانب الثاني المبادئ الأولى نفسها.

جانب المنهج

يشمل هذا الجانب ثلاثة أسس، هي الوحدة والعقلانية والتسامح. وتحدّد هذه الأسس شكل الحضارة الإسلامية، وهو ما يشيع في كل مفصل من مفاصلها.

الوحدة: لا توجد حضارة بلا وحدة. فما لم تكن العناصر التي تشكّل حضارة ما متّحدة، متناسجة، متناسقة مع بعضها، فانها لا تشكّل حضارة بل خليطاً متراكماً. فمن الضروري وجود مبدأ يوحّد العناصر المختلفة ويكتنفها في إطاره. مثل هذا المبدأ يحوّل الخليط من علاقات العناصر مع بعضها إلى بنية منتظمة تتميّز فيها مراتب الأفضلية



الصورة ٤-١حاج أفغاني في مكة [بترخيص من وزارة الإعلام السعودية].

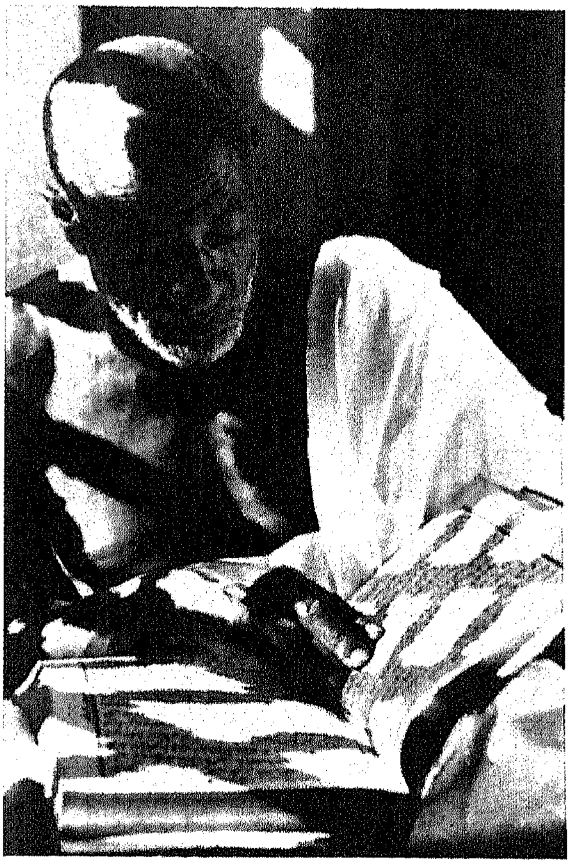
أو درجات الأهمية .وحضارة الإسلام تضع العناصر في بنية منتظمة وتحدّد وجودها وعلاقاتها حسب نَسَق موحّد .وقد تكون هذه العناصر في حدّ ذاتها آتية من مصدر محلّي أو أجنبي .والواقع أن ليس من حضارة لم تقتبس بعض العناصر الغريبة عنها، ولكن المهم أن تقوم تلك الحضارة بهضم تلك العناصر، أي إعادة تكوين أشكالها وعلاقاتها حتى تتمثّلها في نظامها الخاص .و"إدخال "تلك العناصر في ذلك الشكل الخاص هو في الواقع تحويلها إلى واقع جديد، حيث لا يعود وجودها وجوداً مستقلاً في حدّ ذاته أو في شكل تبعيّتها السابقة، بل في شكل مكوّنات مندمجة في الحضارة الجديدة التي أُدخلت عليها. وليس مما يعيب أية حضارة كونها تضم مثل تلك العناصر، ولكن مما يُشين أية حضارة أن تكون قد جمّعت عناصر أجنبية، وحسب؛ وأن تكون قد فعلت ذلك بشكل متنافر، ومن دون إعادة تشكيل أو استيعاب أو تمثّل .وفي هذه الحال، لا تزيد تلك العناصر عن أن تتواجد مع تلك الحضارة ولا تنتمي إليها عضوياً .ولكن إذا نجحت الحضارة في تحويل تلك العناصر وتمثُّلها في نظامها، فإن عملية التمثُّل هذه تغدو دليلاً على حيويتها وحركيتها وإبداعها. ففي أية حضارة متكاملة، وفي الإسلام توكيداً، تكون جميع العناصر المكوّنة، ماديّة كانت أم بنيوية أم علائقية، منضوية تحت مبدأ أعلى واحد .وفي الحضارة الإسلامية يكون التوحيد هو ذاك المبدأ الأعلى وهو المقياس الأساس للمسلم ودليله ومعياره في مواجهة الديانات والحضارات الأخرى، وفي التعامل مع الحقائق والأوضاع الجديدة .فما يتفق مع ذلك المبدأ يتم قبوله وتمثّله، وما لا يتفق يتم رفضه وإدانته.

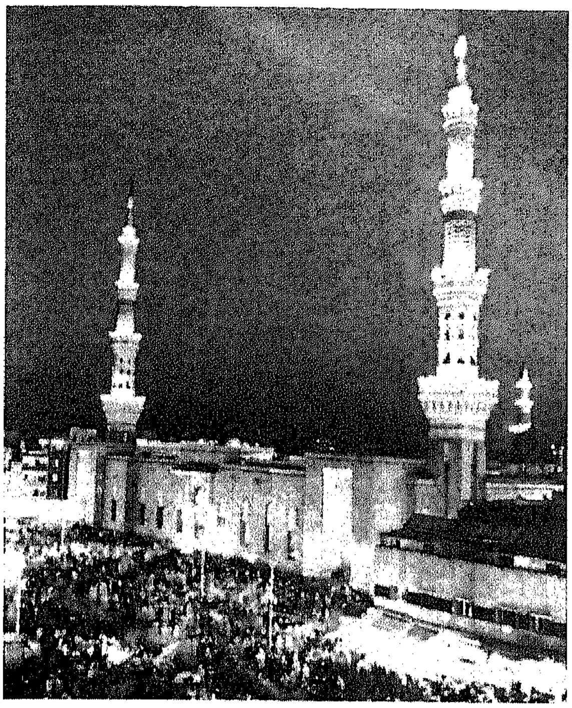
والتوحيد، أو مبدأ وحدانية الله المطلقة وترفّعه وغائيته يعني أن الله هو وحده الجدير بالعبادة والطاعة .والإنسان المطيع يحيا حياته في ظل هذا المبدأ، ويسعى أن تكون جميع أفعاله متّسقة معه، لتحقيق الغاية الإلهية .ويجب أن تكون حياته برهاناً على التوحّد بين عقله وإرادته، وهو الهدف الفذ الذي يتوخاه في أعماله .وحياته لا تكون سلسلة من الأحداث المتجمّعة كيفما اتفق، بل مرتبطةً بمبدأ واحد شامل يجمعها إطار واحد، في وحدة واحدة. وهكذا تكون حياته ذات أسلوب واحد وشكل متكامل – هو الإسلام.

العقلانية : والعقلانية هي إحدى مكوّنات

جوهر الحضارة الإسلامية، بوصفها مبدءاً منهجياً. وهي تقوم على ثلاثة أسس أو قوانين :الأول رفض جميع ما لا يتطابق مع الواقع؛ والثاني إنكار التناقضات المطلقة؛ والثالث الانفتاح على الأدلة الجديدة أو المناقضة .فالقانون الأول يحمي المسلم من الظن، أي من تكوين أي ادّعاء بالمعرفة لا يسنده دليل أو إثبات .والقرآن الكريم صريح في وصف المعرفة غير المؤكدة أنها مثال على "الظن "أو المعرفة المضللة التي يحظرها الله مهما كان هدفها ضئيلا.(١٢) لذا يوصف المسلم بأنه شخص لا يدّعي بغير الحق .والقانون الثاني يحمي المسلم من التناقض البسيط من جهة ومن التناقض الظاهر من جهة أخرى . (١٣) والعقلانية لا تعني تقدم العقل

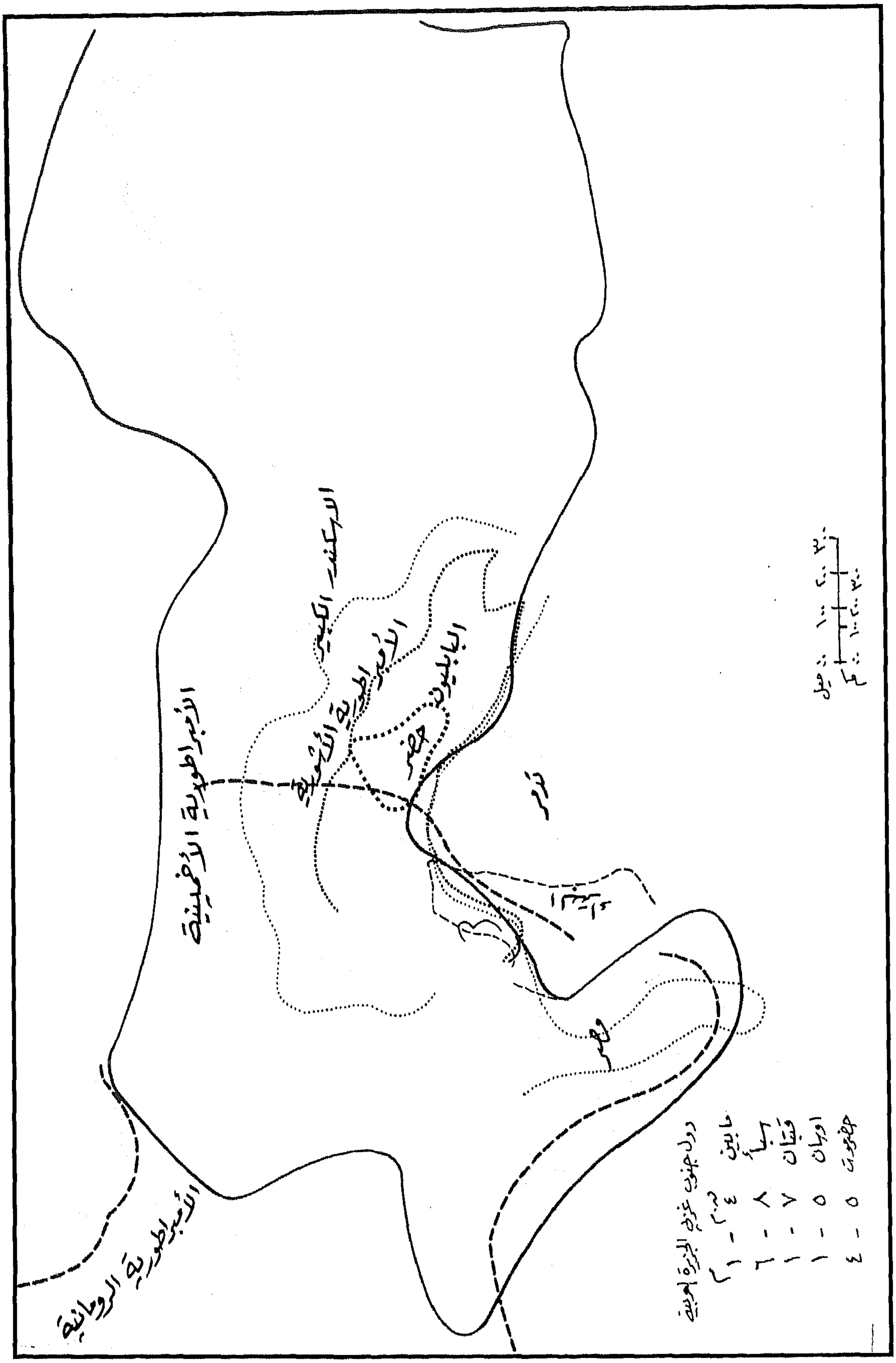
الصورة ٤-٢ حاج في مكة يقرأ القرآن





الصورة ٤-٣ مسجد الرسول في المدينة [تصوير لمياء الفاروقي]

على الوحي، بل رفض أي تناقض أساس بينهما.(١٤) وتنظر العقلانية في الفرضيات المتناقضة، وتعيد النظر فيها مراراً وتكراراً بحثاً عن وجه ربما يكون قد تخطّاه النظر، والذي لو تمّ أخذه بعين الاعتبار، لكشَفَ عن العلاقة المتناقضة. وكذلك فإن العقلانية تقود مفسّر الوحي -لا الوحي نفسه – إلى تفسير آخر، خشية أن يكون قد فاته معنى غير ظاهر أو غير جليّ، بحيث لو أُعيد النظر فيه زال ما بدا له من غموض .ويؤدي مثل هذا اللجوء إلى العقل أو الإدراك إلى التنسيق، لا في هيئة الوحي نفسه – فالوحي فوق أي تلاعب من جانب الإنسان – بل في مستوى التفسير أو الفهم البشري له عند المسلم .وهو يجعل فهم الوحي عند المسلم متفقاً مع ما تجمّع من أدلّة كشَفَ عنها العقل .إن قبول المتناقض أو الموهِم بالصحّة كأنه الصحيح المطلق



الخريطة ١٥ الألف الأول ق.م. قوة واضطراب دون مذهب فكري.

في الألف الأول ق.م .عرفت المنطقة العربية قيام وزوال خمس امبراطوريات عالمية :الآشورية، البابلية الثانية، الفارسية، الهيلينية، الرومية. ولم يكن لدى أيّة من الدول الاثنتي عشرة في المنطقة أي شعور برسالة سماويّة.

مسألة لا تستهوي سوى ضعاف العقول .والمسلم الذكي يهتدي بالعقل إذ يصرّ على وحدة مصدرين للحقيقة :الوحي والعقل.

أما القانون الثالث، أي الانفتاح على الأدلة الجديدة أو المناقضة، فإنه يحمي المسلم من الحَرْفيّة والتعصّب والنزعة المحافظة المؤدية إلى الركود، كما يميل به إلى التواضع الفكري؛ فيحمله إلى إلحاق عبارة "والله أعلم "بما يثبت أو ينكر من قول. والمسلم على قناعة بأن الحقيقة أكبر من أن يستطيع السيطرة عليها تماماً.

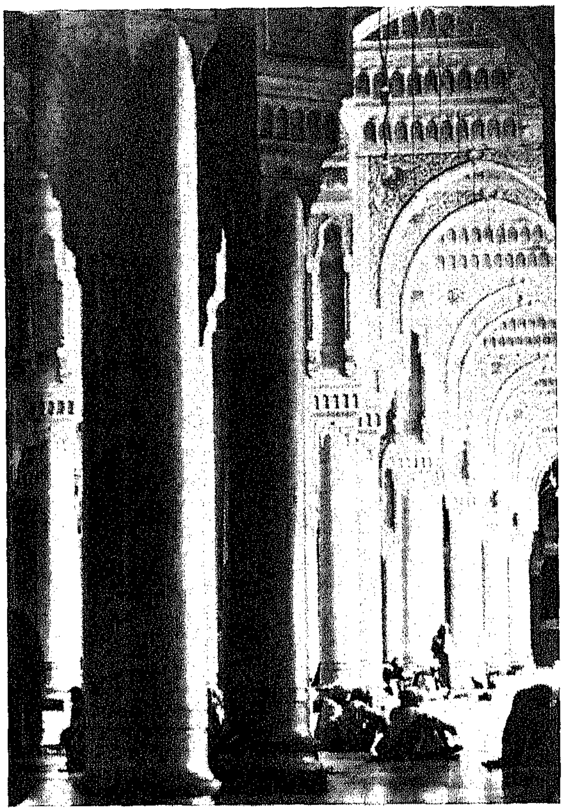
كما إن التوحيد هو توكيد وحدانية الله المطلقة، فهو كذلك توكيد وحدانية الحقيقة .فالله، في الإسلام، هو الحقيقة .ووحدانيته هي وحدانية مصادر الحقيقة .والله هو خالق الطبيعة التي يستقي الإنسان معرفته منها .وهدف المعرفة هو أنساق الطبيعة التي هي من صنع الله .ولا شك أن الله يعرف تلك الأنساق لأنه هو صانعها، ولا شك كذلك أنه هو مصدر الوحي .فالله يعطي الانسان من علمه، وعلمُه مطلقٌ وشامل .والله ليس بمخاتل ولا وسيط حاقد غرضه أن يُضل عن سواء السبيل. كما إنه لا يُبدّل حكمه كما يفعل البشر عندما يعدّلون في علومهم، أو يصلحون من نواياهم أو قراراتهم .والله كامل وبكل شيءٍ عليم .والله لا يخطئ، والا ما كان إله الإسلام العليّ.

التسامح :التسامح، بوصفه مبدأ منهجياً، يفيد القبول بالحاضر حتى يثبت بُطلانه .وهو بهذا المعنى يتعلّق بنظرية المعرفة .كما يتعلّق بفلسفة الأخلاق بوصفه مبدأ قبول المرغوب حتى يثبت بُطلان الرغبة فيه. (١٥) ويطلق على الحالة الأولى اسم "السَّعَة"، وعلى الثانية اسم "اليُسْر ."وفي كليهما حماية للمسلم من الانغلاق بوجه العالم ومن النزعة المحافظة المميتة .وفي كليهما حثّ للمسلم على أن يُقبل على الحياة والتجربة الجديدة .

كما أن في كليهما تشجيعاً له على تناول الحقائق الجديدة بعقله المتفحّص وجهده البنّاء، وبذلك يُغني تجربته وحياته، كما يدفع بثقافته وحضارته دوماً إلى الأمام.

والتسامح، بوصفه مبدءاً منهجياً ضمن جوهر الحضارة الإسلامية، يفيد اليقين بأن الله لم يترك الناس دون أن يرسل إليهم رسولاً من بين أنفسهم يعلّمهم أن لا إله إلا الله وأن عليهم عبادته وطاعته.(١٦)، كما يحذّرهم من الشرّ وأسبابه.(١٧) وبهذا الخصوص، يفيد التسامح القناعة بأن لدى الناس جميعاً إدراكاً فطرياً يعينهم على معرفة الدين الحق، وَتَبَيُّن إرادة الله وأوامره. والتسامح قناعة بأن اختلاف الأديان مرجعه إلى التاريخ وجميع ما فيه من عوامل مؤثرة، وظروف مختلفة في المكان والزمان، وما يكتنفه من ضروب التحامل والعواطف والمصالح .فوراء تنوُّع الأديان يوجد الدين الحنيف، دين الله في البدء الذي فُطر عليه جميع الناس قبل أن يتطبّعوا بما يجعلهم أتباع هذا الدين أو ذاك .ويتطلّب التسامح من المسلم أن يتجرّد لدراسة تاريخ الأديان لكي يتبيّن في كل ديانة هبة الله الأولى، التي أرسل الله جميع رسله في كل مكان وزمان ليبلّغوها . (١٨)

وفي مجال الدين – الذي يكاد لا يوجد ما هو أكثر منه أهمية في العلاقات البشرية – يُحيل



الصورة ٤-٤ داخل الحرم المكّي [بترخيص من وزارة الإعلام السعودية]

التسامحُ المواجهةَ والإدانات المتبادلة بين الأديان إلى دراسة علمية متعاضدة تتناول نشوء الأديان وتطوّرها لغرض فصل التراكمات التاريخية عن معطيات الوحي الأصلية .وفي مجال الأخلاق، الذي يأتي في المرتبة الثانية من الأهمية، يكون "اليُسْر "حصانة للمسلم ضد أية ميول تنكر الحياة، وتوفّر له الحدّ الأدنى من التفاؤل اللازم للحفاظ على الصحة والتوازن وإعطاء الأمر حجمه، على الرغم من جميع المآسي والنوازل التي تصيب الحياة البشرية .يُطمئن الله خَلْقَه (إنّ مع العُسْر يُسْرا) (١٩) ومثلما يأمر الله عباده أن يتحققوا من كل دعوى قبل الحكم(٢٠)، يلجأ علماء أصول الشريعة إلى التجريب قبل الحكم بالخير أو الشرّ على أي أمر مرغوب مما لا يناقض الأمر الإلهي صراحة.

ويصدر كلٌّ من السَّعة واليُسْر عن التوحيد مباشرة بوصفه مبدأ في فلسفة الأخلاق فالله الذي خلق الانسان ليثبت جدارته في مجال الفعل، قد ترك له الحرية والقدرة على الإيجابية في العمل الجاد والحركة الواعية في هذه الدنيا .ويرى الإسلام أن ذلك هو سبب وجود الإنسان .(٢١)

المحتوى

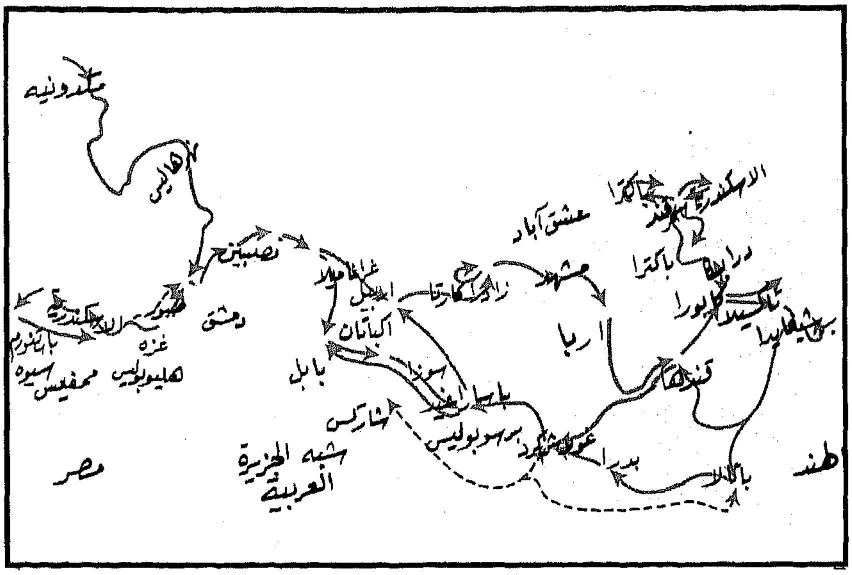
التوحيد بوصفه أول مبدأ في الفلسفة الماوراطبيعية :إن شهادة أن لا إله إلا الله تعني الإيمان بأن الله هو وحده الخالق الذي أعطى كل شيء وجودَه، وأنه السبب الأعلى في كل حدَث، والمآل الأخير لكل الموجودات، وأنه هو الأول والآخر .وإن القول بهذه الشهادة عن رضا وقناعة، وفهم واعٍ لمحتواها، يؤدي إلى إدراك أن جميع ما يحيط بنا من أشياء وأحداث، وكل ما يجري في الميادين الطبيعية والاجتماعية والنفسية هو من عمل الله، وتنفيذ لغاية من غاياته .وعندما يتم هذا الإدراك يغدو طبيعة ثانية للإنسان، لا تنفصل عنه طوال ساعات يقظته، فيعيش المرء كل لحظات حياته في ظل هذا الإدراك .وحيث يتبين المرء أمر الله وفعله في كل شيء وحَدَث، فإنه يتبع المبادرة الإلهية، لأنها من عند الله .وملاحظة هذه المبادرة في الطبيعة هي ممارسة العلم الطبيعي ؛ (٢٢) لأن المبادرة الإلهية في الطبيعة ليست سوى القوانين الثابتة التي وهبها الله لها . (٢٣) وملاحظة المبادرة الإلهية في نفس المرء أو في مجتمعه هي ممارسة العلوم الإنسانية والاجتماعية . (٢٤) وإذا كان الكون بأسره هو في الحقيقة تفتُّح هذه القوانين في الطبيعة او تطبيقها، لأنها هي أوامر الله وإرادته، يغدو الكون في عين المسلم مسرحاً حيّاً يتحرّك بأمر الله .والمسرح نفسه، وجميع ما يحتويه

يمكن تفسيره في هذه الحدود .لذا يكون معنى وحدانية الله أنه هو السبب في كل شيء، وأن ليس غيره من مسبّب.

ويترتّب على ذلك بالضرورة القول إن التوحيد يفيد إلغاء أية قوة فاعلة في الطبيعة إلى جانب الله، الذي تكون مبادرته الأزلية هي القوانين الثابتة في الطبيعة .لكن هذا يضارع إنكار أية مبادرة في الطبيعة من جانب أية قوة غير تلك الكامنة في الطبيعة، من مثل السحر والشعوذة والأرواح أو أية خاطرة خفيّة ، عن تدخّل تعسّفي في عمليات الطبيعة من أي مصدر كان .لذلك يعني التوحيد نزع القداسة عن مجالات الطبيعة، وإضفاء صفة غير دينية عليها .وذلك هو على وجه الإطلاق الشرط الأول في علم الطبيعة .فمن خلال التوحيد، إذن، انفصلت الطبيعة عن الآلهة والأرواح في الديانات البدائية .وبفضل التوحيد، غدا الذهن الديني صانع الأساطير قادراً للمرة الأولى أن يشبّ عن حدوده، كما استطاعت علوم الطبيعة والحضارة أن تتطور بمباركة نظرة دينية تفسّر العالم وترفض بشكل قاطع أي ترابط بين المقدّس والطبيعة .والتوحيد نقيض الخرافة أو الأسطورة، وهما عدوّان للعلم الطبيعي والحضارة؛ فهو يجمع كافّة خيوط السببيّة ويعيدها إلى الله لا إلى القوى الخفيّة .وفي آناء ذلك، تنتظم القوة السببيّة الفاعلة في أي حَدَث أو شيء لتغدو خيطاً مستمراً تترابط أجزاؤه مع بعضها سببيّاً، ومن ثَمّ تجريبيّاً .ولأن هذا الخيط يؤول إلى الله أخيراً، فإن الأمر يتطلب ألا تتدخّل أية قوّة من الخارج في مجال تطبيق قوته السببيّة أو فعّاليته .ويفترض هذا بدوره مقدّماً أن تكون الترابطات بين الأجزاء سببيّة، وأن تخضع للتمحيص التجريبي قبل الإقرار بها .وكون قوانين الطبيعة أنساق الله التي لا تُجارى يعني أن الله يمسك بخيوط الطبيعة من خلال الأسباب .ولا يكوّن نسقاً الا سببيّةٌ من مسبّب آخر له الصفات نفسها دوماً .ودوام السببيّة هذا هو بالضبط ما يجعل فحصها واكتشافها – ومن ثمَّ العِلم بها – أمراً ممكناً. وليس العلم سوى البحث عن مثل هذه السببيّة المتكررة في الطبيعة، لأن الروابط السببية التي تكوّن الخيط السببي تتكرر في خيوط أخرى .وتأسيسها هو تأسيس قوانين الطبيعة، وذلك مطلب مسبق لإخضاع قوى الطبيعة السببية للسيطرة والتوجيه، وشرط ضروري لتمتع الإنسان بالطبيعة.

التوحيد بوصفه أول مبدأ في فلسفة الأخلاق :يؤكد التوحيد أن الله خلق الإنسان في أحسن صورة لكي يعبده ويقدّس له.[٢٥] وهذا يعني أن وجود الإنسان على الأرض غايته في مجمله طاعة الله وتنفيذ أوامره .ويؤكد التوحيد كذلك أن هذه الغاية تكمن في كون الانسان خليفة الله في الأرض.[٢٦] ويشير القرآن أن الله قد حمّل الإنسان أمانته، وهي أمانة لم تستطع حملها السماوات والأرض فتقاعسن عنها في رعب.[٢٧] وهذا الائتمان الإلهي هو تنفيذ الجزء الأخلاقي من الإرادة الإلهية، التي تتطلّب طبيعتها أن تتحقق الإرادة في حريّة، والإنسان هو المخلوق الوحيد القادر على فعل ذلك .وحيث تتحقق الإرادة الإلهية بحكم القانون الطبيعي، لا يكون التحقق عند ذلك أخلاقياً، بل جوهرياً أو نفعيّاً .والإنسان هو وحده القادر على تحقيق الإرادة الإلهية، مع احتمال أن يفعل أو لا يفعل ذلك على الإطلاق، أو أن يفعل العكس تماماً، أو أي شيء بين الاثنين .إن ممارسة الحرية البشرية هذه بخصوص إطاعة أمر الله هي ما يجعل تنفيذ الأمر عملاً أخلاقياً.

يؤكد التوحيد أن الله برحمته وقصده لم



الخريطة ١٦ / أ- حملات الإسكندر الكبير

يخلق الانسان لَعِباً أو عبثاً .فقد منحه الحواس والعقل والفهم وجعله كاملاً، بل قد نفخ في الانسان من روحه(٢٨) ليؤهله للقيام بذلك الواجب العظيم.

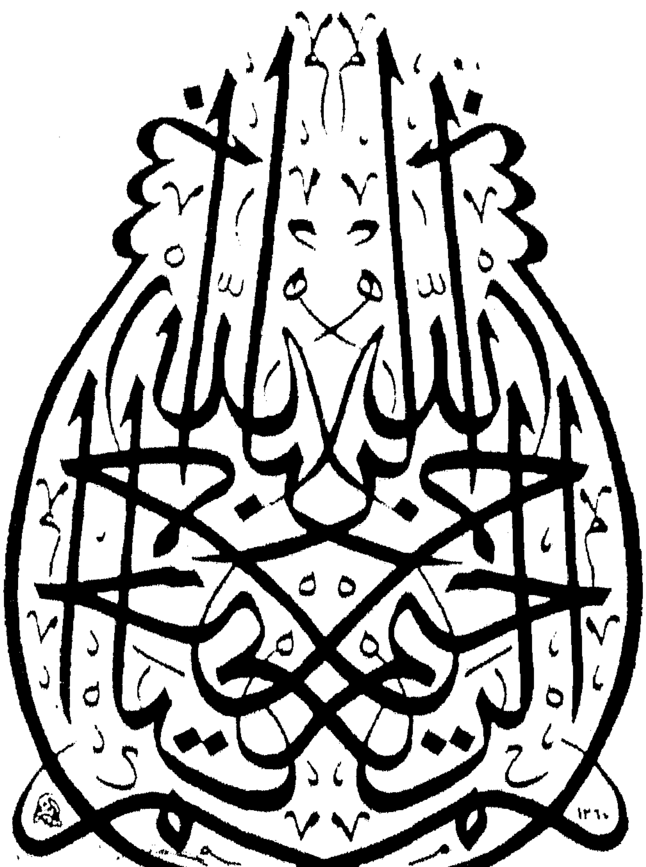
هذا الواجب العظيم هو السبب في خَلْق الانسان .فهو الهدف النهائي للوجود البشري، وهو الذي يحدّد ماهيّة الإنسان ويبيّن معنى حياته ووجوده على الأرض .وبفضل ذلك، يتسنّم الإنسان وظيفة كونية ذات أهمية هائلة .ولن يكون الكون على ما هو عليه من دون ذلك الجزء الأسمى من الإرادة الإلهية التي هي غاية جهد البشر الأخلاقي. ولا يوجد مخلوق آخر في الكون يمكن أن يقوم مقام الإنسان في هذا الواجب .والإنسان هو الجسر الكوني الوحيد الذي يمكن أن يمرّ منه الجزء الأخلاقي – وهو الأسمى – من الإرادة الإلهية، باتجاه المكان – الزمان ليغدو تاريخاً.

و"التكليف "أو المسؤولية التي فُرضت على الانسان دون سواه لا تقف عند حدود إطلاقاً .فهي تشمل الكون بأسره .والجنس البشري كله هدفٌ لفعل الإنسان الأخلاقي؛ ومجاله الأرض والسماء جميعاً .فهو مسؤول عن كل ما يحدث في الكون، في كل رقعة من أقصى رقاعه، لأن تكليف الانسان شامل وكوني، ولا ينتهي إلا يوم القيامة.

يؤكد الإسلام أن التكليف هو أساس إنسانية الإنسان ومعناها ومحتواها .وقبول الإنسان بتحمل هذا العبء يرفعه فوق مستوى بقية المخلوقات، بل فوق مستوى الملائكة .فليس غير الإنسان بقادر على تحمّل المسؤولية، فهي تمثّل مغزاه الكوني .وثمة بون شاسع بين إنسانية الإسلام هذه وبين غيرها من الإنسانيات .فالحضارة الإغريقية مثلاً قد طوّرت اتجاهاً قوياً نحو الإنسانية اتخذه الغرب مثالاً يحتذى منذ عصر الانبعاث .وكان مذهب الإغريق في الإنسانية يقوم على الإغراق في المذهب الطبيعي إلى حدّ تأليه الإنسان ومثالبه معاً .لذلك لم يكن الإغريقي يشعر بالامتعاض عند تصوير آلهته في حالة خداع أو تآمر على بعضهم، أو تعاطي العهر

أو الفحش أو السرقة أو الاعتداء أو الغيرة أو الانتقام أو غير ذلك من الأفعال الوحشية .وإذ كانت هذه الأفعال تُعدّ من جنس مادة الحياة البشرية، فقد كان يُنظر إليها على أنها طبيعية مثل الفضائل وصفات الكمال، وكلاهما، كما هو حال الطبيعة، يُعدّ من الصفات الإلهية التي تستحق التأمل في شكلها الجمالي، كما تستحق العبادة والمحاكاة من جانب الإنسان، لأن الآلهة هي صورة الإنسان الإلهية .ومن ناحية أخرى، كانت المسيحية في طور التكوين تعارض هذه الإنسانية الإغريقية – الروميّة .إذ وقفت على النقيض الأقصى منها، فنزلت بقدْر الإنسان من

الصورة ٤–٥ البسملة في تشكيل متناظر في المرآة [تصوير لمياء الفاروقي]



خلال "الخطيئة الأصلية "وأعلنته "مخلوقاً هابطاً" أو "كتلة خاطئة " . (٢٩)

إن النزول بالإنسان إلى مستوى من حالة الخطيئة، المطلقة، الشاملة، الفطرية الحتمية، التي لا يقوى على انتشال نفسه منها أي بشر بجهده الخاص كانت الشرط المنطقي لو كان على الله في الأعالي أن يجسّد نفسه، فيقاسي، ويموت تكفيراً عن خطيئة البشر .وبعبارة أخرى، إذا كان للخلاص أن يحدث بوساطة الله، فلا بدّ من وجود مأزق هو من الخطورة بحيث لا يكون بمقدور أحد سوى الله انتشال الإنسان منه .وهكذا فقد جُعلت خطيئة الإنسان على درجة من الإطلاق بحيث "تستحق "صَلْب الإله .لقد قسّمت الهندوسية الجنسَ البشري إلى طبقات، وخصّصت الطبقات الأدنى لغالبية الجنس البشري – وأطلقت عليهم اسم "المنبوذين "إذا كانوا من أهل الهند، واسم "ماليتچا "أو المدنّسين دينياً إذا كانوا من بقية البشر .ولا سبيل إلى أفراد الطبقة الأدنى أو غيرهم أن يرتفعوا في هذه الحياة إلى طائفة "البراهمة "المتميزة الأسمى، لأن مثل هذا الانتقال غير ممكن إلا بعد الموت عن طريق تناسخ الأرواح. ففي هذه الحياة، ينتمي الإنسان بالضرورة إلى الطائفة التي ولد فيها .والجهد الأخلاقي لا فائدة منه لصاحبه ما دام حيّاً في هذه الدنيا .وأخيراً، فإن البوذية قد حكمت على حياة البشر وغيرها من المخلوقات على أنها عذاب وتعاسة لا نهاية لهما. وهي ترى أن الوجود نفسه شرّ، وأن واجب الانسان الوحيد الذي يمكن أن يكون له معنى هو أن يسعى جهده للتخلص من ذلك الوجود بضبط النفس والجهد العقلي.

وإنسانية التوحيد وحدها هي الأصيلة الخالصة .فهي وحدها تحترم الإنسان بوصفه إنساناً ومخلوقاً، دون تأليه أو تحقير .وهي وحدها تحدّد

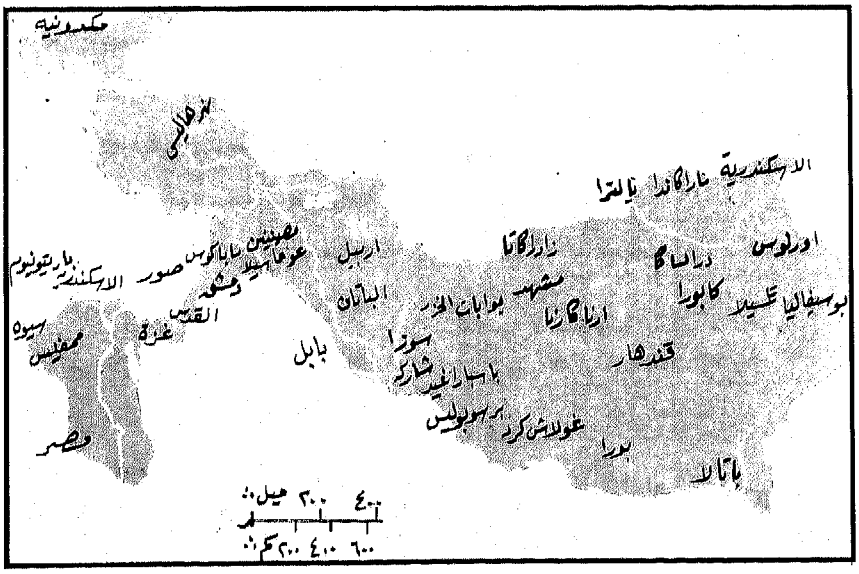
قيمة الإنسان بما يزينه من فضائل، وتبدأ تقييمها بالإشارة الصريحة إلى الموهبة الفطرية التي أسبغها الله على الناس جميعاً استعداداً لقيامهم بواجبهم النبيل .وهي وحدها تحدّد الفضائل والمثل العليا في الحياة البشرية في إطار محتويات الحياة الطبيعية نفسها بدلاً من أن تنكرها، وبهذا تغدو إنسانية التوحيد أخلاقية إضافة إلى صفتها في توكيد الحياة.

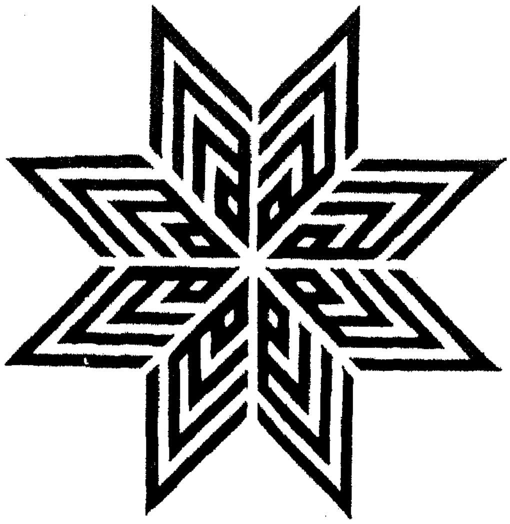
التوحيد بوصفه أول مبدأ في علم القيم :

يؤكد التوحيد أن الله خلق الجنس البشري لكي يثبت الناس أخلاقيتهم من خلال أعمالهم.(٣٠) والله هو الحكَم الأخير الأسمى، ينذر الناس جميعاً أنهم سوف يحاسبون على أعمالهم ؛ (٣١) وأن من يعمل خيراً سوف يثاب ومن يعمل شراً سيلقى العقاب(٣٢) ويضيف التوحيد تأكيداً أن الله أنشأ الانسان في الأرض ليعمرها(٣٣)، أي ليسير في أرجائها ويأكل من ثمراتها ويتمتّع بخيرها وجمالها، فتزدهر الأرض ويكون هو من المفلحين . (٣٤) وفي هذا توكيد لموقع العالم والقبول به لأنه بريء وطيّب، خلقه الله ونظّمه لخير البشر .والحق أن كل شيء في العالم، بما في ذلك الشمس والقمر، قد سُخر لمصلحة الإنسان .والخليقة كلها مسرح يؤدي فيه الإنسان فعله الأخلاقي، وبذلك يحقق الجزء الأعلى من إرادة الله .والإنسان مسؤول عن تلبية غرائزه وحاجاته، وكل فرد مسؤول عن مثل ذلك .وعلى الإنسان أن يطوّر القدرات البشرية عند الناس جميعاً إلى أقصى درجة ممكنة، لكي تتم الإفادة من جميع مواهبهم الطبيعية .وعليه أن يحيل الأرض جميعاً إلى بساتين منتجة وحدائق جميلة .وله في آناء ذلك أن يستكشف الشمس والقمر عند الضرورة . (٣٥)ومن المؤكد أن عليه أن يعمّر العالم ويُطوّره إذا أريد له أن يكون جنّة تكون فيها كلمة الله هي العليا.

هذا التوكيد على العالم يُبدع الحضارة حقاً. فهو يخلق العناصر التي تُصنع منها الحضارات، والقوى الاجتماعية الضرورية لنموها وتطوّرها. والتوحيد نقيض الرهبنة والاعتزال وإنكار العالم

الخريطة ١٦ / ب - إمبراطورية الإسكندر الكبير



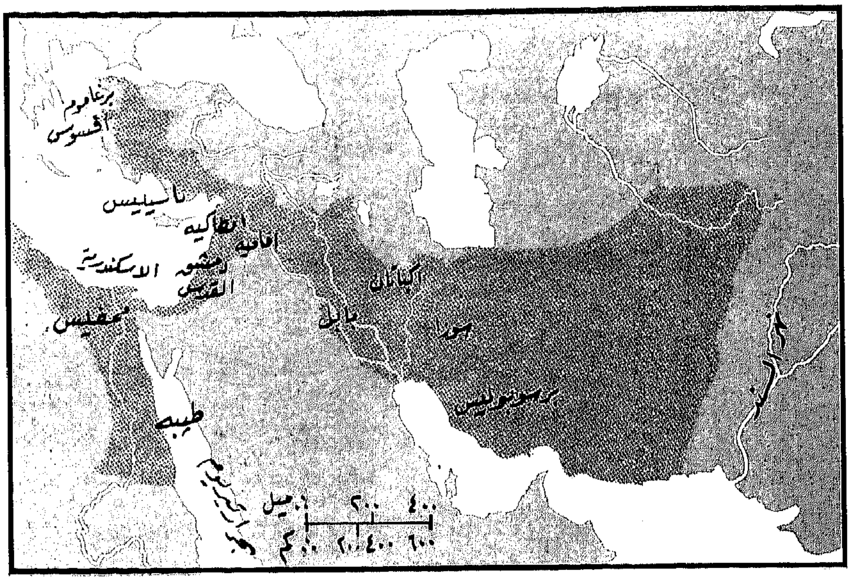


الصورة ٤- ٦ تشكيل بالخط :لفظ الجلالة يتكرر ثماني مرات [تصوير لمياء الفاروقي]

والزهد . (٣٦)

والتوكيد على العالم لا يعني قبولاً غير مشروط له وللطبيعة على حالهما .فمن دون مبدأ يتم على أساسه تفحّص ما أنجزه الإنسان، قد يتّجه توكيد العالم والطبيعة إلى النقيض منه بالمبالغة في السعي نحو إحدى القيم أو العناصر أو القوى أو مجموعة منها على حساب الأخريات .إن موازنة وتنظيم سعي الإنسان لكي يؤدي به إلى تحقيق متناسق للقيم جميعاً، حسبما يناسبها من نظام الأفضلية، لا بدافع استعجال الإنسان أو عاطفته أو حماسه أو عماه، هو مطلب سابق ضروري .ومن دون ذلك قد ينتهي السعي بمأساة أو بنتيجة سطحية، أو قد يطلق بعض القوى الشيطانية الحقيقية .فالحضارة الإغريقية، مثلاً، قد بالغت في سعيها نحو العالم. فقد كانت تؤكد أن كل ما في الطبيعة خيرٌ خالص، لذا فهو يستحق السعي والتحقيق .وكانت تنادي بأن كل ما هو مرغوب حقاً، أي موضع اهتمام حقيقي، هو خيرٌ بطبيعة الحال، لأن الرغبة نفسها خيرٌ، لكونها طبيعية .وإذ يغلب أن تُناقِض الطبيعة نفسها، فإن ذلك، إضافة إلى احتمال تعارض مسارات مثل هذه الرغبات أو عناصر الطبيعة بعضها بعضاً، لم يكن له ما يكفي من جاذبية ليَضمن إعادة النظر في الفرضية الأولى .فالحاجة إلى مبدأ خارق، يعلو على جميع الميول والرغبات في الطبيعة، وفي إطاره يمكن فهم جميع تناقضاتها واختلافاتها، هي مسألة يجب إدراكها .ولكن بدلاً من إدراك هذه الحقيقة، كانت الحضارة الإغريقية مأخوذة بجمال الطبيعة بحدّ ذاتها بحيث حَسِبَتْ النتيجة المأساوية للمذهب الطبيعي نفسَها مسألةً طبيعية .فمنذ عصر الانبعاث أخذت الحضارة الغربية الحديثة تولي أقصى اهتمام للمأساة .فكان حماسها للمذهب الطبيعي قد حملها إلى التطرف في قبول طبيعة دون أخلاق وكأنها حالة خارقة .وحيث كان صراع الإنسان الغربي موجهاً ضد الكنيسة وجميع ما تمثّله، فقد أخذ تقدّمه في مجال العلم يُعدّ تحرراً من رِبْقَة الكنيسة .ومن هنا غدا من بالغ الصعوبة محض تصوّر توكيد العالم أو المذهب الطبيعي متصلاً بخيوط قياسية تمتد من مصدر مطلق عقلي استنتاجي .ومن دون هذه الخيوط، لا بد للمذهب الطبيعي أن ينتهي بتناقض ذاتي، وفي صراعات ذاتيّة لا يمكن حلّها "خارج حدود الافتراض ."ولم تستطع جماعة آلهة الأولمب أن تعيش مع نفسها في وئام فكان عليها أن تدمّر نفسها .لذا كان توكيد العالم عند آلهة الإغريق عبثاً لا طائل منه.

إن ضمانة توكيد العالم، التي تكفل له إنتاج حضارة متوازنة دائمة قادرة على إصلاح ذاتها هي الأخلاق .والواقع أن الحضارة الحقة ليست سوى توكيد للعالم تحكمه أخلاق فطرية أو خارقة للطبيعة لا يتنافى محتواها الداخلي أو قيَمها مع الحياة والعالم، والزمان والتاريخ والعقل .مثل هذه الأخلاق



الخريطة ١٦ / ج – الإمبراطورية السلوقية.

لا يقدّمها سوى التوحيد من بين المذاهب الفكرية المعروفة عند الإنسان.

التوحيد بوصفه أول مبدأ في وحدة الأمة :

يؤكد التوحيد ﴿إن هذه أُمَّتكم أُمَّةً واحدة وأنا ربّكم فاعبدون﴾ (٣٧) . ويفيد التوحيد أن المؤمنين هم في الحقيقة جماعة أُخُوَّةٍ واحدة، يُحبّ بعضهم بعضاً في الله ويتواصون بالحق والصبر(٣٨) ويعتصمون بحبل الله جميعاً ولا يتفرقون (٣٩)، ويعتمد بعضهم على بعض ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر(٤٠)، وأخيراً، يطيعون الله ورسوله(٤١) .

ورؤية الأمّة واحدة؛ وكذلك شعورها أو إرادتها إضافة إلى فعلها .والأُمّة مجموعة منتظمة من البشر تتكون من تجمّع ثلاثي قوامه العقل والقلب والذراع .وثمة توافق في فكرهم وقرارهم وموقفهم وشخصيتهم كما في سواعدهم .والأُمّة أخوّة شاملة لا تعبأ باللون أو الهوية العرقية .وفي حدود هذه الرؤية يكون جميع الناس سواسية لا يفضل بعضهم بعضاً إلا بالتقوى(٤٢) ولئن أصاب أحدُ أفراد الأمة معرفةً جديدة وجب عليه أن يُعلِّمها للآخرين .وإن أصاب أحدهم رزقاً أو راحة وجب عليه مشاركة الآخرين في ذلك .وإن بلغ أحدهم منزلةً أو نجاحاً أو رفاهية وجب عليه أن يساعد الآخرين كي يبلغوا ما بلغه (٤٣) .

لذلك لا يوجد التوحيد بغير وجود الأُمّة. فالأُمّة وسيلة المعرفة والأخلاق وخلافة الإنسان (في الأرض) وتوكيد العالم .والأُمّة نظام كوني يشمل حتى غير المؤمنين من الناس .وهو نظام سلام، سلام إسلامي، منفتح أبداً أمام جميع الأفراد والجماعات الذين يؤمنون بمبدأ الإقناع والاقتناع بالحقيقة، ويبحثون عن نظام عالمي تكون فيه الأفكار والبضائع والثروات والناس أحراراً في الحركة والانتقال .والسلام الإسلامي نظام عالمي يتفوّق كثيراً على نظام الأمم المتحدة، ذاك الذي ولد بالأمس، وقد أجهضته وأفسدته مبادئ الأمة – الدولة وسيطرة "القوى العظمى"، وكلاهما من مكوّنات ذلك النظام .وتقوم

تلك المبادئ بدورها على "السيادة الوطنية "التي ظلت تصدر عن التاريخ الفكري الأوربي منذ عصر الإصلاح الديني وزوال المثل الأعلى في المجتمع العالمي الذي كانت الكنيسة تنادي به دون حماس كبير .لكن السيادة الوطنية تقوم في جوهرها على نسبية في القيم والأخلاق.

ويظهر نجاح الأمم المتحدة إذا قامت بالدور السلبي في منع أو إيقاف الحرب بين أعضائها. وحتى هنا يبدو هذا النظام عاجزاً لأنه لا يمتلك جيشاً إلا عندما يتفق أعضاء "القوى العظمى "في مجلس الأمن على تقديم جيش لغرض معيّن .وعلى النقيض من ذلك، فقد وُضع السلام الإسلامي في دستور دائم على يد النبي الكريم في المدينة المنوّرة في الأيام الأولى للهجرة . فقد جعل الرسول الكريم ذلك الدستور يشمل يهود المدينة والمسيحيين من أهل نجران ضامناً لهم هُويتهم ومؤسساتهم الدينية والاجتماعية والثقافية .ولا يعرف التاريخ أي دستور مدوّن آخر كرّم الأقلّيات كما فعل دستور الدولة الإسلامية .وقد بقي دستور المدينة نافذ المفعول في الدول الإسلامية المختلفة لأربعة عشر قرناً خلت، صامداً بوجه الطغاة والثورات من أشكال شتى – بما فيهم جنگيز خان وهولاگو.

فالأمّة إذن نظام عالمي إضافة إلى كونه نظاماً اجتماعياً .وهي أساس الحضارة الإسلامية، وشرط لا بد منه .ففي تمثيل العقل البشري في شخص حيّ بن يقظان ومسيرته اكتشف الفلاسفة أن حيّ بن يقظان قد توصّل بجهده الخاص إلى اكتشاف حقيقة الإسلام والتوحيد، الذي هو جوهره .وبعد ذلك، كان على حيّ أن يخترع أو يكتشف "الأُمّة ."لذلك صنع لنفسه زورقاً من جذع شجرة خاوية وانطلق في مجاهيل المحيط بحثاً عن "الأمّة "التي من دونها تغدو معرفته بأسرها غير منسجمة مع الحقيقة.

وبكلمة واحدة، التوحيد هو "مذهب الأمّة."

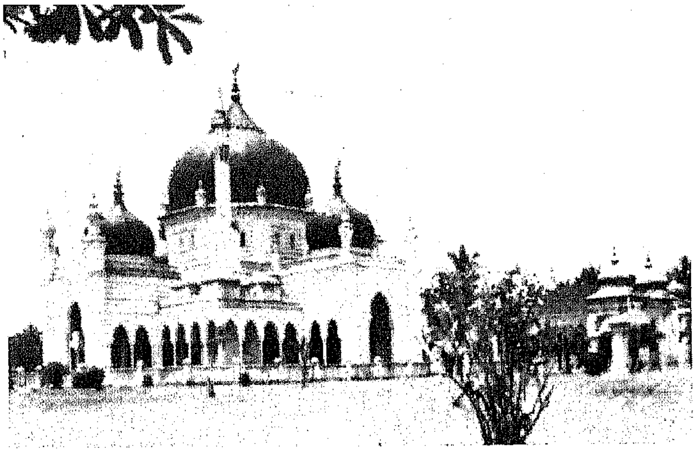
التوحيد بوصفه أول أساس في الجماليات :

يفيد التوحيد استبعاد الألوهية من مجال الطبيعة بأسره .فكل ما كان في الخليقة أو منها فهو مخلوق، لا يسمو على نفسه ويخضع لقوانين المكان والزمان. وليس فيها ما يمكن أن يكون الله أو إلهياً بصفاته بأي معنى، وبخاصة بالمعنى الوجودي الذي ينكره التوحيد بوصفه جوهر وحدانية الله .والله هو غير الخليقة وغير الطبيعة إطلاقاً، لذا فهو المتعال، والمتعال الأوحد .ويؤكد التوحيد أيضاً أن لا شيء يشبه الله ، (٤٤) لذلك لا يوجد في الخليقة ما يمكن أن يكون شبيهاً أو رمزاً لله، ولا يمكن لشيء أن يمثّله، فهو بحكم التعريف أبعد عن التمثيل. فالله هو الذي لا يمكن أن يمثّله أي إبداع جمالي مهما يكن.

والمقصود بالخبرة الجمالية هو إدراك جوهر البدئي الماورا طبيعي عن طريق الحواس حيث يكون هذا الجوهر مبدأً قياسياً للشيء المرئي .وهو ما يجب أن يكون عليه الشيء .وكلما اقترب الشيء المنظور من الجوهر، كان أكثر جمالاً .وفي حالة الطبيعة الحيّة والنبات والحيوان، وبخاصة في حالة الإنسان، يكون الشيء الجميل هو الذي يقترب من الجوهر البدئي أشد اقتراب ممكن، مما يجعل القادر على إصدار حكم مُحقّاً لو قال إن الطبيعة قد أفصحت عن نفسها ببراعة في هذا الشيء الجميل، وإن الشيء الجميل هو ما أرادت الطبيعة التعبير عنه، وهو ما يندر أن تفعله بين عيوبها الكثيرة .الفن عملية تسعى لتكتشف في داخل الطبيعة ذلك الجوهر الماورا طبيعي لتمثله في شكلٍ منظور .ومن الواضح أن الفن ليس محاكاة للطبيعة المخلوقة، ولا هو بالتمثيل الحسّي للطبيعة "المطبّعة"، أي الأشياء التي اكتمل "تطبيعها "أو واقعها الطبيعي .وقد يكون

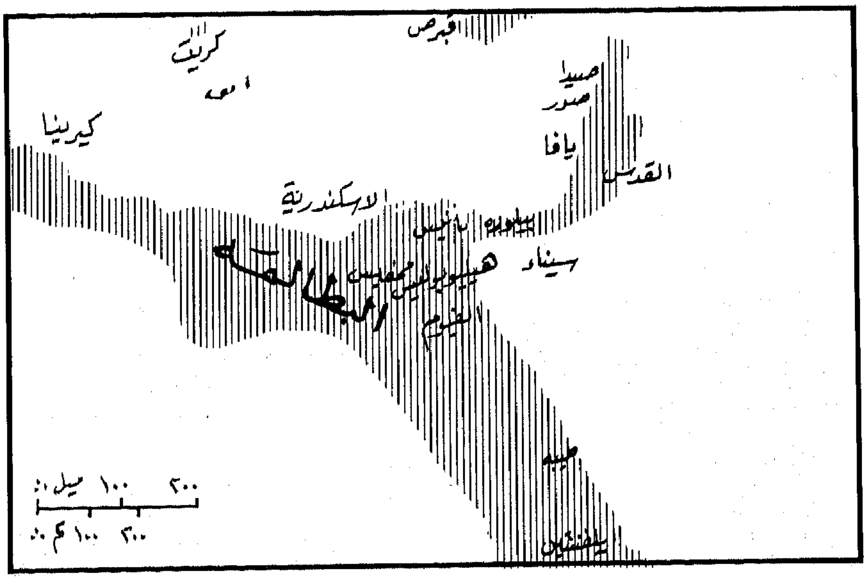
التمثيل الفوتوغرافي ذا قيمة كوسيلة إيضاح أو لغرض التوثيق أو لإثبات الهوية، ولكنه لا قيمة له في قياس العمل الفني .الفن هو أن تُدخل في الطبيعة عنصراً هو غير الطبيعة، وأن تُعطي ذلك العنصر الشكل المنظور الذي يناسبه.

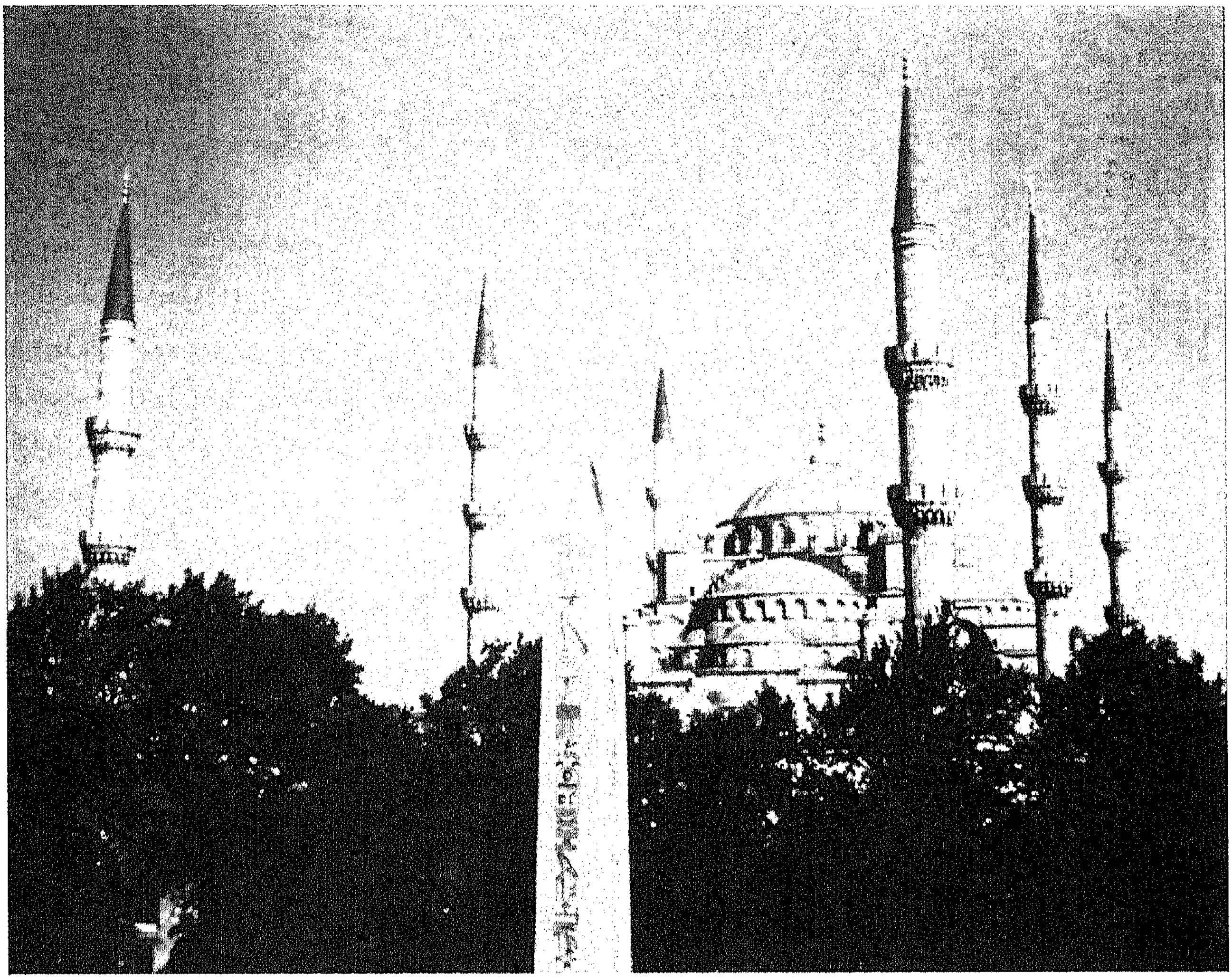
وكما سبق الوصف والتحليل، يفترض الفن بالضرورة إيجاد شيء في الطبيعة هو ليس منها .لكن الذي ليس من الطبيعة هو المتسامي؛ وليس غير الإلهي يمكن أن ينطبق عليه مثل هذا الوصف. وإضافة إلى ذلك، وبما أن الجوهر البدئي الذي هو موضوع التذوق الجمالي يتصف بالقياسية والجمال، فإن عواطف الإنسان تتأثر به بشكل خاص .من أجل ذلك يحبّ الناس الجميل ويقعون تحت حكمه. وحيث يرى الناسُ الجميلَ في الطبيعة البشرية، يكون العنصر البدئي الفائق الطبيعة في الحالة البشرية قد ارتفع إلى درجة التسامي .وهذا بالضبط ما دعاه الإغريق باسم "التأليه "أو إحالة البشري إلى إلهي .ويميل البشر بشكل خاص إلى عبادة مثل هؤلاء البشر المتحوّلين ويحسبونهم آلهة .والإنسان الغربي الحديث لا يصبر كثيراً على أي إله عندما يتعلق الأمر بشؤون ما وراء الطبيعة .ولكن عندما يتعلّق الأمر بالأخلاق والسلوك، فإن "الآلهة "التي يخلقها من تعظيمه المشاعر والميول البشرية هي التي تتحكم بأفعاله في الواقع.



الصورة ٤-٧ مسجد ظاهر في <آلور ستار> ماليزيا [تصوير لمياء الفاروقي]

الخريطة ١٦ / د- دولة البطالمة

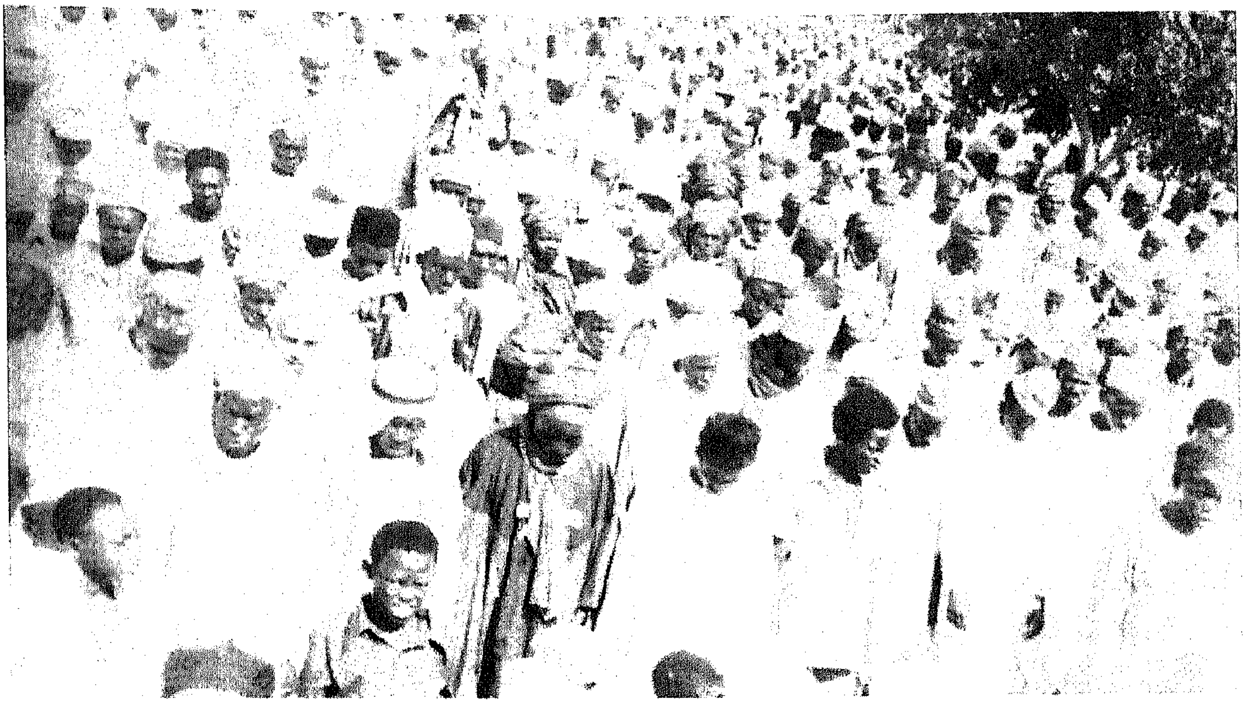




الصورة ٤ - ٨ جامع السلطان أحمد ، اسطمبول [بترخيص من سفارة تركيا— واشنتن]

وهذا يفسّر السبب في أن أبرز الممارسات الجمالية عند قدماء الإغريق كانت تعنى بفنون تمثيل الآلهة في صور تمجّد عناصر وصفات ومشاعر بشرية، نجدها في الفنون المنظورة في فن النحت، وفي الفنون المتخيّلة في الشعر والدرامه .وكانت الأشياء التي يمثلونها – أي الآلهة – جميلة، لأنها كانت تمجيداً لما يجب أن تكون عليه الطبيعة البشرية .لكن جمالها لم يكن ليخفي الصراع المتأصل بين كل إله والآلهة الأخرى، وما ذلك إلا لأن كل واحد منها كان الشيء الحقيقي من طبيعة أُطلقت إلى مستواها الإلهي الخارق الطبيعة.

وفي روما، مسرح التدهور الإغريقي، انحدر فن النحت الإغريقي النفيس إلى تصوير واقعي تجريبي لمختلف الأباطرة .وحتى هناك، لم يكن لذلك التصوير أن يتم من دون تأليه الإمبراطور .وعند الإغريق، حيث بقيت النظرية نقية لقرون عدّة، تطوّر الفن الدرامي إلى جانب النحت لغرض تمثيل الخصومات الأزلية بين الآلهة عن طريق عرض سلسلة من الأحداث تنشبك بها شخصيات الدرامه .وكان الغرض الأشمل من ذلك تمثيل شخصيات الآلهة التي كان المشاهدون يعلمون أنها شخصيات بشرية بالتأكيد، ولكنها كانت في الوقت نفسه مصدر



الصورة ٤ . ٩ نيجيريون يقومون للصلاة [بترخيص من أ.ر .دوي]

متعة كبرى .وإذا كانت الأحداث الدرامية التي تتكشف أمام أعينهم تؤدي إلى نهاية مأساوية، فإن ذلك كان يُرى ضرورة وبداهة .وكانت تلك الضرورة تزيل ما تخلّفه المأساة من ألم، ومن خلال "التطهّر" تدفع عنهم ما يشعرون به من ذنب تجاه ما اقترفوا من ممارسات لا أخلاقية .من أجل ذلك كان فن المأساة، الذي ولد واكتمل في بلاد الإغريق، يُعدّ الذروة في الفنون الأدبية وفي الدراسات الإنسانية جميعاً .وفي حالة نادرة من الإقرار بالحقيقة قال المستشرق <ج.ي .فون گرونَباوم> G. E. von Grunebaum إن الإسلام لم يعرف الفنون التشخيصية (النحت والرسم والدرامه) لأنه يخلو من أية آلهة متجسّدة أو حالّة في الطبيعة، آلهة أنشطتها صراع بين بعضها أو مع الشر(٤٥) . وكان <فون گرونباوم> يقصد بذلك لوم الإسلام .لكن ما قاله يشكّل في الحقيقة امتياز الإسلام الأول .وإن مجد الإسلام الفريد أنه يخلو تماماً من عبادة الأصنام، ومن الخلط بين المخلوق والخالق .لكن كلام الرجل يبقى صحيحاً؛ لأنه يظهر العلاقة الحميمة بين الفنون التشخيصية والديانات الوثنية ولاهوت التجسّد في الغرب.

سبق لليهود التوكيد على أن سموّ الله يَستَبعد أي نوع من "الصور المنحوتة "وقد ألزموا أنفسهم، إطاعة لذلك الأمر الإلهي، بتاريخ كامل مما يشبه الانسحاب التام من أي فن من الفنون البصرية.(٤٦) وقد أنتجوا بعض الأعمال الضئيلة بتأثير من مصر والإغريق وروما والعالم المسيحي. وفي العصور الحديثة، وبخاصة منذ تحريرهم على يد نابوليون واندماجهم في الحضارة الغربية، نجدهم يتخلّون عن موقفهم الساميّ الأول من أجل الدخول في المذهب الطبيعي الغربي.

إن التوحيد لا يعارض الإبداع الفني، أو

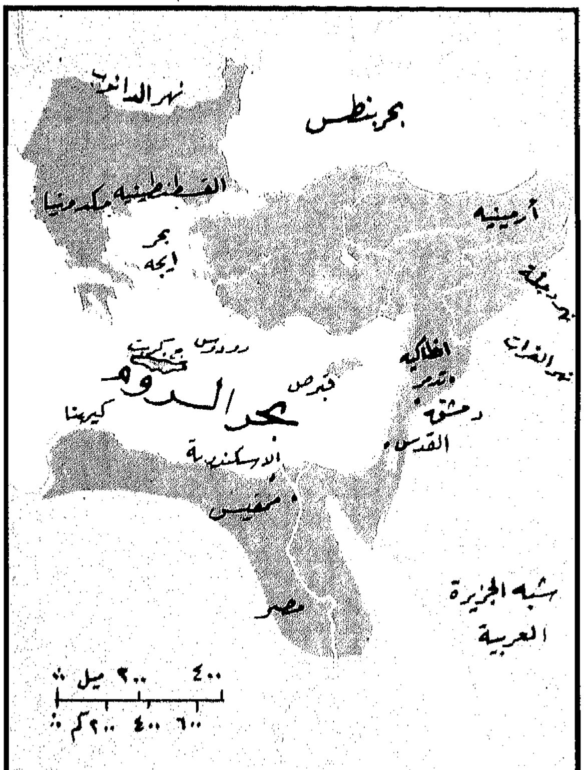


الصورة ٤-١٠ مصباح مسجد، سوريا حوالي ١٣٥٥م
[بترخيص من متحف كورننك للزجاج]

التمتّع بالجمال .بل إنه على النقيض من ذلك يبارك الجميل ويشجّعه .والتوحيد لا يرى الجمال المطلق إلا في الله وفي إرادته وكلماته المنزلة .لذا كان التوحيد يميل إلى إيجاد فن جديد يناسب نظرته .وبدءاً من القول أن لا إله إلا الله، يعتقد الفنان المسلم بأن لا شيء في الطبيعة يمكن أن يمثّل الله أو يعبّر عنه. وعن طريق اتخاذ أسلوب التحوير، أبعَدَ الفنان المسلم كل شيء عن الطبيعة جهد إمكانه، وهو بهذا الأسلوب قد أبعد شيء الطبيعة عن الطبيعة إلى درجة يصعب معها تمييزه .وقد غدا أسلوب التحوير بيد الفنان المسلم أداة نفي يقول بها "لا "لكل شيء طبيعي، بل للخليقة نفسها .وبإنكاره المطلق لطبيعة الأشياء، كان المسلم يعبّر بشكل منظور عن الحكم بصيغة النفي أن لا إله إلا الله .وشهادة الفنان المسلم هذه تعادل في الحقيقة إنكار التسامي في الطبيعة.

ولم يتوقف الفنان المسلم عند ذلك الحد .فقد تحقّق إنجازه الإبداعي عندما تبيّن له أن التعبير عن الله بشكل من أشكال الطبيعة هو أمر يختلف عن التعبير عن استحالة التعبير عن الخالق بمثل ذلك الشكل .إن الإدراك بأن الله – جلّ جلاله في علاه – لا يمكن التعبير عنه بَصريًّاً هو أعلى هدف جمالي ممكن أمام الإنسان .الله هو الكامل المطلق والأسمى .والقول بعدم إمكان تمثيله بأي شيء في الخليقة هو الاعتقاد جدياً بكماله وسموّه .ورؤية الله في خيال المرء في صورة لا تشبه أي شيء في الخليقة هي رؤيته

الخريطة ١٦ / هـ– الإمبراطورية الرومية الشرقية.



"جميلاً – لا يشبه أي شيء جميل آخر ." وعدم إمكان التعبير عن الله هي صفة إلهية، تفيد الأبدية والكمال المطْلق أو اللاتشكّلية واللاحدودية. والأبدي اللا متناهي هو بكل معنى من المعاني ما لا يمكن التعبير عنه.

وتبعاً لهذا المسار في التفكير الإسلامي، ابتكر الفنان المسلم فن التزيين وحوّله إلى "الزخرفة العربية" أو التوريق المتشابك وهو تشكيل لا يطوّر بُعداً واحداً بل يمتد في جميع الاتجاهات إلى ما لا نهاية. وهذه الزخرفة العربية تحوّل الشيء الطبيعي الذي تنقشه – سواء كان قماشاً أو معدناً أو زهريّة أو جداراً أو سقفاً أو عموداً أو نافذةً أو صفحة كتاب – إلى نسق خفيف، شفاف وطافٍ يمتد بلا حدود في جميع الاتجاهات .وشيء الطبيعة في هذا الفن لا يبقى هو نفسه بل يغدو "متحوّل الجوهر" ويصبح مجال رؤية وحسب .ومن الناحية الجمالية غدا شيء الطبيعة في إطار الزخرفة العربية نافذة على اللامحدود .ورؤية ذلك على أنه يوحي بالأبدية واللاتناهي هو إدراك واحدٍ من معاني التسامي وهو المعنى الوحيد – مع أنه بصيغة النفي – الذي يُسبَغ على التمثيل الحسّي والحدس.

وفي هذا تفسير لاتّصاف أغلب الأعمال الفنية التي أنتجها المسلمون بالتجريد .وحتى عند استعمال أشكال النبات والحيوان والبشر كان الفنان يتبع أسلوباً يظهره كمن ينكر كونها أشياء مخلوقة، وينكر أن يكمن فيها أي جوهر خارق للطبيعة. وفي هذا المسعى كان الفنان المسلم يتلقى العون من تراثه اللغوي والأدبي . للغرض نفسه، طوّر هذا الفنان الخط العربي ليجعل منه زخرفة عربية لا حدود لها، تمتد بشكل غير متبدّل في أي اتجاه يريده الخطّاط .وينطبق القول نفسه على المهندس المعماري المسلم حيث تكون جبهة البناء عنده زخرفة عربية، ومثلها المسقط الرأسي وخط الأفق ومخطط الأرضية .والتوحيد هو العامل المشترك الأوحد بين جميع الفنانين المؤمنين بنظرة الإسلام للعالم والكون، مهما كانوا متباعدين جغرافياً وعرقياً(٤٧).

هوامش الفصل الرابع

١– ينظر ردّي على المستشرقين الذين يثيرون الشكوك حول احتواء الإسلام على جوهر أو أن هذا الجوهر معروف أو يمكن معرفته، وذلك في مقال بعنوان [جوهر الخبرة الدينية في الإسلام] "The Essence of Religious Experience in Islam," **Numen**, 20 (1973) , pp. 186-201.

٢ – في هذا الصدد يختلف التوحيد عن التصوّف وعن بعض ملل الهندوسية حيث تذوب حقيقة العالم في الله، ويصبح الله الحقيقة الوحيدة، والموجود الأوحد .وفي هذه النظرة لا يوجد أي شيء حقاً سوى الله .كل شيء وهم، ووجوده غير حقيقي .ويناقض التوحيد كذلك آراء قدامى المصريين والإغريق والتاويين التي تقف على النقيض التام مع آراء الهند .ففي تلك الآراء، يذوب وجود الخالق في المخلوق أو العالم .وإذا كانت مصر ترى أن الله هو في الحقيقة الفرعون وكذلك نَصْل العشب الأخضر الطالع من الأرض في الربيع، ونهر النيل بمائه وقاعه، وقرص الشمس بحرارته وضيائه، كان التراث الإغريقي – الرومي يرى أن الله هو أي مظهر من مظاهر الطبيعة البشرية أو الشخصية يتعاظم إلى درجة تضعه فوق الطبيعة بمعنى معيّن، لكنها تُبقيه كامناً في الطبيعة بمعنى آخر .وفي كلتا الحالتين يذوب الخالق مع مخلوقه. وبتأثير من القسس فصلت المسيحية نفسها عن التوحيد

عندما ادّعت أن الله جسّد نفسه في جسد المسيح ونادت بأن المسيح هو الله .وميزة الإسلام الفريدة أنه أكّد على الثنائية المطلقة والاختلاف الكامل بين الله والعالم وبين الخالق والمخلوق .وبهذا الموقف الواضح غير المتساهل حول مسألة السمو الإلهي، أصبح الإسلام خلاصة ميراث النبوّة السامي، يشغل الوسط الذهبي بين مبالغة الشرق (الهند) التي تنكر الطبيعة، وبين مبالغة الغرب (الإغريق والمصريين) التي تنكر أن الله هو الآخر.

٣ – يشير هذا المبدأ إلى الفصل الوجودي المطلق بين الله والإنسان، وإلى استحالة اتحادهما من خلال التجسّد أو التأليه أو الذوبان .لكن المبدأ لا ينكر إمكان التواصل بينهما. والواقع أنه لا ينفصل عن النبوّة، أو إيصال الله أمراً للإنسان ينتظر منه أن يطيعه .ولا هو يلغي إمكان التواصل خلال العقل أو الحدس، كما يحدث حين يراقب الإنسان المخلوقات، ويتأمل في كيف ولماذا، ويستنتج أن لا بد أن يكون لها خالق ومدبّر ورازق يستحق الاهتمام .وهذا هو سبيل الإدراكية أو العقلانية .وفي التحليل الأخير يكون هذا المبدأ من الفصل الوجودي بين الله والعالم هو الذي يميز التوحيد عن جميع النظريات التي تؤلّه الإنسان أو تؤنسن الله، سواء في ذلك الإغريق أو الرومان أو الهندوس أو البوذيون أو المسيحيون.

٤ – كما نقرأ في ٣– آل عمران ١٩١ و ٢٣ – المؤمنون: ١١٦ .

٥ – كما يرد في ٧– الأعرا ف١٥و ١٠ – يونس ٥ و ١٣– الرعد٩و ١٥– الحجر٢٩و ٢٥– – الفرقان : ٢ و٣٢ – السجدة : ٩ و٣٨ – ص: ٧٢ و ٤١ : – فصلت: ١٠ و ٥٤ – القمر: ٤٩ – و٦٥ – الطلاق : ٣ و ٧٥ – القيامة ٤ ، ٣٨ و ٨٠ – عبس : ١٩ و٨٢ – الانفطار : ٧ و ٨٧ – الأعلى: ٢ – ٣ .

٦– ١٧ – الإسراء: ٧٧ و ٣٣ – الأحزاب : ٦٢ و٣٥ – فاطر: ٤٣و٤٨ – الفتح : ٢٣و٦٥ – الطلاق: ٣ .

٧ – أي فعل "تقوم به الطبيعة "هو "بطبيعة الحال "لا يتصل بالأخلاق، ولا يستحق ثواباً ولا عقاباً .مثال ذلك التنفّس أو الهضم، أو فعل إحسان أو ظلم يجري تحت الإكراه .وخلاف ذلك تماماً فعل يتم بحريّة، مع احتمال أن يقوم فاعله به أو لا يقوم ، أو أن يقوم بفعل آخر إلى جانبه.

٨ – وتُصدّق على هذا الآيات التي تتحدث عن كمال خليقة الله (ينظر الهامشان ٤و٥) وتلك التي تؤكد على التزام الإنسان الأخلاقي ومسؤوليته .والإشارة إلى المسؤولية كثيرة الورود بحيث يصعب حصرها.

٩ – وهذا هو المعنى المتضمن في الآيات التي تشير إلى خضوع المخلوقات للإنسان ومنها ١٣ – الرعد : ٢ و ١٤ – إبراهيم : ٣٢ – ٣٣ و ١٦ – النحل : ١٢ و ١٤ و ٢٢ – الحج: ٣٦ – ٣٧ ٦٥ و ٢٩ – العنكبوت : ٦١ و ٣١ – لقمان : ٢٠ ، ٢٩ و٣٥ – فاطر : ١٣ و ٣٨ – ص : ١٨ و ٣٩ – الزمر : ٥ و ٤٣ – الزخرف : ١٣ و٤٥ – الجاثية : ١١ – ١٢ .

١٠ – كما يؤكد في مواضع عديدة في القرآن الكريم على الالتزام الأخلاقي.

١١ – الآيات التي تذكر يوم الحساب كثيرة ولا داعي لسردها جميعاً، مَثَل ذلك ﴿ **أيحسب الإنسان أن يُترك سدى** ﴾٧٥ القيامة: ٣٦ ﴿ **ثم إن علينا حسابهم** ﴾ ٨٨ – الغاشية٢٦و ﴿ **وكان الله على كل شيء مُقيتاً** ﴾ ٤ - النساء ٨٥ .

١٢ – نهى الله الإنسان عن الظن في أصحابه –٤ النساء: ١٥٦ و ٦– الأنعام ١١٦، ١٤٨ و ١٠– يونس٢٦،٦٦ و ٤٩– الحجرات١٢و ٥٣– والنجم٢٣،٢٨ .

١٣ – ليس لهذا المصطلح الإغريقي مرادف في العربية، وهو يصوّر الفرق بين العقليّتين وراء اللغتين . ويشير المصطلح الإغريقي إلى عقيدة لا عقلانية يتمسّك بها المسيحيون.

١٤ – رفع الفلاسفة العقل فوق الوحي وأعطوه موقع الأفضلية عند الحكم على الإدعاءات الدينية .ولا شك أنهم مخطئون في ذلك، إذ لا ريب أن المفكر المسلم قادر على تعريف العقل بشكل مختلف واستعمال ذلك التعريف أساساً لكل الدعاوى الأخرى .ومن الممكن حتماً التساؤل عن صحة كل من التعريفين، ولا شك لدينا حول الانطباق الفلسفي ومعقولية – بل أفضلية - !التعريف الإسلامي .والتعريف الوارد هنا بأن العقلانية هي رفض التناقض الذاتي، له قيمة إضافية في إدامة ميراث السلف الصالح.

١٥ – يوجد الدليل على ذلك في الآيات التي تناقش التحريم الكيفي مثل ٥–المائدة ٩٠ و ٧– الأعراف١٣و ٦٦–التحريم: ١، كما يوجد في المبدأ الشرعي الأصولي المتفق عليه "لا تحريم إلا بنص وينظر كذلك الآية ﴿ **وقد فصّل لكم ما حُرّم عليكم** ﴾ ٦ -الانعام١١٩، ١٥٣ .

١٦ – ينظر ٦–الأنعام٤٢و ١٢– يوسف١٠٩ و١٣–الرعد ٤٠ و ١٤–ابراهيم ٤ و١٥– الحج ٩ و١٦–النحل٤٣ و١٧– الإسراء٧٧ و٢١–الأنبياء: ٧ ، ٢٥ و ٢٣ – المؤمنون : ٤٤ و ٢٥ – الفرقان: ٢٠ و ٣٠ – الروم: ٤٧ و ٣٧ – الصافات: ٧٢ و ٤٠ – غافر: ٧٠ .

١٧ – ينظر ٤ – النساء: ١٦٢ و ٣٥ – فاطر : ٢٣ ﴿ **وما أرسلنا قبلكَ من رسول إلا نوحي إليه أنّه لا إله إلا أنا فاعبدون** ﴾ –٢١ الأنبياء ٢٥ .

١٨- ٣٠ الروم ٣٠ .

١٩ - ٩٤ - الشرح: ٦.

٢٠ - ٤٩ - الحجرات: ٦.

٢١ - ينظر الفصل ١٤ أدناه.

٢٢ - لم تتطور العلوم الطبيعية إلا بعد قبول الرأي القائل إن الأحداث الطبيعية تتبع دائماً القوانين الثابتة نفسها . وهذا بالضبط ما قدّمه الإسلام لتطوير العلم الطبيعي بين أتباعه. فإصرار الإسلام على انتظام الكون بأمر الله وفّر الجوّ الضروري لنموّ الروح العلمية .لكن الاعتقاد المعاكس، القائل بأن الطبيعة لا ثبات لها، بل هي مجال فعل آلهة تعسّفية تجسّدت فيه؛ أو قوى سحرية تسيطر عليه، هو اعتقاد لا يمكن أن يؤدي إلى علم.

٢٣ - خلافاً للتاريخ الذي يدرس حدثاً معيّناً ويرجع بتحليله إلى مكوّناته الفردية ويقيم علاقاتها المتبادلة، فإن العلوم الطبيعية تعنى بالنمط العام والقانون الشامل الذي ينطبق عليه جميع التفاصيل في صنف معيّن، أو جميع مفردات ذلك الصنف أو جميع الأصناف.

٢٤ - ويصدق القول نفسه على العلوم الاجتماعية والإنسانية حيث يكون الغرض تثبيت القوانين التي تحكم أو تحدد السلوك البشري، فردياً كان أم جماعياً.

٢٥ - حسب منطوق الآية ﴿**وما خلقتُ الجنَّ والإنسَ إلا ليعبدون**﴾-٥١ الذاريات: ٥٦ .

٢٦ - ينظر ٢-البقرة٣٠ و ٦-الأنعام ١٦٥و ١٠-يونس:١٤ .

٢٧ - ينظر ٣٣-الأحزاب٧٢ .

٢٨ - ينظر ١٥ - الحجر: ٢٩ و ٢١ - الأنبياء: ٩١ و ٣٨ - ص: ٧٢ و ٦٦ - التحريم: ١٢ .

٢٩ - حسب عبارة القديس أوغسطين.

٣٠ -ينظر١١-هود: ٧ و ١٨-الكهف٧ و ٤٧- محمد٣١ و ٦٧-المُلك ٢ .

٣١ - ينظر ٩- التوبة ٩٥ ، ١٠٦ .

٣٢ - ينظر ٩٩-الزلزلة٧،٨ و ١٠١- القارعة : ٦ ، ١١ .

٣٣ - ينظر ١١-هود ٦١ .

٣٤ - ينظر ٢ - البقرة: ٥٧ و ١٧٢ و ٥ - المائدة: ٩٠ و ٧ الأعراف: ٣١ و ١٥٩ و ٢٠ طه : ٨١ و ٦٧ - المُلك: ١٥ و ٩٢ - والليل: ١٠ .

٣٥ - وذلك في قوله تعالى ﴿**يا معشرَ الجنّ والإنس إن استطعتم أن تنفُذوا من أقطار السموات والأرض فانفذوا لا تنفذون إلا بسلطان**﴾ -٥٥ الرحمن ٣٣ .

٣٦ - ينظر ٥٧-الحديد: ٢٧ والحقيقة أن الله يأمرنا بقوله ﴿**ولا تنسَ نصيبك من الدنيا**﴾-٢٨ القصص٧٧وقد أمر الله البشر أن يدعوا له لكي يؤتيهم ﴿**في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة**﴾-٢ البقرة٢٠١ و ٧-الأعراف ١٥٦، ثم إن الله تعالى طمأن المؤمنين أنه سيستجيب لدعائهم إذا هم عملوا صالحاً (١٦النحل ٣٠ و ٣٩-الزمر: ١٠)

٣٧ - ينظر ٢١-الأنبياء ٩٢و ٢٣-المؤمنون: ٥٣ .

٣٨ - كما ورد في سورة العصر (١٠٣) وينظر كذلك ٤٩ -الحجرات: ١٠ .

٣٩ - ينظر ٣-آل عمران: ١٠٣ .

٤٠ - ينظر ٣-آل عمران ١١٠ و ٥-المائدة ٨٢ و٩-التوبة١١٣ و ٢٠-طه: ٥٤ ، ١٢٨ .

٤١ - كما أمر الله تعالى في ٣-آل عمران ١٣٢،٣٢ و٤ - النساء٥٨ و ٥-المائدة ٩٥ و٢٤ -النور٥٤ و ٤٧ - محمد٣٣ و ٦٤-التغابن: ١٢.

٤٢ - كما ورد في الحديث عن حجّة الوداع .ونعني بالإجماع الثلاثي تساوي الرؤية أو الذهن أو التفكير، واتفاق الإرادة أو القرار أو القصد، واتفاق الفعل أو السواعد البشرية.

٤٣ - يشبّه الرسول الكريم المسلمين كالبنيان المرصوص يشدّ بعضه بعضا، وكالجسد إذا اشتكى منه عضو تداعت له سائر الأعضاء.

٤٤ - ينظر ٤٢-الشورى: ١١ .

٤٥ - لمزيد من التفصيلات حول هذه المسألة ينظر :اسماعيل الفاروقي [الإسلام والفن]

Ismail al- Faruqi, "Islam and Art," *Studia Islamica,* 37 (1973), pp. 81-109

٤٦ - ينظر اسماعيل الفاروقي [حول طبيعة العمل الفني الديني]

I.R. al- Faruqi, "On the Nature of the Religious Work of Art," *Islam and the Modern Age,* 1 (1970), pp. 68-81.

٤٧ - لمزيد من المعلومات حول علاقة التوحيد بالفنون الأخرى تنظر الفصول ١٩-٢٣ أدناه وينظر لُوس لمياء الفاروقي [الخبرة الجمالية والفنون الإسلامية]

Lois Lamya' al-Faruqi, *Aesthetic Experience and the Islamic Arts,* Islamabad : Hijrah Centenary Committee, 1405 / 1985.



القسم الثالث

الشكل

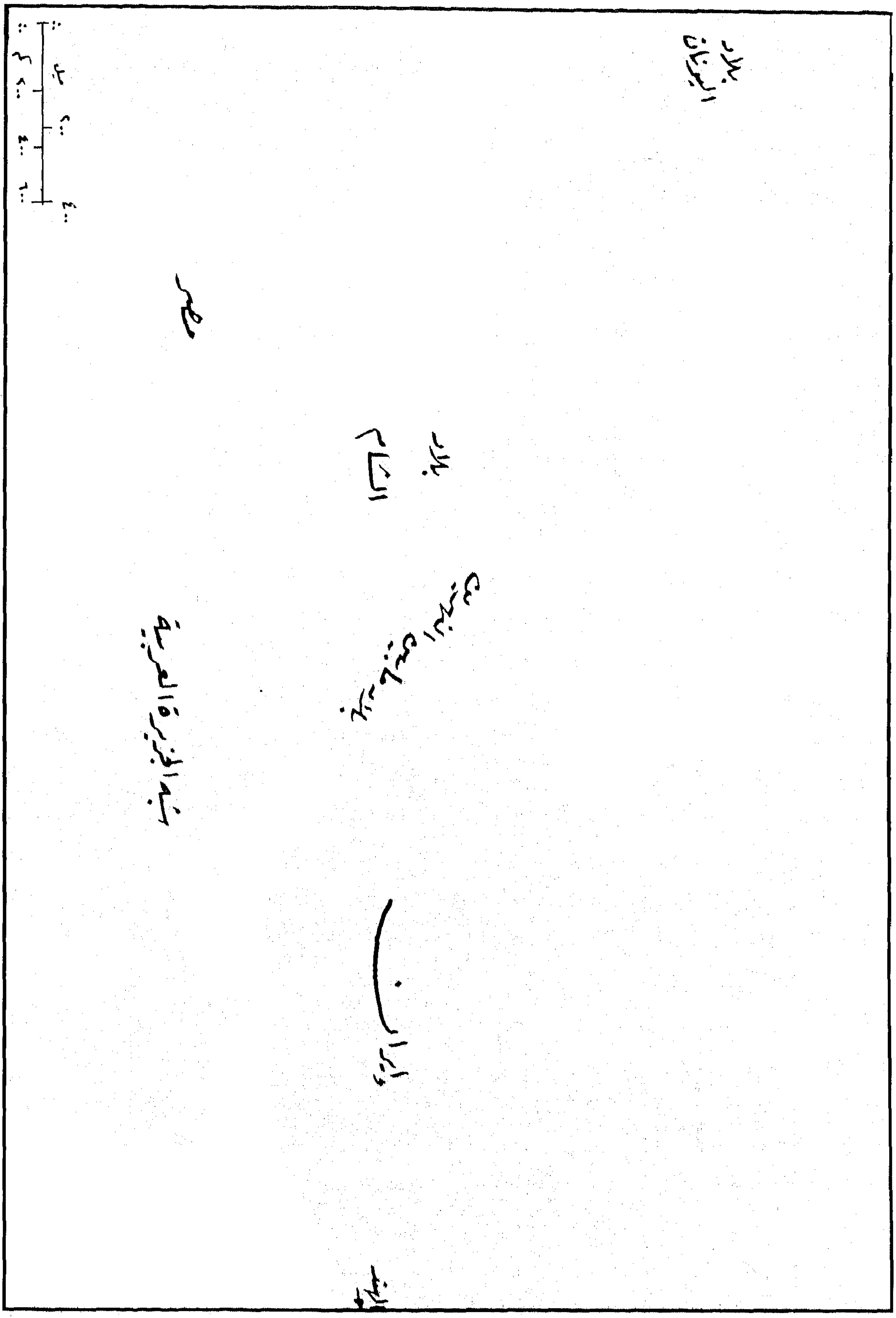
الفصل الخامس

القرآن

حقائق الوحي وتاريخ النبوّة

الوحي، أو تبليغ إرادة الله للإنسان، له تاريخ طويل، وقد اتخذ أشكالاً عديدة .ففي أقدم العصور، كان الله، أو الكائن الذي تُفترض فيه الألوهية، يبلّغ إرادته بشكل غير مباشر من خلال ظواهر الطبيعة، أو بشكل مباشر من خلال الرؤى والأحلام التي كان الكهنة عارفين بتفسيرها ومسؤولين عن تبليغها والعمل بموجبها .وكانت حقائق الوحي تحفظ في الذاكرة .كما كانت تُستَذكَرُ أو تُتْلى أو تُستحضر في مناسبات شعائرية .وقد تُرجم بعض تلك الحقائق إلى تراث ما زال حياً؛ كما نُسي بعضها الآخر أو تحوّل إلى شيء مختلف بعد أن غاب الذين تلقّوا ذلك الوحي في البداية .ومن الطبيعي أن ذلك كله كان عرضة للنسيان أو التفسير الشخصي أو تقلّبات الظروف والحاجات والأحوال عند حَمَلَة ذلك التراث .وقد جاء تدوين تلك المواد أو صياغتها في نصوص متأخراً في الزمان، وفي جميع الأحوال كان لا بد له من انتظار اختراع الكتابة .والفكرة القائلة إن "كلمات "الرسالة الإلهية مقدّسة، والتلاعب بها محرّم دينياً، هي فكرة قد تكون قديمة قِدَمَ الوحي نفسه .وشريعة حمّورابي هي أقدم نص لرسالة إلهية تنطوي على ادّعاء بمثل هذه القداسة والتحريم– وبذلك تثبت بالدليل الداخلي أن الذين استنّوا تلك الشريعة كانوا يؤمنون بذلك .ويأتي الدليل تشكيلياً في جزء منه ولفظياً في جزء آخر .ففي الأول نجد صورة حمّورابي في هيئة العابد الخاشع أمام إله العدل (شماش) الذي يناوله القانون . وفي الثاني يؤكد حمّورابي نفسه أن الإله قد استودعه القانون وأن هذا الإله يبقى المنفّذ والحافظ الأخير له، كما يؤكد تهديد الشريعة لأولئك الذين يحاولون التلاعب بالنص(١) وفي موضع يصوّر فيه التراث الحنيفي في شبه جزيرة العرب يشير القرآن الكريم إلى ﴿ **الصُّحف الأولى، صُحُف إبراهيم وموسى** ﴾(٢) ومع أن الحفريات لم تكشف بعد دليلاً مادياً على وجود تلك الصُّحُف، فإنه ليس من غير المعقول افتراض وجودها .وبما أن المؤرخين قد اتفقوا على تعيين عصر إبراهيم في حدود العصر الأبوي (٢٠٠٠ – ١٤٠٠ ق . م) فمن المحتمل أن إبراهيم كان يعرف القراءة والكتابة، وأنه كان يعدّ ذلك النص رسالة إلهيّة، يجلّها مثلما كان يفعل معاصرو حمّورابي، الذين كانوا كذلك من معاصري إبراهيم وجمهوره (٣) .

والادعاء الثاني من هذا النوع هو ما قيل عن لسان الملك <حزقيال> الذي حكم في مملكة يهوذا من ٧١٥ إلى ٦٨٧ ق.م .وتعود شهرة <حزقيال> إلى ما أنجزه من إصلاح عندما حاول تركيز طقوس العبادة اليهودية، وهو إصلاح يدّعي تطبيق مطلب ورد في « سفر التثنية » مما ينطوي على القول بوجود ذلك النص وبكونه موضع



الخريطة ١٧ — ديانات الشرق الأدنى القديم

تقديس لدى الشعب، رغم أنه لا يوجد أي كتاب قانوني يشير ولو إشارة إلى ذلك الإصلاح(٤) ولكن ثمة "كتاب "يُذكر بخصوص الإصلاح الذي قام به ملكٌ خَلَف <حزقيال> على العرش، هو <يوشيا> (٦٤٠ - ٦٠٩ ق.م.) وهذا يمثل الادّعاء الثالث من نوعه (سِفر الملوك الثاني، ٢٢ : ٨) وبناءً على أمر الملك "لجلب الفضة المُدْخَلة إلى بيت الربّ ... ليدفعوها ...لترميم ثُلَم البيت" [سِفر الملوك الثاني، ٢٢ : ٥ - ٧] وجد <حِلقْيا> الكاهن العظيم "سفر الشريعة في بيت الرب "ولم يجد له تفسيراً(٥). فأمر الملك وزراءه ومعهم <حلقيا> أن يخرجوا إلى الشعب ويسألوا "جميع يهوذا عما يعرفون عن كلمات هذا السِّفر "الذي "لم يسمع آباؤنا لكلماته" . ولم يستجب أحد لذلك سوى "النبيّة خَلْدَه "ذات السمعة المريبة، فانتهزت الفرصة للكلام ضد التطبّع بالكنعانية وضد التجانس مما ورد في ذلك "السِّفر "ولم يعلم به الملك ولا الكاهن العظيم (سِفر الملوك الثاني : ٢٢ : ١١- ٢٠) .

وظهر بعد ذلك ادّعاء رابع . "كلمة الرب "التي "صارت إلى إرميا "ألقاها في النار الملك <يهوياقيم> ملك يهوذا (حوالي ٥٩٨-٥٩٧ ق.م) لأنها كانت تنذر بويل عظيم سيقع على مملكة يهوذا على يد بابل (سِفر إرميا - ٣٦ - ٢٠ وما بعده) لكن النار لم تقْضِ على "كلمة الرب "لأن إرميا كان يقدر على تلاوتها من الذاكرة . لكن محرّر سِفر إرميا رأى من المناسب أن يحذّر القارئ بقوله إن السِّفر "الذي صار إلى إرميا "قد "زيد عليه أيضاً كلام كثير مثله"(إرميا ٣٦ : ٣٢).

وبعد قرنين من الزمان ظهر ادّعاء خامس على لسان <عزرا> الذي عرض صيغة أخرى من "شريعة الله "التي يصنّفها الباحثون تحت الحرف P خلافاً للصيغ السابقة برمز J و E إضافة إلى D، وهو ما أشير إليه سابقاً في شريعة <يوشيا> و<حلقيا> و<خلده>(٦) . ولا شك أن العبرانيين قد تلقّوا أمثلة كثيرة من الوحي خلال ألفي سنة سبقت ظهور المسيح . ولكن لا يوجد دليل على أنهم اتفقوا على نص منها أو أنهم حفظوه بطريقة تناسب مصدره الإلهي . وفي مجمع <يامنيا> أو <يبنا> عام ١٠٠م عرضت مجموعة من النصوص القديمة الموروثة، وكان قد صنّفها وحرّرها أشخاص مجهولون مرات عدة، وأُعلنت قداستها و "لُعنَت الأيدي "التي تعبث بها(٧) . وحتى في ذلك التاريخ، لم تكن النصوص المعروفة باسم "الأنبياء اللاحقون "و "الكتابات "قد اتخذت بعد شكلها النهائي بل بقيت عرضة للإضافات .وكانت عملية إقرار النصوص طويلة إذ كان يجب أن تتناول أول الأمر اعتماد أسفار موسى الخمسة، ثم تتبعها الأجزاء الأخرى من الكتاب.

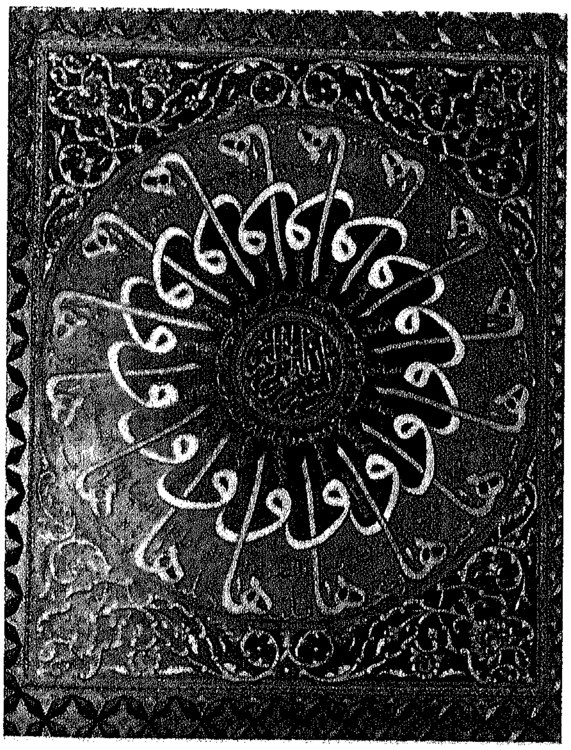
كان هذا التطور في نصوص الوحي محكوماً في أغلبه بتغيّر المواقف تجاه ظاهرة النبوّة .وفي بلاد ما بين النهرين كان الملك وحكّام الأقاليم الذين يعيّنهم يقومون بتلقّي الرسالات السماوية ويبلّغون محتوياتها إلى الشعب .وبذلك كان إجلال ما هو إلهي مرتبطاً بإجلال الدولة ومسؤوليها .ولم يتضاءل هذا الإجلال بل بقي على حاله بغض النظر عن تعاظم أو تدهور الدولة وسلطانها .ومع أن العبرانيين قد تحدّروا من أصول بلاد ما بين النهرين نفسها لكن يبدو أنهم قد تراجعوا إلى أحوال أكثر بدائية خلال القرون التي تلت خروجهم من <أور> فقيام يعقوب بسرقة أصنام مخدومه- عمه (سِفر التكوين ٣١ : ١٩ - ٢٢) ، وصراعه مع الله في هيئة طيف عند نهر الأردن (سِفر التكوين ٣٢ : ٢٤ - ٣٢)، والتزاوج بين <بني إيلوهيم> أي (أبناء الآلهة) وبين بنات الناس (سِفر التكوين٦ : ٢ - ٤) على فرض القبول

بأقدمية المصدرين J و E تشير إلى مستوى التديّن العبري الذي شاع في أرض كنعان أكثر مما تشير إلى المستوى الرفيع الذي كان عند أسلافهم في بلاد ما بين النهرين.

نشأ موسى مصرياً في الدين والثقافة، ومن خلال علاقته مع ‹يثرو› كاهن ‹مديان› الأعظم، سرعان ما تخلّى عما نشأ عليه واستعاد ما ورثه من بلاد ما بين النهرين .كان موسى يعتقد أن الله يكلّمه مباشرة في رسالة تحوي أساسيات القانون بشكل لا يختلف عن حال حمّورابي .لكن العبرانيين وأصحابهم من الأحلاف الذين دعموهم ورافقوهم في اندفاعهم نحو أرض كنعان، استقروا هناك وعادوا إلى الممارسات الكنعانية التي سبق أن تعلّموها قبل ذهابهم إلى مصر .ففي عهد القضاة وحتى عهد داود (١٢٠٠–١٠٠٠ق.م.) كانت قرى بأكملها تمارس النبوة بالبوق والطبل والغناء والرقص (سِفر الملوك الثاني – ٤ : ١) وكانت جماهير الناس كلها تغرق في نوبة من "التنبؤ" (صموئيل الأول – ١٠ : ٥، ١٠، ١٩، ١٨) وفي عهد صموئيل وداود وسليمان، كما يقول العهد القديم، خفّت حدة النبوّة، وانقلب الأنبياء إلى ما يشبه الكهنة – فكان صموئيل وإرميا وحزقيال وفشحور أنبياء وكهنة معاً (إشعيا – ٥: ٢ ؛ إرميا ٢٠ : ١ – ٦) وجميعهم يَدْعون للمَلَكية وسياساتها شأنهم في ذلك شأن موظفي الدولة .وقد أصبحوا من موظفي الدولة فعلاً في عهد داود الذي استخدمهم لنشر دعوته بأن مملكته هي مملكة الله وأن سلالته أزلية. وفي عهد سليمان ظهرت بوادر تعبّر عن السخط تجاه سياسته وارتفعت أصواتٌ معارضة تنتقد المَلَكية. وبعد موت سليمان انفصلت النبوة عن الدولة وأقامت نفسها سلطة ذاتية تنطق بصوت الله .وبقي الأنبياء قروناً عدّة يبلّغون الناس أحكاماً إلهية تنتقد المَلَكية وتدينها في الغالب، ومعها سياسة الدولة وإدارتها والممارسات الدينية والاجتماعية الشائعة. وفي هذه الفترة بلغت النبوّة مستويات أعلى مما بلغته في بلاد ما بين النهرين .يشبّه إرميا كلمة الله بكُرةٍ من نار لا يمكن استحضارها، لكنها عندما تأتي، لا يمكن سوى توصيلها بكل ما تتضمنه .غير أن هذه المنزلة العالية لم تدُم .فسرعان ما تراجعت النبوّة مع انحلال مملكة اسرائيل حتى لم يعد أحدٌ يفرّق بين النبي الصادق وبين أدعياء النبوّة الذين كانوا يدورون بالمئات بين العبرانيين في كل مكان.

وجاء عيسى في خضم هذا الانحلال الذي أصاب ظاهرة النبوّة .وكان كتاب العبرانيين قد تم اعتماده، فكان يسوع يستشهد به في كل مناسبة. ولا بد أن المتكلم والسامعين كانوا يفترضون المصدر

الصورة ٥ – ١ لوحة من الخط المزيّن في مسجد حديث بالكويت. الرصيعة الوسطى: البسملة؛ الدائرة الوسطى ٣٣: – سورة الأحزاب: ٣٥؛ الدائرة الخارجية: ٩١ – سورة الشمس [بترخيص من عاصم تاجي].



الإلهي في الكتاب وقداسته وسلطته وعدم إمكان تغييره .وعلى الرغم من ذلك، لم يكن بين تلامذة يسوع، وجميعهم يهود وعلى معرفة كاملة بحرمة الرسالة الموحاة، من كان يُبَجّل ذلك الوحي الجديد عند يسوع بما يكفي لاختزانه في الذاكرة أو تدوينه. ومن الواضح أن هذا لم يكن متوقّعاً من شانئيه أو أعدائه، أو من غير المؤمنين بيسوع عموماً .لكن هذه الحقيقة الغريبة تصدق على أتباعه المؤمنين به كذلك .وكل ما وصلنا من رسالة يسوع بضعة أُحدوثات عن حياته ومعها بضعة من الحكايات الرمزية مما كان يعلّم وشيء من الأمثال والأقوال المأثورة التي كان يشير إليها مع ما كان يذكره من بعض المقاطع في كتاب العبرانيين .ولم يبق شيء من ذلك في اللغة الأصلية التي كان يسوع يتكلم بها، وهي الآرامية .وقد جاء كل ذلك من خلال الإغريقية، وهي لغة غريبة على يسوع وجمهوره في مفرداتها كما في تصانيفها الفكرية. يتحدث العلماء عن مسيحية "يهودية " أو "فلسطينية " في صراع مع مسيحية هيلينية، وعن الشكل الذي اتخذته رسالة يسوع بعد ظهورها بوقت قصير .وقد انتصرت الصيغة الثانية وسادت، وغابت رسالة يسوع "الآرامية " إلى الأبد.

إن هذه الظروف، وهي في غير صالح مؤرخ نصوص الوحي، هي التي دفعت ابن حزم، وهو أعظم أصحاب الدراسات المقارنة قبل العصور الحديثة، وأول ناقد نصّي **للعهد القديم والعهد الجديد،** لافتتاح تحليله للعهد الجديد بشعور من الارتياح. فقد كتب يقول :

"لأن جمهور اليهود يزعمون أن التوراة التي بأيديهم مُنْزَلَة من عند الله عزّ وجلّ، على موسى عليه السلام، فاحتجنا إلى إقامة البرهان على بطلان دعواهم في ذلك .وأما النصارى فقد كفونا هذه المؤونة كلها، لأنهم لا يدّعون أن الأناجيل مُنْزَلَة من عند الله على المسيح ولا أن المسيح أتاهم بها بل كلُّهم ...لا يختلفون في أنها أربعة تواريخ ألّفها أربعة رجال معروفون في أزمان مختلفة .فأولها تاريخ ألّفه <متّى اللاواني> تلميذ المسيح ...والآخر تاريخ ألّفه <مارقش الهاروني>... والثالث تاريخ ألّفه <لوقا الطبيب الأنطاكي>... والرابع تاريخ ألّفه <يوحنّا ابن سيذاي> من تلاميذ المسيح ... وغير ذلك من كتابات البشر" (٨).

ظاهرة النبوّة في أوجها

يمكن القول إن حمّورابي وموسى وإرميا يمثلون الأوج في ظاهرة النبوّة .وكان كلٌّ منهم يرى أن الله قد أوحى إليه بإرادته من خلال كلمات هي كلمات الله ذاته - كلمات آسرة آمرة تحمل درجة من الروحانية تجعلها في الحال مقدّسة لا تبديل لها. ولكن لو أمكن لهؤلاء الرسل الثلاثة أن يعودوا إلى الحياة اليوم لما استطاعوا التعرّف على ما ينسب إليهم

الصورة ٥-٢ جامع في أوتاوا، كندا، تم تشييده عام ١٩٨١، [ترخيص من عبدالله خندواني]

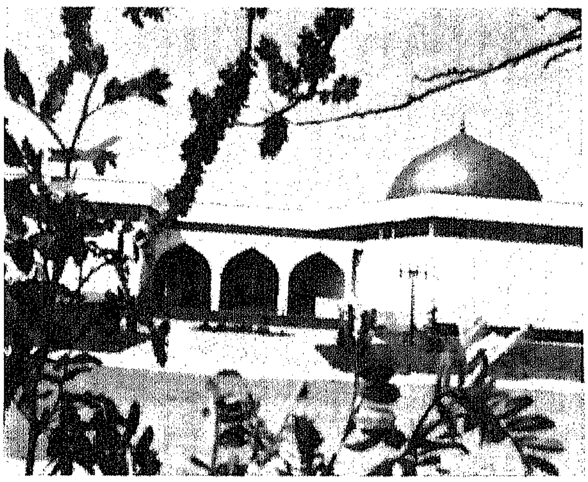


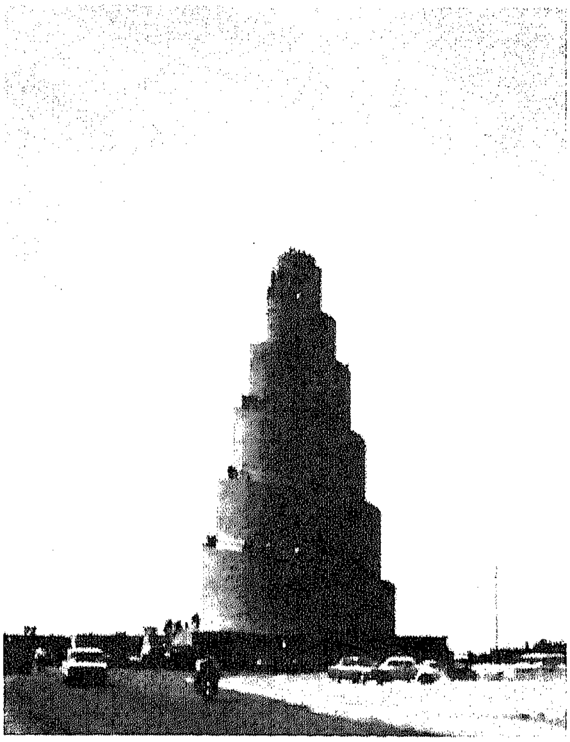
من كلام .وربما كان حمّورابي هو الوحيد الذي سيقدر على التعرف على شريعته التي تحمل اسمه.

ونصّ هذه الشريعة الذي وصلنا منقوش على عمود حجري حمله من بلاد ما بين النهرين إلى <سوسه> غزاة العيلاميين بين ١٢٠٧ إلى ١١٧١ ق.م. أي بعد خمسة قرون من عهد حمّورابي .ولا سبيل لدينا لنعرف إن كانت هذه المسلّة الحجرية نسخة صادقة عن الأصل .وحتى هنا كانت المسلّة قد أصابها التشويه على أيدي العيلاميين، وكان لا بد من إكمال النواقص من نسخ لاحقة من تلك الشريعة(٩) .

ومن الناحية الثانية، سوف يصعب على موسى وإرميا أن يجدا في نصوص **العهد القديم** أي شيء يخصهما فعلاً في اللغة والشكل والمحتوى، مما بلّغاه بوصفه رسالة سماوية .ولم تكن نصوص رسالتيهما وحدها موضع تحوير شديد على أيدي رواة ومحررين لا حصر لهم، بل كانت لغتها نفسها قد انقرضت وطواها النسيان منذ زمن بعيد .وكل ما ينسب إلى موسى وإرميا قد مرّ خلال كثير من

الصورة ٥-٣ جامع الرشيد، المركز الإسلامي الكندي، ادمنتن، البرتا .تم تشييده عام ١٩٨٢ [بترخيص من عبد الله خندواني].





الصورة ٥-٤ المنارة الملويّة في الجامع الكبير الذي بناه الخليفة المتوكل في سامراء - العراق [بترخيص من جوزف ب. ميتلسكي]

اللغات والشعوب والأجيال، وقد فهمها كلٌّ منهم بلغته الخاصة ومصطلحه، ففصّلها وأعاد تنسيقها حسب أنماط مختلفة من الشعور والتفكير تختلف عما عرفه موسى وإرميا أو جماهيرهما الأولى. وحتى لو قبلنا بما ينسبه **العهد القديم** من كلام، فإن الرسالتين الحقيقيتين لهذين النبيّين، مثل جميع من سبقهم من الأنبياء مطمورة في مشكلات لا يمكن سبر غورها أو تفسيرها ما طال الزمان - مشكلات تأويلية ولغوية واصطلاحية ومشكلات إعرابية وأخرى شكلية (معجمية ونحوية وتحريرية وأسلوبية وفكرية) وبنيوية وتاريخية.

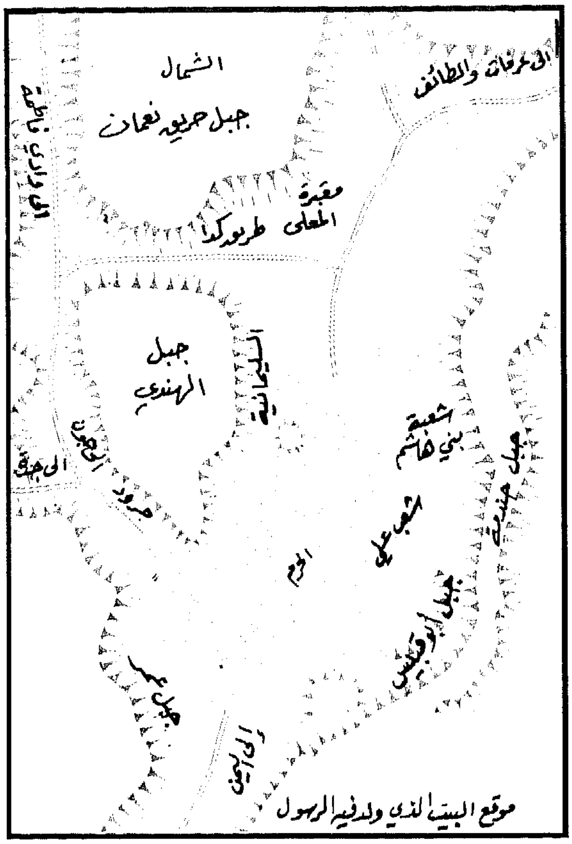
ولدينا حالة مختلفة تماماً في رسالة محمد(ﷺ) التي أوحيت إليه خلال العقدين الأخيرين من حياته قبل وفاته عام ١٠ هـ / ٦٣٢ م .

إن نبوة محمد (ﷺ) والقرآن الذي أُنزل إليه رسالةً أملاها عليه المَلَك نيابة عن الله تمثلان أعلى وآخر درجات التطوّر في ظاهرة النبوّة .وخلافاً لمن سبقه من الأنبياء، لو قُدِّر لمحمد (ﷺ) أن يعود إلى الحياة اليوم، لكان قادراً دون شك أن يشهد بأن القرآن هو النص نفسه الذي تلقّاه من الله وبلّغه إلى صحابته.

لقد بقي نص القرآن الكريم محفوظاً لم تمسّه يد قط . ولم يتغيّر فيه أي حرف أو نقطة .وقد أُضيفت إلى رسمه الحركات وجرى التحسين في خطّه لتسهيل قراءته الصحيحة وتلاوته .وقد بقيت أجزاؤه اليوم تماماً بنفس النظام الذي أراد المَلَك من النبي (ﷺ) أن يضعها فيه .ثم إن اللغة التي كان النبي (ﷺ) ومعاصروه يتكلمون بها ما تزال حيّة، يقرؤها ويكتب بها ويتكلمها ملايين من البشر اليوم .وقد ظل ما في تلك اللغة من نحو وصرف ومصطلحات وأشكال أدبية – وهي وسائل التعبير ومكوّنات الجمال الأدبي – باقياً على حاله كما كان في عهد النبي (ﷺ) . كل هذا يجعل من القرآن ظاهرة من الثقافة البشرية لا مثيل لها.

القرآن كلمات الله نفسها

يتكون النص القرآني من ١١٤ سورة و ٦٦١٦ آية و٧٧٩٣٤ كلمة و ٣٢٣٦٧١ حرفاً . وقد نزل في مكّة والمدينة وما جاورهما في كل مرة بضعة آيات – ومن هنا جاءت تسمية السور المكّية والمدنيّة .وباستثناء ما نزل من أوائل السور التي كانت مفاجأة مذهلة للنبي محمد (ﷺ) كان لكل مرة ينزل فيها الوحي سياق يخصّها .وأغلب هذه الأحوال، إن لم تكن جميعها، معروفة لدى العلماء باسم "أسباب النزول" . وفي كل مرة ينزل فيها الوحي كان التنزيل من البداية إلى النهاية ينطبع أول الأمر في ذاكرة النبي (ﷺ) ثم



الخريطة ١٨ مكة المكرمة في عهد الرسول (ﷺ)

يُبلّغه حرفياً إلى أهله أو أصحابه الذين كانوا يحفظونه غيباً ويتداولون تلاوته حتى يدوّنوه أخيراً في شكل نصّ .وفي نهاية حياة محمد (ﷺ) كان له ثلاثون ألفاً من المعاصرين الذين كانوا قد سمعوا القرآن وحفظوه كلياً أو جزئياً .وكان بعضهم يحسن القراءة والكتابة فدوّنوا القرآن بأسره أو بعض أجزائه. ولا شك أن مواد الكتابة كانت بدائية، مثل الجلود والعظام والحجارة أو الخشب والقماش وأوراق البردي.

وبما أن نزول القرآن كان عملية تراكمية امتدت ثلاثة وعشرين عاماً، فإن الرسول (ﷺ) كان يرتّب القرآن ويعيد ترتيبه سنةبعد سنة .وكان ذلك يجري خلال رمضان، شهر الصيام، عندما كان



الصورة ٥ – ٥ جامع سليمان القانوني، اسطمبول، تركيا.[تصوير لمياء الفاروقي].

الملَك جبريل يبيّن للنبي أين يُدخل الإضافات ويضمّن المقاطع الجديدة، وكان الرسول (ﷺ) يتلو في شعائر علنية كل ما كان قد أوحي إليه حتى حينه حسب النظام الجديد الذي بيّنه له الملَك .وعلى مدى أربعة عشر قرناً، كان مئات الآلاف من المسلمين يتبعون سنّة الرسول (ﷺ) في شعائر تلاوة القرآن من الذاكرة .وتنص الشريعة الإسلامية على أن تلاوة القرآن في الصلاة – وهي من شعائر العبادة – لا يجوز أن تُقاطَع إلا في حالة نقض الوضوء أو الموت؛ ولكن يجوز بل يجب أن تُقاطَع في حالة الخطأ في التلاوة .وفي هذه الحالة يمكن لأي واحد من العابدين أو المصلّين أن يرفع صوته بالتلاوة الصحيحة للمقطع الذي حَصل فيه خطأ أو حذف أو لحن.

وقد حُفظ القرآن كتابةً كذلك. وإذ كان الرسول (ﷺ) لا يحسن الكتابة فقد اتخذ كاتباً يدوّن له ما يوحى .كما قام بالتدوين بضعة أُناس آخرين كذلك . وفي سنة وفاة محمد (ﷺ) جُمع ما دوّنه كاتب الرسول (ﷺ) وحفظ في بيت عائشة، زوجة الرسول (ﷺ) وبنت أبي بكر، أول الخلفاء .وبعد اثنتي عشرة سنة، عندما دخل الإسلام كثير من العرب من خارج شبه الجزيرة العربية ومن الشعوب غير الناطقة بالعربية، وكانوا يخطئون أحياناً في تلاوة القرآن، فقد طُلب من كاتب الرسول (ﷺ) أن يرأس جماعة من صحابة الرسول (ﷺ) ممن كانوا يحسنون القراءة والكتابة، وممن اشتهروا بقوة الذاكرة، لكي يُعدّوا نسخة مدوّنة من القرآن. وقد تم إنجاز ذلك خلال سنة، وأعدّت بضعة نُسخ

ووُزِّعت، ومنها نسخة ما زالت محفوظة في بُخارى. وفيما عدا حركات الإعراب وبعض التحسينات في رسم الخطوط، فإن القرآن الموجود في بيت كل مسلمٍ في أنحاء العالم اليوم، أو الذي يحفظه ويتلوه الملايين من الناس يطابق بشكل كامل النص الذي تلاه الرسول (ﷺ) وبلّغه إلى صحابته قبل أربعة عشر قرناً خلت.

ولا يوجد تاريخ للنص القرآني .ولا يمكن أن يوجد مثل ذلك التاريخ إلا أن يكون متابعة شكل واستعمال حركات الإعراب وأنواع الخطوط.

لقد أساء بعض المستشرقين فهم حقيقةٍ مفادها أن بعض كلمات القرآن يمكن أن تُقرأ بنبرة تختلف قليلاً، أو تُعوَّض بكلمات أخرى من نفس الطول والبنية والمعنى في أغلب الأحيان . وقد أجاز الرسول(ﷺ) نفسه هذه الاختلافات في التلاوة، وبقيت في صورة هوامش تفسيرية في الشروح، أو أنها انتقلت من جيل إلى جيل باسم "القراءات" .

وهذه القراءات لا تؤثر في شكل القرآن أو مادته أو معناه. وسبب بقائها أساساً أن الرسول (ﷺ) قد تقبّلها، وأنه ربما قد أجاز لفظاً مختلفاً لأنه يناسب التراث القَبَلي أو المحلي أو اللغوي عند القارئ. ويتفق المسلمون أن القرآن قد نزل بلغة قريش، القبيلة السائدة في مكّة آنذاك . لذا كانت قراءة قريش هي الأساس، مع تقبّل غيرها من القراءات وإثباتها في الهوامش والشروح لفائدة المستفيد. وليس في هذا كله ما يجيز تسمية "تاريخ"(١٠) .

وقد بحث في هذه المسألة مستشرقون آخرون، وتوصلوا إلى القول مع ‹وليم ميور› إننا "على الرغم من أقوى الافتراضات نؤكد أن كل آية في القرآن هي من تأليف محمد نفسه، أصيلة دون تغيير، ونستنتج بما يقترب من حكم ‹فون هامر› اننا نؤمن بأن القرآن كلام محمد بنفس اليقين الذي يؤمن به أتباع محمد أنه كلام الله"(١١) . وهكذا يتم التوافق ويكتمل كلّياً بين حكم التاريخ والبحث من جهة، وبين ما تقرره العقيدة من جهة أخرى . وتكون تاريخية النص القرآني وصحته فوق أي تساؤل على الإطلاق.

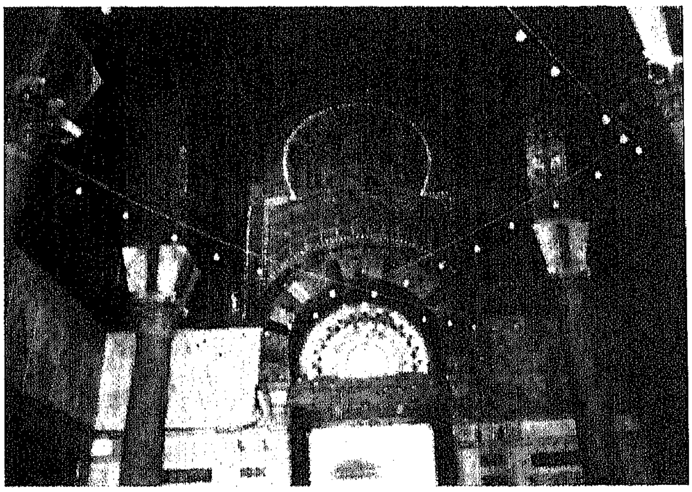
لقد أعلن محمد (ﷺ) وأكّد القرآن الكريم (٧– الأعراف : ١٥٦ – ٧) ما كان يعرفه معاصروه بأنه كان أمّياً، ولم يكن بمقدوره تأليف القرآن .ولا بد أن كلمات القرآن وآياته قد جاءته من مصدر خارجي، يحدّده الوحي بأنه المَلَك جبريل، المرسل من السماء .لذا يؤمن المسلمون أن القرآن وحي مُنزل حرفياً .وكان وعي النبي (ﷺ) هو المتلقّي، يستقبل كلمات الله خاشعاً فتنطبع في وعيه بشكل لا يمحى .ثمة نظرية عن النبوّة تقارن بين النبي وبين "جهاز التسجيل. "كان ‹إرميا› أول من نادى بها في تاريخ أنبياء العبرانيين ثم جاء الإسلام ليدعمها ويطبقها على أحسن وجه(١٢). كلمة الله نفسها "توضع على لسان النبي" (١٣) . وهي مثل "كرة من نار "إذا وصلت، لا بد للنبي أن يبلّغها إلى الشعب بكل ما فيها من قوة وقداسة (١٤) . وعبثاً حاول ‹إرميا› أن يحذّر أولئك الذين "سرقوا "كلمة الله وتلاعبوا بها، أو الذين "يأخذون لسانهم ويقولون قال "(١٥) . وفي صيغة مشابهة لكنها أكثر توكيداً، يعلن القرآن «**إنّا أنزلنا إليك الكتاب ...بلسان عربي مبين ...إنا أنزلناه قرآناً عربياً ...هو الذي أنزل عليك الكتاب ...فإذا قرأناه فاتّبع قرآنه ...تنزيل من رب العالمين .ولو تقوّل علينا بعضَ الأقاويل .لأخذنا منه باليمين. ثم لقطعنا منه الوَتين**»(١٦) .

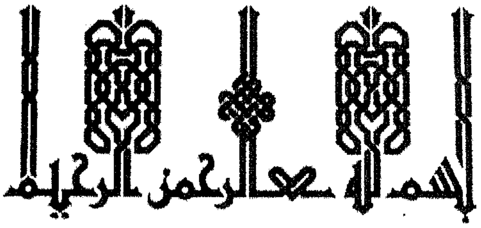
لقد آمن المسلمون بالوحي إيماناً شديداً. كما اعتقدوا بالقرآن مقدساً من عند الله في معناه ومحتواه كما في لغته وشكله، وكانوا يرفعونه إلى

أشرف موضع .ولكي يعبّروا عن مدى إجلالهم للقرآن ابتكروا فنون الخط العربي وتذهيب المخطوطات وتجليد الكتب، وهي فنون قدمت للبشرية أنبل وأغنى ابتكاراتها في جماليات الكلمة المرئية (١٧) .

كانت مواد الوحي السابقة في مسار التاريخ الساميّ مجموعات قانونية مكتوبة بنثر عادي عملي. كما كانت موادّه اللاحقة قصصاً وحضّاً على التقوى والفضلية، ولكنها كانت كذلك مؤلفة بأسلوب عادي سائر .ويحتوي **العهد القديم** بالعبرية مقاطع عديدة ذات جمال أدبي نفيس . ولكن ما من أحدٍ يعتقد أن التوراة العبرية مصدرها إلهي ثم يقيم ادّعاءه على جمالها الأدبي . بل على النقيض من ذلك، كان تذوق أي جمال أدبي نتيجةً للإيمان بالمصدر الإلهي للنص . واعتماد الجمال على الإيمان يميز الرأي المسيحي كذلك بأن **الكتاب المقدس** – سواء كان بالعبرية أو الإغريقية أو الإنكليزية – هو كلمة الله . وعندما لا يوجد إيمان بالمصدر الإلهي، أو عندما تفيد عبارة "مصدر إلهي "إلهاماً لا

الصورة ٥-٦ الجامع الكبير في دمشق .النقوش الداخلية بالفسيفساء تعود إلى أوائل القرن الثامن الميلادي [بترخيص من عصام خليفة] .





الصورة ٥-٧ البسملة بخط كوفي مضفور [تصوير لمياء الفاروقي] .

يختلف عن إلهام النبوغ البشري في الشعر والآداب، عندها يشيع الرأي القائل إن صيغة الملك جيمس [من **الكتاب المقدس**] بما يميزها من ولع الأدب في عصر الملكة اليزابيث [١٥٥٨ - ١٦٠٣] باللغة المزوّقة والنثر المسجوع قد أضاف كثيراً إلى الجمال الأدبي في التوراة العبرية.

والوضع في حالة القرآن هو عكس ما نجده بخصوص **الكتاب المقدس** . فالقرآن جميل دون شك، والواقع أنه أجمل تأليف أدبي عرفته اللغة العربية .لكن جماله ليس نتيجة الإيمان بل هو بعينه سبب الإيمان والحكم الجمالي أن القرآن جميل، بل جليل، ليس تعبيراً عن الإيمان .إنه حكم نقدي، تم بلوغه بالتحليل الأدبي .لذا فإن جمال القرآن لا يعتقد به المسلمون وحدهم بل غير المسلمين كذلك من المتمرسين بالجماليات الأدبية في اللغة العربية. وبدلاً من أن يكون الجمال قائماً على المصدر الإلهي ونابعاً من الإيمان بذلك المصدر، فإن المصدر الإلهي للقرآن هو النتيجة العقلانية لجماله الأدبي .فالجمال هو السبب والبرهان على مصدره الإلهي والإسلام فريد بين ديانات الجنس البشري في أنه يقيم صحة كتابه (أي القول بأنه وحي منزل) على أساس من حقيقة جماله السامي .وهو يعتمد حكم العقل

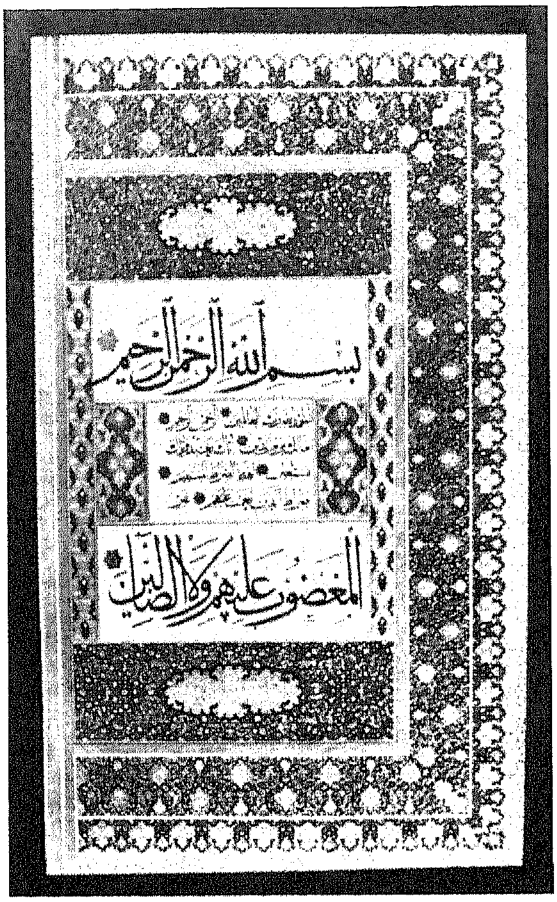
النقدي، الخبير بالجمال الأدبي العربي، ويذعن من دون شرط لدعوى القرآن عند عرضها.

والواقع أن هذا هو الجدل الذي كان يحتدم بين النبي (ﷺ) وبين معارضيه في مكة .فقد كان النبي (ﷺ) يدعو أهل مكة للتخلّي عن الآلهة الزائفة وعن حياة الفسق التي كانوا يحيونها، كما أبلغهم أن دعوته هذه إنما هي من عند الله. وقد نادى النبي (ﷺ) أن الله نفسه هو الذي أنزل الوحي الذي يأمرهم بذلك التغيير الجذري . وقد قاوم المكّيون تلك الدعوة بامتناعهم عن التخلّي عن آلهتهم، وهجر تقاليدهم وتغيير عاداتهم .

وقد أنكروا سلطة التعاليم الجديدة، قائلين إن

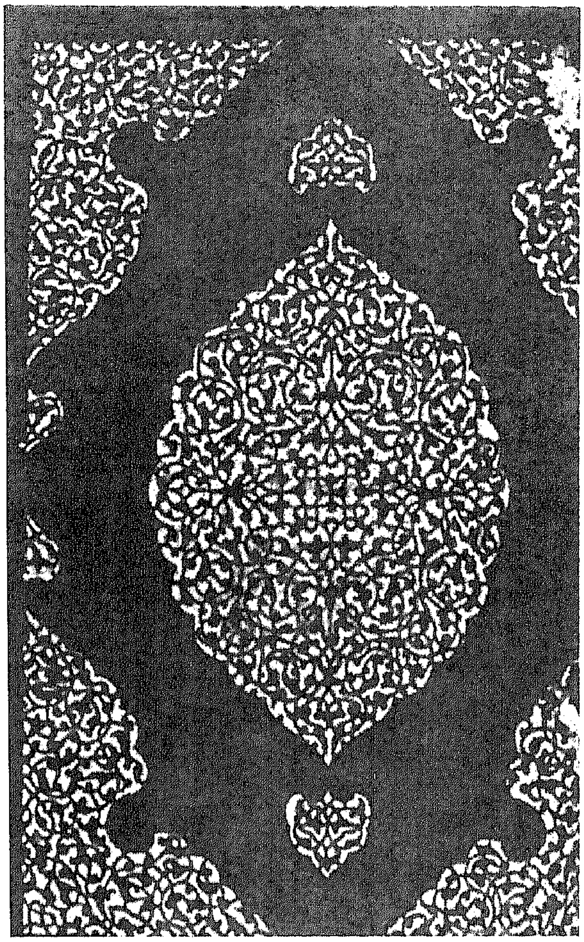
الصورة ٥-٨ تشكيل بالخط الكوفي من القرن السادس عشر الميلادي باللونين الذهبي والأسود . ١١٢ – سورة الإخلاص: ١ – ٤ .





الصورة ٥- ٩ صفحة من القرآن الكريم. بالخط المحقّق، استنسخت لسليمان القانوني في القرن السادس عشر للميلاد: سورة الفاتحة .هذه صفحة من مصحف محفوظ في متحف (سراي توپ كپاي) في اسطمبول

الله ليس مصدر القرآن ومُنزلَه، بل محمداً أو أحد أصحاب العلم ممن أخذ عنه النبي (ﷺ) هذه الكلمات .وادّعوا أن ما يُسمّى كلمة الله أو الوحي ليس من عند الله بل من عند البشر، لذا فهو خلوٌ من أية سلطة آمرة .وما دليل محمد أن تلك الكلمة من عند الله؟ أيستطيع أن يأتي بمعجزة مثلما فعل موسى ويسوع(١٨)؟ فأجابهم القرآن أن ذلك ليس في وسعه، وأنه لا يمتلك قوة خارقة، وأنه أثناء النزول كان خاشعاً يتلقّى ما يوحي به المصدر الإلهي(١٩). والدليل على أن القرآن كلام الله يعود إلى القرآن نفسه . فهو يقدم برهانه الخاص بعدم إمكان تقليده



الصورة ٥-١٠ غلاف مصحف من الجلد المشغول، محفوظ في مكتبة مجمع السليمانية، اسطمبول، تاريخه ١٠٢٥هـ / ١٦١٦م [بترخيص من وزارة الثقافة والسياحة التركية] .

وبجماله الفائق وجاذبيته الأخّاذة التي لا يجاريها أي تأليف بشري .وهكذا يبدو أن الرسول كان يجادل، معتمداً على الوحي ذاته، ان القرآن من عند الله لأنه جميل. إن صدق محمد (ﷺ) ، وصدق دعوته أو دينه، إضافة إلى صدق الأساس الذي يقوم عليه، وهو القرآن – بأن القرآن تنزيل من الله حقاً – يَتعلّق بخيط واحد، هو جمال النص القرآني . كان محمد (ﷺ) يقول، ويدعمه القرآن في ذلك، بل يُملي عليه أن يقول إن القرآن جميل إلى حد لا يمكن تقليده بل إنه يبلغ حد الإعجاز .لذلك فالقرآن ليس من كلام البشر بل هو كلام الله .وهذه الخصيصة في القرآن تسمى "الإعجاز."

وحاول من عارضوا النبي (ﷺ) في مكّة أن يرفضوا دعوى عدم إمكان التقليد هذه، وأن يثبتوا أن القرآن من كلام البشر وأنه يمكن تقليده بل التفوق عليه .وقد زاد القرآن في إثارة هذا التحدي بدعوة المعارضين ان يأتوا بكتاب مثله(٢٠)، أو بعشر سور تشبه ما في القرآن (٢١) ولكن لم يستطع أحد أن يستجيب لذلك التحدّي، على الرغم من أن العرب كانوا يعدّون أنفسهم قمماً في الشعر والفصاحة الأدبية، وأن المكّيين هم ذروة تلك القمم. ثم خفّف القرآن ذلك التحدّي، وسألهم أن يأتوا بسورة واحدة مثل ما في القرآن من قصار السّوَر التي تقلّ كلماتها عن الثلاثين، طالباً منهم أن يأتوا بآلهتهم عوناً لهم(٢٢) .

إن الصراع الرهيب الذي شنّه المكّيون على محمد (ﷺ) وما جرّه ذلك من سفك دماء وأذى، ومن تَفرُّق قَبَليٍّ وكراهية، ومن ضائقة اقتصادية وتهديد لزعامة مكّة في بلاد العرب كان يمكن أن يتوقف وينتهي لو انتصر المكّيون بتأليف بضعة آيات يمكن أن تعادل أو تفوق القرآن في الجمال الأدبي والفصاحة.

إذا كان شعراء مكّة وأدباؤها قد فزعوا من نتيجة مثل هذه المنافسة فإن زعامة مكّة لم تفزع. فاستُدعي الشعراء والأدباء من أنحاء بلاد العرب لينقذوا الموقف ووُعدوا بأجزل العطايا لقاء ما يؤلّفون .وقام أحدهم، وهو الوليد بن المغيرة، يصغي إلى القرآن يتلوه النبي (ﷺ) فأخذه الإعجاب به. فجاء إليه أبو جهل وهو من زعماء مكّة، ليدعّم مقاومته ووعده بثروات مكّة .فأصغى الوليد إلى التلاوة ثانية وهتف دون تردد :

«ليس فيكم من هو أعلَم منّي برجز الشعر وقصيدِه.

والله ما هذا القرآن من صنع بشر ولا جنّ، إن له لحلاوة، وإن عليه لطلاوة، وإنه لمشرقٌ أعلاه منيرٌ أسفله، يفوق كل ما قيل أو عُرِف».

ثم زاد أبو جهل إلحاحاً حتى اضطر الوليد إلى القول إن القرآن يفوق المألوف لكنه قول بشر، بل هو من صنع الجن لا من صنع الله؛ ولكن لا يمكن تقليده، وهذا القول الأخير هو تماماً ما قاله النبي (ﷺ)[٢٣]. ثم توالى الشعراء والمتنافسون يعرضون مؤلفاتهم، لكن بعضهم كان يحكم على بعضهم الآخر بالفشل، وكذلك كان حكم الداعين لتلك المهمة. ويمتلك القرآن بكلماته قوة هائلةً أخّاذة محطّمة ومطمئنة ومؤثرة معاً. والذين كانوا يستمعون إلى التلاوة ويفهمون معانيها، على اختلاف أوضاعهم ومواقعهم الاجتماعية، كانوا يخرّون سُجّداً أمام ما يمثله القرآن من حضور إلهي.

تجميد اللغة العربية وتصانيفها

بقي القرآن موضع إجلال عظيم عند المسلمين بوصفه كلام الله الحرفي. فهو يمثل الحضور الإلهي نفسه ويفرض أعظم التكريم. وأول واجب دائم على كل مسلم هو اقتناء القرآن. وحفظ القرآن وتلاوة آياته وتحليل جمله وإدراك معانيها – هي عند المسلم أفضل ما يؤديه من أعمال. وكان غير الناطقين بالعربية ممن اعتنق الإسلام ينصرفون إلى تعلّم العربية بكل ما يقدرون عليه من جهد. وقد تفوّق كثير من أولئك الناس باتقانهم العربية على بعض العرب. إن الشعراء والكتّاب والنقّاد والأدباء من غير العرب الذين تبوّءوا مراكز عليا في الإنجاز الأدبي العربي أكثر من أن يحصيهم عدد. وأكثر من ذلك بكثير عدد الذين ساهموا مساهمةً كبيرة ومهمة في تطوير وترسيخ النحو العربي وقواعد الإعراب وتصنيف المعاجم والنقد الأدبي، ومن دونهم ما كان للتراث العربي أن يكون على ما هو عليه اليوم. وقد وجد العرب المسلمون من ناحيتهم أن نشر لغتهم نعمةٌ وشرفٌ عظيمان أسبغهما عليهم ظهور الإسلام. كما كان الانتماء إلى أمة محمد والتحدث بلسانه والتفكير بلغة القرآن شرفاً حرصوا عليه أشد الحرص. وكان القرب من اللغة العربية، وبالتالي القرب من القرآن، يعني الاقتراب من الله عند جميع المسلمين. وقد حمل ذلك المسلمين على حفظ اللغة العربية وجعلها لغة الحديث اليومي لكي يحافظوا عليها ويزيدوا من معرفتهم بمصطلحاتها وصيغها البلاغية وفصاحتها مما يزيد في تذوقهم جمال القرآن.

والقول بأن القرآن هو كلام الله نفسه قد أدّى إلى نتيجة أخرى بالغة الخطورة والأهمية. فبما أن الكلمة القرآنية إلهية، فهي أزلية ولا يمكن أن تتغيّر. وعلى المسلمين ألاّ يسمحوا بتغيير في استعمالهم لتلك الكلمة، وإلا تمكّن تأثير التغيير المتراكم من إبعادهم عن القرآن إلى درجة تجعله عرضة لسوء الفهم. ويجب الربط بين كلمات القرآن وبين معانيها بشكل دائم إذا كان لها أن تكون أزلية. وبغير ذلك تغدو تلك الكلمات تقاليد بشرية قديمة سرعان ما تنقرض عندما تتحول معانيها مع الزمان والمكان. وبدل أن تعبّر تلك الكلمات عن شيء أزلي تغدو إشارة إلى شيء كان ذات مرة ولم يعد له وجود. ولسوف تفقد تلك الكلمات قيمتها كمعيار حَيّ إذ يصبح اهتمام البشر بها مسألة جدلية وتاريخية.

كانت هذه المسألة أساساً في جدل احتدم في عهد المأمون (١٩٧ – ٢١٧ هـ / ٨١٣ – ٨٣٣ م) عندما عيّن ابن أبي داود قاضي القضاة. كان ذلك

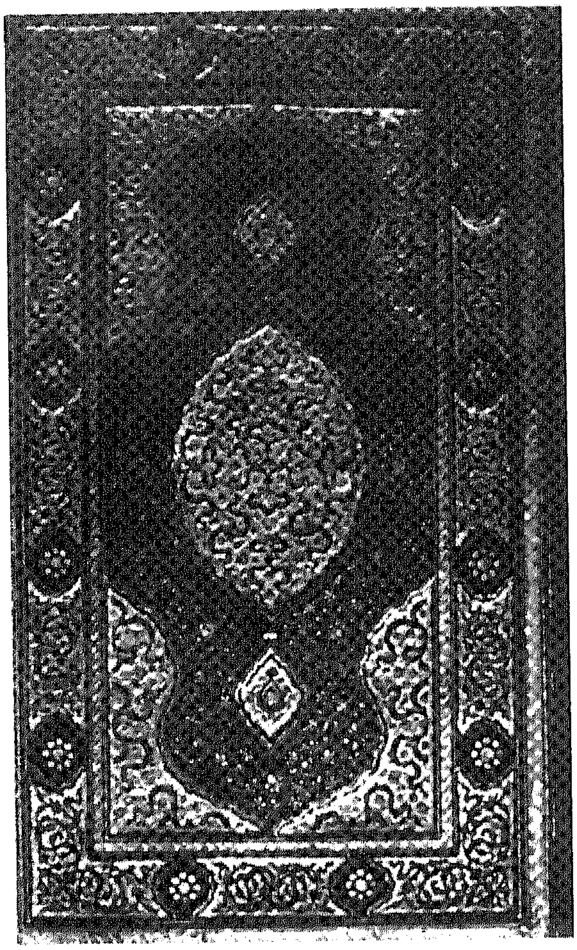
القاضي ينتمي إلى المعتزلة الذين قالوا إن القرآن كلمة الله المخلوقة إذ كانوا يخشون القول بعكس ذلك (أي أن القرآن كلمة الله الأزلية) مما سيؤدي إلى المساس بوحدانيّة الله .وقد استغل ابن أبي داود مركزه لنشر هذا الرأي، فعارضه أحمد بن حنبل (٢٤٠ هـ/ ٨٥٥ م) الذي قاد حملة شعبية ضد موقف المعتزلة . وكانت الجماهير المعارضة على حق في قولها إن القول بخلق القرآن يجعله تحت سلطة المكان والزمان وجميع تسويات التاريخ، ويجرّده من قداسته مما يؤدي إلى تحرير وعي المسلم من سلطة القرآن في الحكم والقياس .وكان من نتيجة ذلك انهيار مذهب المعتزلة ورفضه . وبرز القرآن من ذلك الجدل منتصراً، وقبلته الجماهير على أنه غير مخلوق، لا في معناه ومحتواه فحسب، بل في شكله كذلك وفي كلماته العربية التي نزل بها . وتمّ إبعاد كل فكرة تدعو إلى ترجمة القرآن لأن كل مسلم كان يعدّ تعلّم عربية القرآن واجباً دينياً رفيعاً. ففي التعامل مع كلمات القرآن وعباراته كان المسلم يعتقد أنه على صلة بالله.

والمضمون الثالث للاعتقاد بأن القرآن كلام الله هو أن القرآن قد بلور جميع القياسات في اللغة العربية .فقواعد النحو والإعراب وتصريف الكلمات وجمال التركيب الأدبي، وباختصار، كل مكونات اللغة كان قد اتخذ قالبه في القرآن بشكل لم يسبق له نظير . فمن القرآن يستقي النَحو دارسُ العربية، وعالمُ اللغة تشكيلاته اللغوية، والشاعرُ صيَغَه البلاغية .والقرآن هو القدوة والقياس لكل ما يتصل باللغة العربية . وقد وصلنا بعض الشعر الجاهلي، والأقوال المأثورة والأمثال، وقليل من حكايات التاريخ، أو مقاطع من خُطب مشهورة . وحيث كانت هذه تخرج عن مسار لغة القرآن كانت الصيغة القرآنية هي الحَكَم .وقد حدث ائتلاف كامل فالقرآن واللغة العربية، تجاوزت به هذه اللغة تقلّبات الدهر باتخاذها القرآن مثلها الأعلى، كما غدت بذلك أزليةً لا تقبل التغيّر مثل القرآن نفسه، الذي هو نبراسها وقدوتها .والحق أن العقل المسلم لم يسمح إطلاقاً بأي انفصال بين القرآن ولغته العربية . ولم تكن العربية شيئاً سوى لغة القرآن .فقد كان الاثنان متعادلين مُتبادلَين، ولم يكن أحدهما ممكن الوجود بغير الآخر .وقد دامت حياة الاثنين معاً، يوجدان مع بعضهما دوماً ويدعم أحدهما الآخر. فأن تدرس أحدهما يعني أن تعيش وتفكّر بالآخر .وأن تملك

الخريطة ١٩ المدينة المنورة وما جاورها.

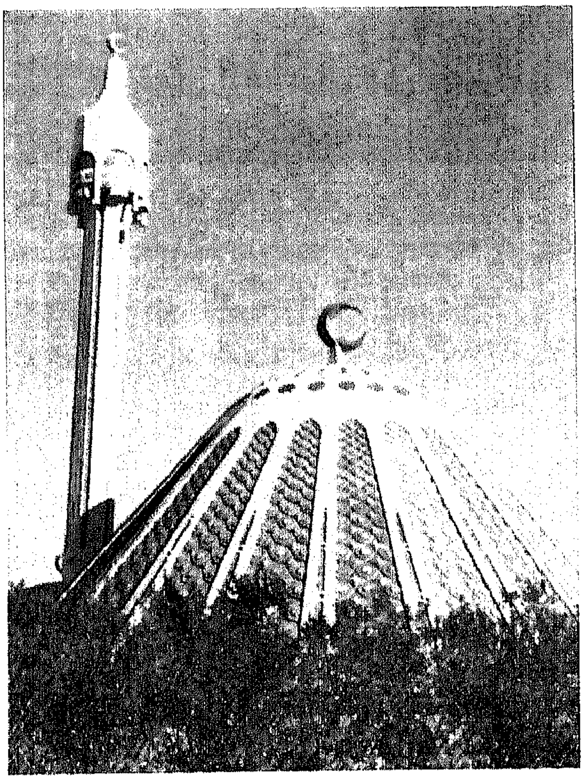


الذي يتكلمْ العربية وبين القرآن لا يمكن أن توجد أيّة فجوة فكرية سببها تغيّر في اللغة أو تحوّل فيما تنطوي عليه من تصنيفات فكرية. إن كل من يعرف اللغة العربية يستطيع فهم القرآن مثلما فهمه من عاصر الرسول(ﷺ) . والفرق الوحيد بين الفئتين هو مدى حظ كل منهما من المفردات اللغوية .وبتوفّر المعجم، يجب أن يتساوى فهم الفئتين إذا كانا يمتلكان ناصية النحو والصرف في العربية . لذا كان فهم القرآن لا يخضع لأية مشكلات في التأويل كما هو الحال في **الكتاب المقدس** .والتأويل الوحيد الممكن في القرآن مسألة معجمية؛ والسؤال الوحيد الممكن يتعلق بمعنى كلمة كانت تفيده زمن النزول، وهو ما يفترض أن الكلمة قد حافظت عليه طوال الأربعة عشر قرناً الماضية.

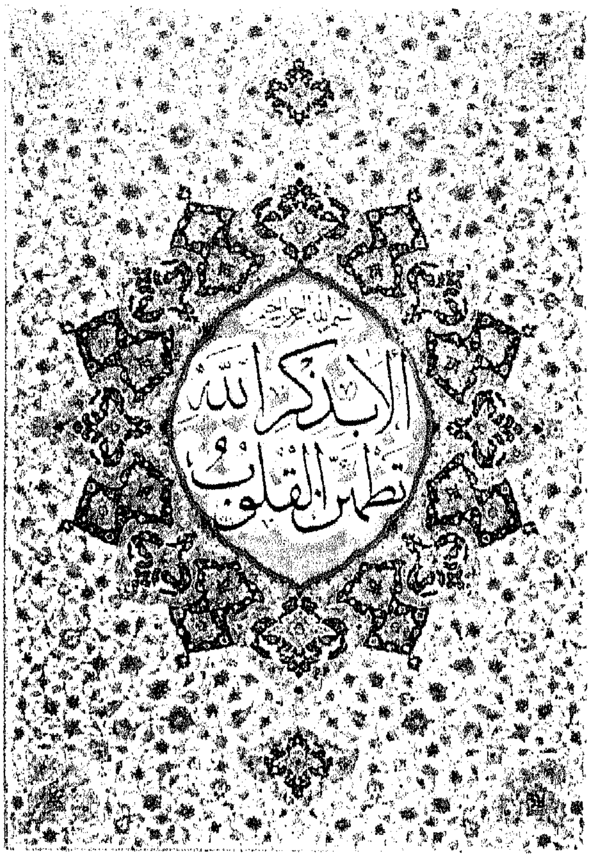


الصورة ٥- ١١ غلاف مصحف من الجلد المشغول، محفوظ في مكتبة مجمع السليمانية، اسطمبول [بترخيص من وزارة الثقافة والسياحة التركية] .

الصورة ٥-١٢ مسجد حديث في الكويت [بترخيص من عصام تاجي]



وتفهم أحدهما تملك وتفهم الآخر. وقد دامت حياة الاثنين كما دام اعتمادهما على بعضهما .وما كان للعربية أن تتغيّر، فقد صمدت بوجه التاريخ والتقلّب. فكلمات اللغة العربية وقاموسها وبنيتها ونظامها وأشكالها وقياساتها قد تجمّدت كلها وغدت محصّنة ضد التغيّر .فبعد أربعة عشر قرناً من نزول القرآن يستطيع من يملك معرفة متوسطة بالعربية أن يفهم القرآن بنفس الوضوح والدقة اللتين فهمه بهما سامعوه عند أول نزوله. فبين المسلم

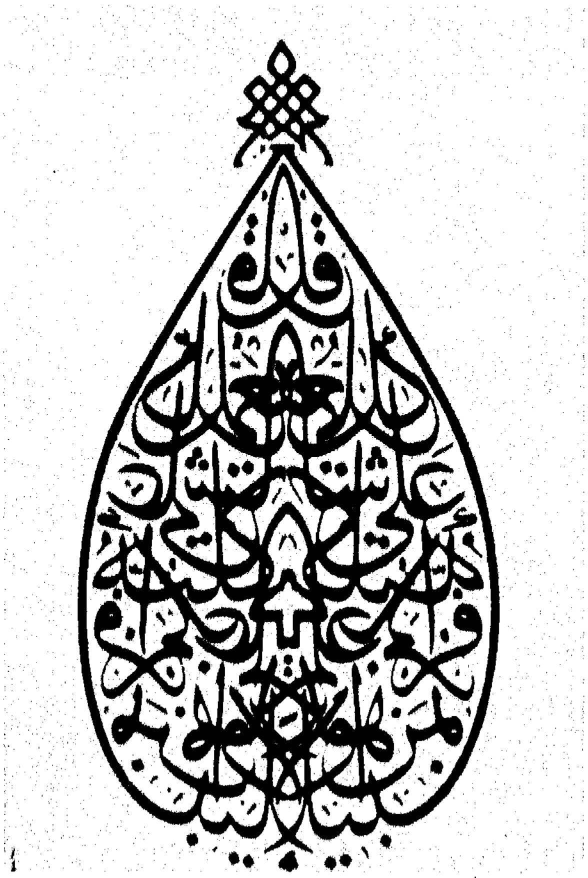


الصورة ٥-١٣ خط بالزخرفة العربية ١٣- سورة الرعد : ٢٨ . [تصوير لمياء الفاروقي]

المحتوى الفكري في القرآن "كيفيّة "الوحي و "ماهيّته "

يصف الوحي الإسلامي نفسه بأنه رسالةٌ تبيّن "الدين " أو "الدين القيّم" . وقد عرض الوحي فكرته الأساس أو جوهره، أي التوحيد، على أنه شهادة الله بأن لا إله إلا هو(٢٤) . أما بخصوص البشر فإن الإسلام يرى نفسه "دين الفطرة "أو "الديانة الطبيعية"(٢٥) التي فطر الله الناس عليها لمّا وهبهم القدرات العقلية التي يميزون بها قوانينه أو أنساقه في جميع ميادين الحياة والعمل .وتفيد الأوصاف السابقة أن الإسلام لم يكن ديانة جديدة بل قديمة، والحق أنها أقدم الديانات، لأن الله في الأزل لا يمكن أن يكون له إلاّ الأوصاف لذاته نفسها. وهي تفيد كذلك أن الدين نفسه لا بد أنه قد نزل قبل الإسلام. والحقيقة أنه كان دين الأنبياء جميعاً، وهو الدين الذي بلّغه الله لآدم عندما ﴿ **علّم آدم الأسماء كلها** ﴾ (٢٦) . وفي علاقة الإسلام بالأديان المنزلة سابقاً يتميز التنزيل الإسلامي بأنه يُعنى بقوانين الدين والأخلاق، فهو تمثيل معنوي وتعبير عن مبادئ وأنساق .وخلافاً للأديان المنزلة في قديم التراث الساميّ والتي كانت، كما مرّ بنا، مسائل تتعلق بالقانون، أي الإرادة الإلهية في شكلها المنصوص مقدماً، يُركّز التنزيل الإسلامي على المبادئ، ويحمّل الإنسان مسؤولية تحويلها إلى

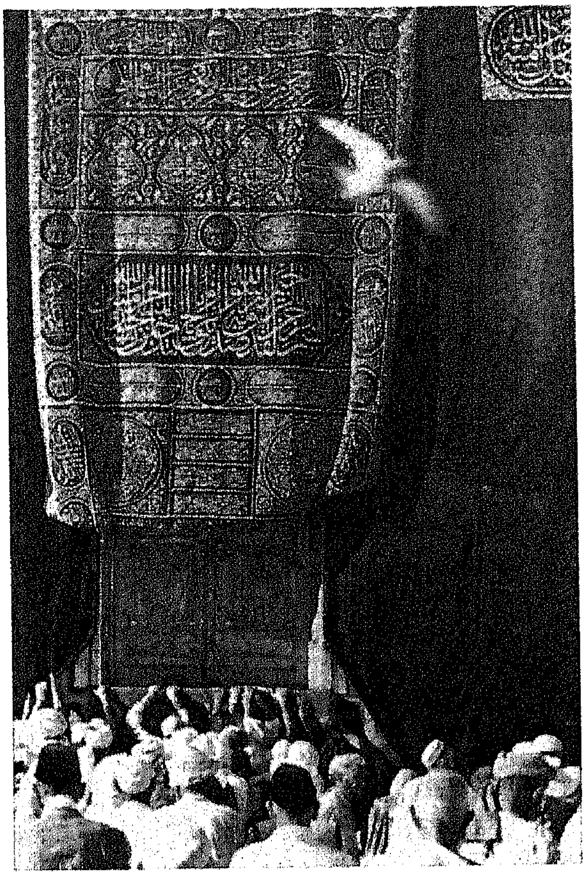
الصورة ٥-١٤ تشكيل بالخط المتناظر ١٧- سورة الإسراء : ٨٤ . [تصوير لمياء الفاروقي]



إرشادات ومفاهيم للفعل اليومي والحياة. وقد سُمّيت هذه الإرشادات "شريعة "أو "منهاجاً" . ثم إن التنزيل يشير كذلك إلى أن الشريعة عرضةٌ للتغيّر بتغيّر الزمان والمكان، متكيّفةً، كما يجب، مع وضع من تخاطبهم .فحاجات المجتمعات المختلفة يجب أن تقرّر طبيعة التشريعات التي ينتظر منهم مراعاتها. لكن مبادئ الشريعة وغاياتها، من الناحية الأخرى، يجب أن تبقى فوق مستوى التغيّر، وتظل كما هي بين الخليقة، لأنها تمثل الغايات القصوى للخالق.

وإذ تكون هذه نظرة التنزيل الإسلامي إلى ذاته فإنها قد مكّنته من تفسير تكرّر رسالات الله عبر التاريخ. وكلّما صار ما أُنزل من شرائع في الماضي عرضة للفساد والتقادم كان لا بد من تجاوزها بتنزيلات جديدة تستجيب للحاجات المتغيّرة في تلك المجتمعات .لذا كان لا بد أن يَكون كل مجتمع قد تلقّى أكثر من تنزيل واحد، يختلف اللاحق منها عن سابقه بقدر ما يلائم متطلّبات معيّنة مع ظروف معيّنة في ذلك المجتمع، لكنها جميعاً متشابهة من حيث الأهداف البعيدة للمبادئ الأساس .وكان التنزيل عملية «نَسخٍ» للشرع القديم و«تشريعٍ» للشرع الجديد. ومن هنا كان تتابع الأنبياء.

وكانت الحاجة نفسها التي دعت لتكرار التنزيل تؤثر على الغاية الإلهية أو المبادئ الأساس وذلك عندما تتعرّض الرسالة، التي تشكّلت في قالب لغوي لخير مجتمع معيّن، لسوء الفهم أو سوء التفسير .وربما كان السبب في ذلك تغيّر في اللغة، أو هجرة جماعية كثيفة، أو كلاهما معاً، مما شكّل حاجزاً دون فهم معاني الرسالة .وبحكم هذا التغيّر غدت "الماهيّة " و"الكيفيّة "في الرسالات الإلهية السابقة تتطلب تكرار النبوّة بوصفها وسيلة الله للتواصل مع البشرية.



الصورة ٥-١٥ باب الكعبة في مكة والكسوة المطرزة بالخطوط
[تصوير لمياء الفاروقي]

وقد فرّق التنزيل الإسلامي بين "الماهيّة " و"الكيفيّة"، وأصبح الأمر الثاني امتيازاً للبشر فقد أصبحوا المؤتمنين الذين يُنتظَر منهم القيام بتطوير الشريعة والحفاظ على أهميّتها لجميع الأزمان والأماكن بملاءمتها مع ما تفرضه ظروف المجتمعات المتغيّرة .ولكن إذا أُريد لهذا الجهد من جانب البشر ألاّ يؤدي مع مرور الزمن إلى ديانات مختلفة تماماً، فلا بد من وجود بيان راسخ في اللبّ من المبادئ الدينية والأخلاقية يستطيع كل انسان أن يعود إليه بوصفه الأساس الأخير للتشريع بأسره .مثل هذا البيان هو بالضبط ما يُعرّف به القرآن نفسَه .فهو المرجع الأوحد والأخير الذي ينطوي على جميع

المبادئ الأساس للخليقة والحياة البشرية .وخلافاً للشريعة التي هي عرضة للتغيّر (وهو أمر ضروري) فقد أُريد للقرآن أن يوفّر الاستمرارية والهُويّة . من أجل ذلك كان من الواجب تجميد النص القرآني وإبقاؤه على حاله طوال القرون، إلى جانب تجميد وسائل المعرفة الضرورية لفهمه (أي اللغة العربية بجميع قواعدها وأبنيتها وما تنطوي عليه من تصانيف الفكر، ومفرداتها بصيغها ومعانيها) . إن قول القرآن عن ذاته إنه كلام الله الحرفي، وتعلّق اللغة العربية بالكلمة الإلهية بوصفها شيئاً لا ينفصل عنها هو مما يتّسق مع هذا النظام الإلهي الشامل.

لقد تساءل كثير من المفكرين كيف اتفق أن اتّسقت جميع أجزاء النظام الإلهي مع بعضها بهذا الشكل الفذ .فقد خمّن بعضهم أن نموّ اللغة العربية إلى المستوى الذي بلغته من الكمال والدقة، وتعلّق العرب بجاذبية الكلمة، وما حقّقه نبوغهم في جماليات الشعر والفصاحة الأدبية كانت جميعها مراحل في "سيرة حياة مقدّسة " . أما مسألة الاختيار الإلهي لإنزال الوحي في بلاد العرب حيث كان سياق الأوضاع مناسباً للغرض، فقد أثارها القرآن وأجاب عنها :﴿ **الله أعلمُ حيث يجعل رسالته** ﴾ [٦ – الأنعام : ١٢٤] وهو جواب العقيدة. ومن باب العقيدة كذلك القول إن الله يفعل ما يشاء لأسباب مادية وأخرى تتعلق بالأوضاع، وهي حقيقة تجعل التخمينات السابقة مشروعة، على أنها محاولة بشرية معرّضة للشطط، تهدف للتعمّق في فهم طبيعة الرسالات الإلهية

نسيج صور الأفكار

مع أن القرآن هو في الحقيقة تصوير فكري لجوهر الإسلام، وضع في عبارة عربية نفيسة، فليست كل كلمة في نصّه تعود إلى ذلك الجوهر بنفس الدرجة أو على نفس المستوى من الأفضلية. فاختلاف الأهمية بين عناصره المكونة لصوره الفكرية يعود بشكل جزئي إلى شموليته . ﴿ **ما فرّطنا في الكتاب من شيء** ﴾ (٦ – الأنعام: ٣٨) . وإذا كان الكتاب يشمل كل شيء، فيجب أن يرتب تلك الأشياء بشكل مختلف لأنها بطبيعتها لا تنتمي إلى المرتبة نفسها .ثم إن القرآن يحتوي على أسس الدين والأخلاق إضافة إلى تشريعات تُعالج الحياة اليومية. وبعض هذه التشريعات لها مكان في القرآن بسبب الأهمية البالغة لمحتواها في الخطة الإلهية الشاملة. وهذه هي التشريعات القرآنية التي تخص الزواج والطلاق والإعالة والميراث . وهذه التشريعات تحكم العائلة، وهي مؤسسة يعاملها الإسلام بجدّية كما لو كانت تتصل بجوهر الحياة البشرية .وبما أن الحياة البشرية غير ممكنة من دون مؤسسة العائلة، فإن التعليمات التي تحكم تكوينها وحلّها وتطورها الصحيح وفاعليتها ونموّها وسعادتها هي من ذلك الجوهر أيضاً.وهناك تشريعات قرآنية أخرى توضّح التشريع الذي يسُنُّه الإنسان بناء على أسس يحددها القرآن .مثال ذلك التشريعات التي تتصل بتنظيم المجتمع. ومن ذلك الجوهر يتحقق تنظيم المجتمع والنظام الاجتماعي والعلاقات البشرية بعدالة ومساواة بين الجميع .لكن الأشكال التي يتخذها النظام الاجتماعي يمكن أن تتغير . وهي تتغيّر فعلاً. والأحكام التي يصدرها القرآن بهذا الخصوص تعتمد على الأحوال، خلافاً لبعض المبادئ الأساسية مثل التوحيد والعدل والحرية الإنسانية والمسؤولية، وغير ذلك من الأمور القطعيّة والشاملة.

ويجب ألا يغيب عن البال أن القرآن لا يتناول الموضوعات بشكل منتظم .فالقرآن مثال على تحقق الرفيع جمالياً في الأدب، وهو موضوع سيأتي

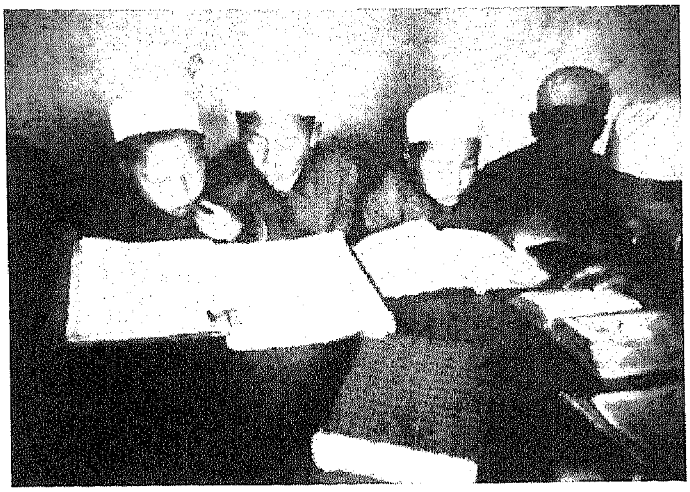
الحديث عنه، وهو كتاب تنتثر المبادئ والمفاهيم فيه كما ينفرط عقد من اللؤلؤ .وترتيب سُوَره، مثل ترتيب الآيات في السُوَر لا يقصد منه إضفاء موضوع شامل على بنيته .فالنظام الذي وضعه فيه الرسول (ﷺ) بناء على تعليمات الملَك جبريل، وهو ما ظل المسلمون دوماً يرونه أمراً أساسياً في القرآن، يلبّي شرط الرفعة الأدبية في العربية وفي تراث غالبيّة الآداب الساميّة .فهو نظام غير توسّعي وغير عضوي؛ وهو لا يسير باتجاه ذروة أو نتيجة عند نقاط محدّدة. بل هو نظام مؤلف من سلسلة من مجاميع من الآيات، كل مجموعة منها تعالج موضوعاً مختلفاً، لكنها تؤلف وحدة كاملة حتى لو كانت على مدى سطر أو سطرين.والقرآن بشكل عام كتاب ليس فيه بداية ولا نهاية .ويمكن أن يقرأ أو يُتلى ابتداءً من أيّة آية ثم الوقوف عند أيّة آية . وهو أبدي، بل نافذة على الأبدية، يستطيع القارئ أن يُطلّ منها على الآفاق العلوية، على فضاء أبدي من قيَم ومبادئ هي قوام الإرادة الإلهية[٢٧]. إن أية محاولة للتنظيم كالتي أجريناها في تحليلنا جوهر الإسلام (الفصل الرابع) هي نتيجة جهد معرّض للخطأ.

في المركز من صرح الأفكار القرآنية يقف الله، الكامل، الواحد، العليّ، الخالق، المسبّب والحَكَم في كل أمر. فوجوده وطبيعته وإرادته وخليقته وغايته للبشرية وتبليغ تلك الغاية والإرادة بوساطة جميع الأنبياء ومنهم محمد (ﷺ) خاتم الأنبياء تشكّل كلها محتوى عقيدة الإسلام.

ويحيط بهذا المركز من الأفكار القرآنية حول الوجود الإلهي وعلاقته بالخليقة مجموعة من المبادئ المنهجيّة التي تحكم استجابة الانسان للألوهية. وتشكل هذه المبادئ بمجموعها نظرة عالمية قوامها ما يأتي :

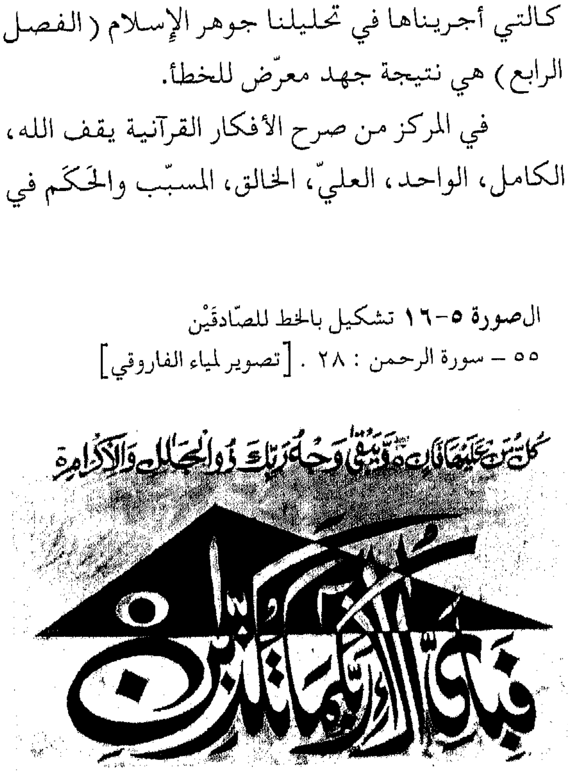
١ . العقلانية أو إخضاع المعرفة بأسرها، بما فيها المعرفة الدينية، إلى أحكام العقل والرأي السليم ونبذ الخرافات والتناقضات والمواقف شديدة التعارض والقبول بالبرهان والدليل والانفتاح على الأدلة الجديدة واستعداد المرء لتغيير معرفته وموقفه حسب متطلبات تلك الأدلة الجديدة.

٢ . الإنسانية، أو المبدأ القائل أولاً إن جميع البشر يولدون أبرياء، وإنه لا توجد خطيئة أصلية ولا ذنب .وثانياً، إن جميع البشر أحرار في تقرير مصائرهم الفردية، لأنه ليس بمقدور المادة ولا النظام



الصورة ٥-١٧ فتيان مسلمون يتدارسون القرآن الكريم في إقليم الحكم الذاتي ‹ننشيا› في جمهورية الصين الشعبية. [بترخيص من درو گلادني]

الصورة ٥-١٦ تشكيل بالخط للصادقَيْن
٥٥ – سورة الرحمن : ٢٨ . [تصوير لمياء الفاروقي]



الاجتماعي ولا مطلوب منهما أن يحدّدا حركات البشر أو جهودهم لتنظيم حياتهم حسب أفضل ما تمليه عليهم ضمائرهم .وثالثاً، إن الناس جميعاً سواسية أمام الله والقانون لأنه لا يجوز التفريق على أساس العرق أو اللون أو اللغة أو الميراث الثقافي أو الدين أو المنزلة الاجتماعية الموروثة .ورابعاً، إن الناس جميعاً، حسبما فُطِروا عليه، قادرون على إصدار أحكام بالحقيقة والزيف، أو الخير والشر، بالمرغوب ونقيضه، لأنه من دون هذه القدرة على الحكم والعمل لن يكون للإنسانية وجود ولا للفضائل والنقائص .وخامساً، إن الناس جميعاً مسؤولون، وسوف يحاسبون حتماً، وسوف يتلقّون من خالقهم، في هذه الدنيا أو في الآخرة، جزاء ما قدّمت أيديهم.

٣ . توكيد العالم والحياة، أو المبدأ القائل إن الله خلق الحياة لنعيشها لا لننكرها أو ندمّرها، وخلق العالم لنتمتّع به؛ وإن الخليقة تابعة للإنسان، طيّعة في يده وقابلة للتحوّل حسب رغباته وخططه؛ وإن من الواجب تنمية وتطوير الحياة والعالم، ورعاية الثقافة والحضارة لكي تصل بالإنسان إلى تحقيق الذات بالمعرفة والتقوى والإحسان والجمال.

٤ . الانتماء إلى المجتمع، أو المبدأ القائل إن قيمة الإنسان الكونية تكمن في عضويته في المجتمع البشري ومساهمته فيه؛ وإن ذاته الفردية هي غاية في حدّ ذاتها حقّاً، لكنها تزداد نبلاً وتكيّفاً بخضوعها إلى البشرية بوصفها هي أيضاً غاية في حدّ ذاتها.

وتقع وراء هذه المبادئ المنهجيّة، ولو أنها في المنطوى من جوهر التمثيل القرآني، مجموعة من المبادئ الأخلاقية، يرد التعبير عنها بشكل صريح أحياناً، أو قد تستنتج من أمثلة ملموسة يرويها القرآن أو يصفها .وتشكل هذه المبادئ أخلاق الإسلام الشخصية والاجتماعية، والمثل الخلقية التي تقود الأفراد والجماعات وتهديهم .والقرآن في أغلبه فلسفة عقلية تصف المبادئ الأخلاقية.

وأخيراً، يضم الجوهر القرآني مؤسسات الإسلام .وتشمل هذه جميع ميادين النشاط البشري: الديني والأخلاقي، السياسي والاقتصادي، الثقافي والتربوي، القضائي والعسكري، كما سوف يمرّ بنا لاحقاً.

هوامش الفصل الخامس

١- كما يرد في "المقدمة "و "الخاتمة "من شريعة حمّورابي، في [نصوص من الشرق الأدنى القديم]

- J. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts* (Princeton, N.J. : Princeton University Press, 1955), pp. 164 - 165 , 177 - 180.

٢ – ينظر ٨٧ – سورة الأعلى : ١٩ .

٣- ينظر [تاريخ اسرائيل]

- John Bright, *A History of Israel* (London, SCM Press, 1960), pp 62-63

وينظر "أشكال العهد في تراث الاسرائيليين"

- George E. Mendenhall, "Covenant Forms in Israelite Tradition," *The Biblical Archeologist,* 17 (1954), pp. 58-60.

وينظر [آباء وأنبياء]

- Stanley B. Frost, *Patriarchs and Prophets* (Montreal : McGill University Press, 1963), pp. 15-16.

٤ – ينظر [نموّ العهد القديم]

- H.H. Rowley, *The Growth of the Old Testament* (London : Hutchinson University Library, 1960), pp. 30 -31.

٥ – نفسه وينظر [العهد القديم :تكوينه ومعناه]

H. Wheeler Robinson, *The Old Testament : Its Making and Meaning* (London : University of London Press, 1961), p. 189.

٦ –ينظر [تاريخ اسرائيل] ص ٣٧٤–٣٧٥ و[نموّ العهد القديم]ص ٣٤–٣٦ وسفر نحميا – ٨، يؤكد محرّر التوراة على وجود وسطاء "يفهمون الشعبَ الشريعةَ "و" مبلّغين المعنى حتى فهموا القراءة [نحميا – ٨ : ٨] عندما كان <عزرا> يقرأ لهم، مما يدل على أن الشريعة التي حملها <عزرا> معه من بابل [عزرا –٧ : ١٤] لم تكن بالعبرية بل بلغة أخرى لم يكن الشعب يفهمها [نحميا – ٨ : ٧ – ٨]

٧ – حتى انعقاد مجمع جامنيا [حوالي ٩٠م]... لا يمكن الحديث عن [بعض الكتب التي كانت موضع إجلال لكن لم يمكن التأكد من كونها] من الأسفار المعترف بها" هذا ما يقوله <راولي> معتمداً على <أويسترلي> و <روبنسن> و<هولشر> .

٨ - ينظر: علي بن حزم، **كتاب الفصل في الملل والنّحَل** (القاهرة :مؤسسة الخانجي، ١٣٢١ هـ / ١٩٠٣م) . ج ٢ ، ص ٢٢ [تلخيص عن ص٢–٣ من الجزء ٢– طبعة ٢ دار المعرفة – بيروت – ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م] .

٩– ينظر [**نصوص** ...]ص ١٦٣ – ١٦٤ .

١٠ – ينظر : لبيب السعيد ، **المصحف المرتّل** (القاهرة دار الكتاب العربي، (١٣٨٧هـ١٩٦٧م) ص ٦٨ –٦٩ ينظر عبد الله بن أبي داود السجستاني (ت٣١٦ هـ/ /٩٣٠م) **كتاب المصاحف** (القاهرة : المطبعة الرحمانية، ١٣٥٥ / ١٩٣٦).

١١ – ينظر [**حياة محمد**]

- William Muir, *The Life of Muhammad* (Edinburgh : John Grant, 1923) p. xxviii .

١٢ – ينظر ٥٣–النجم: ٤ و ٣٨ – ص: ٧٠ و ١٨ – الكهف : ١١٠ و سفر إرميا – ٢٣ : ٢٩ – ٣٠ .

١٣ – ينظر ١٨–الكهف : ١١٠ ، ١٤ و سفر إرميا – ٥ : ١٤ .

١٤ – ينظر سفر إرميا – ٢٣ : ٢٩ .

١٥ – سفر إرميا – ٢٣ : ٣١ .

١٦ – ينظر ٤ – النساء : ١٠٤ و ٢٦ – الشعراء : ١٩٥ و ١٢ يوسف: ٢ و ٢٠ – طه : ١١٣ و ٣ آل عمران : ٧ و ٧٥ – القيامة : ١٦ ، ١٧ و ٦٩ – الحاقة : ٤٥ – ٤٦ .

١٧ – ينظر الفصل ٢٠ "الخط" .

١٨ – ينظر ١٧–الإسراء ٩٠ – ٩٣ .

١٩ – ينظر ٤١–فصّلت ٦.

٢٠ – ينظر ١٨–الكهف : ١١٠ و ٥٢ – والطور : ٣٤ .

٢١ – ينظر ١١– هود : ١٣ .

٢٢ – ينظر ١٧–الإسراء : ٨٨ .

٢٣ – محمد بن اسحق (١٥١ هـ / ٧٦٩ م) ومحمد ابن هشام (٢١٨ هـ – ٨٣٤ م) **سيرة النبي** (ﷺ) (القاهرة: محمد علي صبيح، ١٣٨٣ هـ / ١٩٦٣م) ج١ ص ١٧٤–١٧٥ ويؤكد هذا الحدث ٧٤–المدّثر : ١١ – ٣١ .

٢٤ – ينظر ٣–آل عمران : ١٨ .

٢٥ – ينظر ٣–آل عمران : ١٩ و ٣٠ – الروم : ٣٠ .

٢٦ – ينظر ٢–البقرة : ٣١ .

٢٧ – حول مضامين الأوامر القرآنية لمختلف وجوه التفكير والحياة ينظر

–I. R. al - Faruqi , **Tawhid** : *Essays on Life and Thought* (Kuala Lumpur : A. B. I. M. 1982) .

الفصل السادس

السنّة

الأساس النصّي

إن ترجمة حقائق الوحي إلى قوانين أو قواعد للسلوك هي عبءٌ ثقيل جداً ألقاه التنزيل الإسلامي على كاهل الإنسان .ففي مسار الوعي الديني السامي، في الأقل، كانت هذه هي المرة الأولى التي يفقد القانون فيها قداسته، وبفعل الدين نفسه؛ إذ جُرِّد القانون من القداسة التي تصفه وحياً مباشراً. ومنذ ذلك التاريخ أُعلن القانون مسؤولية إنسانية يمكن أن يخطئ البشر في ممارستها .فإن أُحسِن التطبيق كان القانون أعظم إنجازات الإنسان؛ وإن أُسيء تطبيقه كان ذلك أكبر سقوط له .ومهما يكن من أمر فقد غدا سنّ القوانين عملاً بشرياً، مثل أي عمل بشري آخر، يمكن أن يُصيب أو يخطئ .فإن أخطأ كان على الإنسان أن يكتشف موضع الخطأ، ويُصلح ذلك القانون ويسير به إلى التوافق مع المبادئ الإلهية المصدر والتي يشكّل القانون ترجمتها .ولا شك أنها رحمة من الله أن قدّر مساعدة الإنسان في القيام بهذا التكليف عندما يسّر له مثالاً وتوضيحاً وتفسيراً لمبادئ الوحي العامة، وهذا بالضبط هو مفهوم السنَّة .

والسنّة بمعناها الخاص هي مجموعة من أقوال الرسول (ﷺ) وأعماله وإقراره. وهي تشمل آراءه حول الأمور الطيّبة أو الخبيثة، المرغوبة أو غيرها، إضافة إلى الممارسات التي رضي عنها بوصفها تليق بمسلك المسلمين .وتقوم السنّة على الكلمات والعبارات المنسوبة مباشرة إلى الرسول (ﷺ) أو إلى صحابته الكرام الذين شهدوا مواقفه وأفعاله وَرَوَوْها عنه .وكل مادة في السنّة تنَقل رواية عن الرسول (ﷺ) تسمّى حديثاً .وتأتي السنّة في المرتبة الثانية بعد القرآن الكريم. ودورها توضيح أحكام القرآن وتمثيل غاياته وتصويرها. وحيث تكون العبارة القرآنية عامة، تقوم السنّة بتخصيصها لتجعلها قابلة للتطبيق؛ وحيث تكون خاصة، تعمّمها لتجعل الاستنتاج منها ممكناً لتفصيلات أخرى .وقد حفظ السنّة صحابة الرسول (ﷺ) أول الأمر، كما استطاع كثير منهم تدوين أقوال (ﷺ). وقد نهى الرسول (ﷺ) عن تدوين أقواله أول الأمر، خشية أن يخلط المسلمون في بداية عهدهم بالدين بين كلام الله وكلام محمد .وبعد ذلك، عندما زال إمكان مثل هذا الخلط، لكثرة من حفظ القرآن غيباً، أجاز الرسول (ﷺ) لصحابته أن يدوّنوا السنّة. وكان من بين الصحابة الذين دوّنوا بعض أجزاء من السنّة سعد بن عبادة الأنصاري (١٥ هـ / ٦٣٧ م) وعبد الله بن أبي أوفى والسُّمرة بن جندب(٦٠ هـ / ٦٨٠ م) وجابر بن عبد الله (٧٨ هـ / ٦٩٨ م) ووهْب بن مُنَبِّه (١٤ هـ/ ٧٣٢م) وهو الذي ورث مجموعة أبي هريرة (٥٨ هـ / ٦٧٨ م) وعبد الله بن عمرو الذي دوّن أكثر من ألف حديث

حفظت في **مُسنَد** ابن حنبل، وعبد الله بن عباس الذي خلّف لنا "حمل بعير "من مخطوطات ملأى بأحاديث الرسول (ﷺ) وإلى جانب ذلك هناك "ميثاق المدينة "وهو دستور أول دولة إسلامية وأول دستور مدوّن على الإطلاق . وكان الرسول (ﷺ) هو الذي أملاه فبقيت مبادئه فاعلة طوال التاريخ الإسلامي. لكن الجزء الرئيس من السنّة لم يُدوَّن إلا بعد ذلك بزمن. وكان أبناء الجيل الأول من المسلمين يحفظون أقوال الرسول(ﷺ) ويعلّمونها لبعضهم ويتّبعون ما تنص عليه ويسيرون على ما تصفه لأنها ما سار عليه الرسول (ﷺ) .

لقد أدرك المسلمون في كل مكان أهمية السنّة وعلاقتها الوثيقة بالإسلام . وقد لمس الجميع الحاجة إليها لتعينهم في القيام بمتطلبات دينهم من مسائل شعائرية وقانونية وأخلاقية واجتماعية واقتصادية وسياسية ودولية . ولذلك أصبحت السنّة منذ البداية المرجع الثاني في الإسلام، وأحكامها مُلزمة لجميع المسلمين. وقد أمر القرآن بإطاعة الرسول (ﷺ) وجعل تلك الطاعة بمستوى طاعة الله[١] . كما أمر القرآن المسلمين أن يعودوا إلى الرسول (ﷺ) بمنازعاتهم وأن يلتزموا بحكمه[٢] . وكان صحابة الرسول (ﷺ) يطيعون ذلك الأمر وينفّذون طواعية كل ما يطلبه الرسول(ﷺ) منهم. وقد أجمعوا الرأي على أن سنّة الرسول (ﷺ) معيارية، وأن مبادئها ملزمة لجميع المسلمين .والواقع أن المسلمين لم يكن لديهم مصدر آخر غير السنّة ليعلّمهم شعائر العبادة المحددة، ودعائم الدين، ويشرّع لهم أموراً لا ينص عليها القرآن . ومن الطبيعي أن يستحيل وجود تعارض بين القرآن والسنّة .فكل شرح من شروح السنّة له ما يؤكده في القرآن، إما صراحة في آية من آيات النص، أو ضمناً حسب مبدأ أو أساس قرآني يحتّم تحقيقهُ الشرحَ الذي تقضي به السنّة.

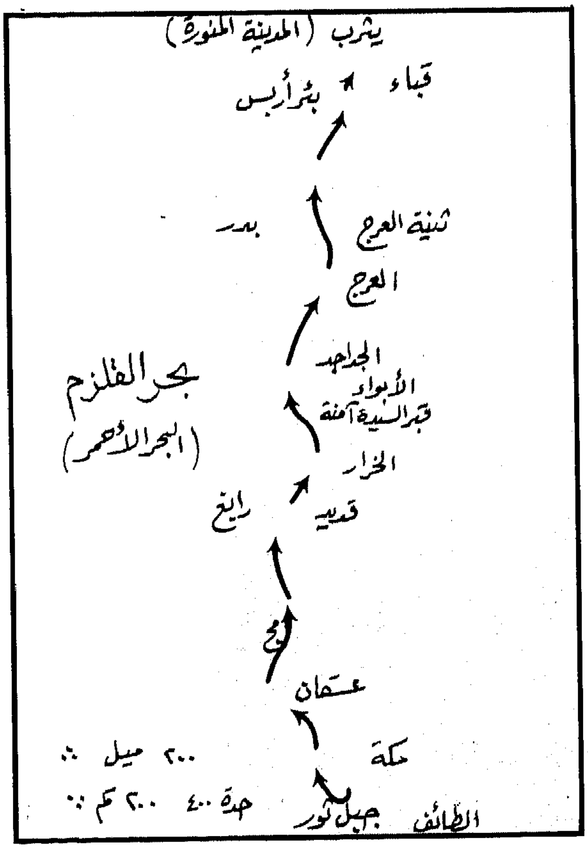
ولكن ليس كل ما قاله الرسول (ﷺ) أو فعله، أو قبلَه أو رفضه يعد معيارياً فيلزم المسلمين باتباعه .فلم يكن الرسول(ﷺ) فوق مستوى البشر، كما لم يكن إلهياً، بل كان بشراً كسائر البشر .ويكرّر القرآن هذه الحقيقة مرات عديدة، فضلاً عن أن الرسول (ﷺ) نفسه لم يكن يملّ من توكيد هذه الحقيقة الأساس. فهو بوصفه بشراً كان يفعل ويقول ويقبل ويرفض كثيراً من الأشياء خارج نطاق دوره منفّذاً أوامر القرآن، وممثلاً أخلاق الإسلام، أو مجسّداً أسلوب الحياة الإسلامية .وفي هذا الصدد يفرّق المسلمون بين أمور تصدر عن نبوّته ورسالته، وبين أمور أخرى تصدر عن إنسانيته. فالأولى تُقبل على معيارية دون تردّد . وينظر إلى الثانية، في حالة غياب دليل ضدها، على أنها تختص الرسول (ﷺ) نفسه بوصفه راعياً أو تاجراً أو فلاّحاً أو زوجاً أو عسكرياً أو رجل دولة أو متطبّباً أو مهندساً أو ما إلى ذلك . وينظر المسلمون إلى الأمور الأولى على أنها معيارية، وإلى الأخرى على أنها غير ذلك، ويدعمهم بهذا المعنى الرسول (ﷺ) نفسه الذي أقرّ وقَبِل في مناسبات عديدة رأياً أو عملاً مخالفاً من صحابته. والسنّة بوصفها اصطلاحاً محدّداً أو مصدراً من مصادر القانون والأخلاق في الإسلام تقتصر على تلك المواد التي ثبت أن الرسول (ﷺ) كان يريد لها أن تُتّبع وتُطاع وفاءً لرسالته السماوية.

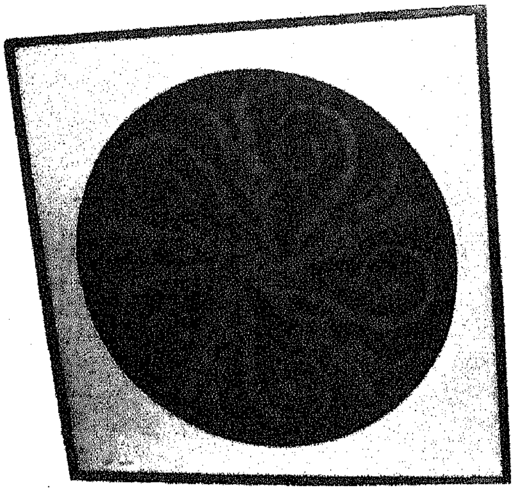
إن هذا التفريق في الصفة المعيارية قد قسّم السنّة إلى قسمين كبيرين : ويضم القسم الأول منهما جميع المواد التي يصدر عنها قانون أو تكليف وهي "السنّة الحُكميّة "ويضم القسم الثاني تلك المواد التي لا يصدر عنها مثل ذلك، وهي "السنّة غير الحُكميّة ."ففي القسم الأول توجد درجات

مختلفة من المعيارية بموجب مقياسين: الأول درجة التحقق من الورود أو مدى معرفتنا بصدور تلك المواد عن الرسول (ﷺ) وأنها صدرت لغرض التوضيح والتمثيل للرسالة الإلهية. والثاني مدى تأكّدنا من معرفتنا بالدلالة المحدّدة، أو الهوية أو المعنى أو الشكل الذي ورد فيه ذلك الأمر. وكان من شأن هذا التفريق أن قسّم السنّة الحُكميّة إلى "قطعية" "وظنيّة" كما ينطبق هذا التقسيم على الورود والدلالة. ومن الواضح أن التكليف الشرعي يتصل فقط بتلك المواد التي تفي بمعايير الدقّة في الحالين.

في خلال حياة الرسول (ﷺ) كانت السنّة في الغالب مسألة يشهدها الجميع. ولأنها كانت تصدر عن الرسول (ﷺ) فقد كان الناس يرون

الخريطة ٢٠ هجرة الرسول (ﷺ) إلى يثرب، سنة ١ هـ ٦٢٢ م.





الصورة ٦-١ تشكيل بالخط (اسم «محمد» مكرّراً خمس مرات) للخطاط التركي المعاصر أمين بيرن [تصوير لمياء الفاروقي]

ويسمعون ويفهمون السنّة. وعندما لم يكونوا حاضرين في مجلسه (ﷺ) وأرادوا التيقّن من مسألة فقد كانوا يقصدون الرسول (ﷺ) ويسألونه مباشرة، وجهاً لوجه، ليطمئنّوا إلى سؤالهم. وبعد وفاته (ﷺ) كان الصحابة الكرام يسألون بعضهم. وإذا اتفق جميع من شهد الحَدث أو حضره كان إجماعهم كافياً لإثبات صحة الحديث. لأن من غير الممكن أن يكون صحابة رسول الله (ﷺ) بكل ما كانوا يتمتعون به من ولاء وصدق، على اختلاف شخصياتهم ومنازلهم، متفقين في الرأي ما لم يكن الحَدث حقيقياً ومعناه واضحاً تماماً. ومواد السنّة التي ينطبق عليها هذا الوصف تسمى "سنّة متواترة". أما "السنة المشبوهة" [الضعيفة] فهي تشير إلى تلك المواد التي رواها بعض الصحابة-لا جميعهم- من الذين لا يتسرّب إلى إجماعهم خطأ أو زلل أو تحريف في الرواية. أما "سنّة الآحاد "فهي المواد التي يرويها صحابي واحد معروف بحسن ذاكرته وإخلاصه واستقامته. وبين هذه الأقسام يقع التمييز بين "السنّة

الفعليّة "و"السنّة القولية" وتشير الأولى إلى أفعال الرسول (ﷺ) التي قام بها مرة، أو أحياناً أو تكراراً بشهادة جمهور المسلمين .ويتصل بهذه المجموعة شعائر الإسلام ومؤسساته، التي ما تزال متّبعة على امتداد العالم الإسلامي بتشابه مذهل، على الرغم من مئات السنين التي تفصلها عن أيام الرسول (ﷺ)، وانقطاعها الكامل عن بعضها جغرافياً وعرقياً ولغوياً وثقافياً بين أتباع الرسول (ﷺ) في العالم أجمع. ويتصل بالثانية أقوال الرسول (ﷺ) التي سمعها الناس في حياته، وهي بالضرورة على درجة أدنى من الدقة مما كان يُرى من أعماله (ﷺ) — إلا ما كان من باب الشعائر والمؤسسات — مما يتكرر على أساس يومي أو أسبوعي أو سنوي.

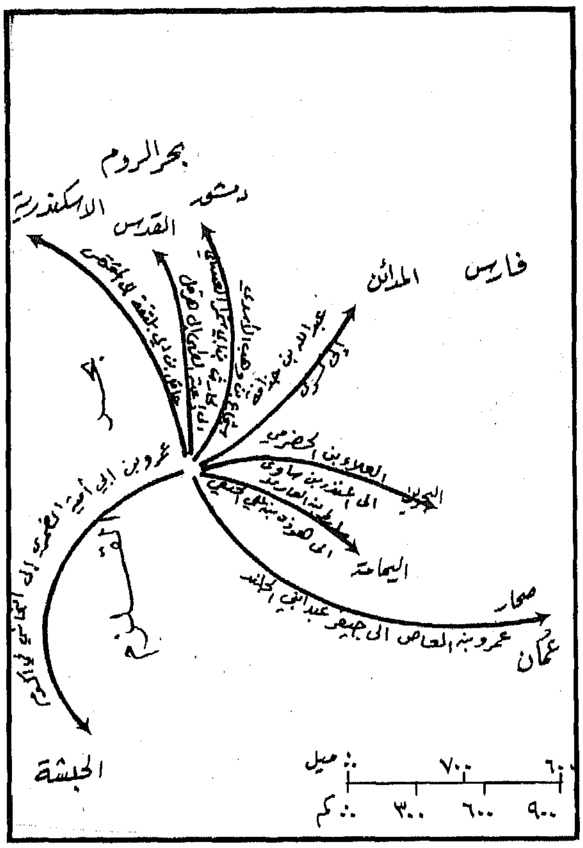
وهكذا كانت السنّة موضع سمعٍ وبصرٍ واستذكارٍ وتدوينٍ وتوصيلٍ من السلَف إلى الخلَف. ومنذ القرن الثالث الهجري انتظمت السنة في ستّ مجموعات معتمدة تسمى "الصّحاح ."وبناءً على الدقة التي تم بها انتقاء الأحاديث وتصنيفها، يَشمل أصحاب الصحاح البخاري (٢٥٦ هـ / ٨٧٠م) ومسلم (٢٥١ هـ / ٨٦٥ م) وأبا داود (٢٧٥هـ / ٨٨٨م) وابن ماجة (٢٧٣ هـ / ٨٨٦م) والنَّسائي (٣٠٣ هـ / ٩١٥م) والترمذي (٢٧٩ هـ / ٨٩٢م) ومن بين هذه المجموعات تتميز أول اثنتين منهما في نظر جميع المسلمين بالتمحيص والمرجعية. فما يوجد من مواد في نصوص هاتين المجموعتين أكثر مرجعية مما في الأخريات.

المحتوى

بعد وفاة الرسول (ﷺ) وجد المسلمون أنفسهم شعباً صاحب قضية، شعباً يحمل رسالة أساسية شاملة (٣ – آل عمران : ١٩، ٨٥)، فكان من الواجب إعادة تشكيل العالم ليتّسق مع النسق الإلهي .فاقتضى إعادة تَشكيل العالم الداخلي – النفس – والعالم الخارجي – الطبيعة – حسب ذلك النسق .فقد مرّ المسلمون أنفسهم بتحوّل جذري على يد الرسول (ﷺ) عند اعتناقهم الإسلام، ومن مصاحبته في حياته(ﷺ) . وهذا تسويغ معنى "مسلم" . وهو الاسم الذي أسبغه التنزيل عليهم (٢٢ – الحج : ٧٨) فقد اجتهد الرسول (ﷺ) أن يوصل رؤيته وقضيته إليهم؛ وكانوا نعم المتلقّين الذين استوعبوا تلك الرؤية وكرّسوا حياتهم لها. ورؤية الرسول (ﷺ) توجد كاملة في القرآن الكريم، جاهزة للفهم والحفظ . ويُؤكد آخر ما نزل من الآيات : ﴿ **اليوم أكملتُ لكم دينكم وأتممتُ**

الصورة ٦-٢ سجادة صلاة من الأناضول (القرن الثامن عشر) متحف الفن التركي والإسلامي، اسطمبول، تركيا [تصوير لمياء الفاروقي] .



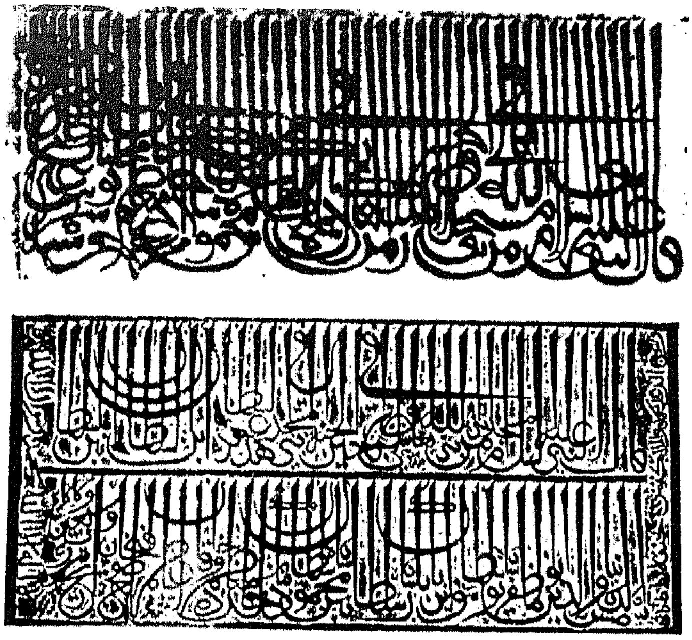


الخريطة ٢١ وفود الرسول (ﷺ) إلى الممالك المجاورة، ٦ هـ/ ٦٢٨ م

عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً ﴾ (٣).

وتفيد هذه الآية أن حياة الإسلام بأسرها ونظرته إلى العالم قد اكتملت بوصفها فكرة ومبدأ وتمثيلاً، وغدت جاهزة ليقبلها بتمامها أي عقل يريد امتلاكها ولديه الحد الأدنى المطلوب من القدرات النظرية والمعرفة بالقيم. وفهم القرآن والقدرة على تفكيك الذات وإعادة تركيبها وتحريكها مما يتطلّبه الانتماء إلى رهط النبي (ﷺ) أمور ليست بمقدور الجميع. فأولئك الذين تؤثّر فيهم رؤية تُعرض بشكلها المجرّد قليلون دائماً؛ أما أولئك الذين تأثروا بتلك الرؤية ولا يمكن أن يقرّ لهم قرار حتى "تتحقّق رؤيتهم في التاريخ أو يهلكوا دونها" - بعبارة الرسول (ﷺ) نفسها – فهم أقل من القليل. فكما كان المربّون يدركون دوماً، تفترض الرغبة في المعرفة وجودَ خيال قوي قادر أن يمثّل للوعي رؤية ملموسة تكون القيم فيها قادرة على ممارسة جاذبيتها للقلب بكل طاقاتها. ومن دون هذا الخيال يبقى الإدراك في الحدود النظرية. والنظرية بمعناها الإدراكي لا تؤثر في القلب، مصدر جميع الحركات. فكلما اشتدّت قوة الخيال زاد اتّضاح تمثيله، وكلما ازدادت واقعية القيمة المصوّرة ازدادت قوة دفعها أو قدرتها على التحريك. وحالة صحابة الرسول (ﷺ) ما كانت لتختلف عن حالة البشر جميعاً. ولا كانت حساسيتهم الخاصة تجاه ما تردّت إليه حالة البشرية في الدين والأخلاق، ولا لخيالهم الفريد في تطوّره بوصفهم أكثر شعوب العالم هَوَساً بالشعر أن يحرّراهم من الحاجة إلى معونة أخرى، معونة لا نظرية ولا إدراكية. وقد جاءت تلك المعونة في صورة السنّة، فدعمت المراد من أجل بلْوَرَة المثل الأعلى للإسلام.

والسنّة بوصفها بَلْوَرَة للرؤية، أو تجسيداً للمثل الأعلى، ترجمت النظرية إلى واقع. ففيها اكتسبت قيم الإسلام شكلاً وحيوية، فغدت تنبض بقوة دافعة. وفي حضور تلك القيم أصبح العاجز مفعماً بالحياة، وتخلّى عن موقعه الوجودي، وبدأ التحرّك بالاتجاه الذي تُشير إليه القيَم. فعن طريق أمثلتها الملموسة، تفرض قيم الإسلام تحقيق المواد التي تلبّي أنساقها؛ وفي حضورها لا يملك البشر سوى الطاعة. فقد كانت السنّة وسيلة محمد للناس، امتدت على مدى الاثنتين وعشرين سنة الأخيرة من حياته (ﷺ) ففي حياته كما بعد وفاته (ﷺ) كانت سنّة محمد وما تزال تقدّم الحلقة المفقودة بين التفكير والفعل، بين الإدراك التصوّري وبين العمل، بين الفكر والحياة والتاريخ. لذلك أصبحت سنّة محمد (ﷺ) معلّمة الملايين. فهي



الصورة ٦-٤ مثالان من الخط الهندي من الأحاديث الشريفة. وفي كليهما النص نفسه : «من بنى مسجداً لله بنى له الله داراً في الجنة» توجد اللوحة العليا في مسجد أمر ببنائه (ركن الدين بربك شاه) (في القرن الخامس عشر) في (هاتخولا، سيلهيت، بنگلادش) وتوجد اللوحة السفلى في مسجد (گاور) الذي أمر ببنائه (شمس الدين يوسف شاه) (من القرن الخامس عشر) [بترخيص من مديرية الآثار في حكومة بنگلادش]

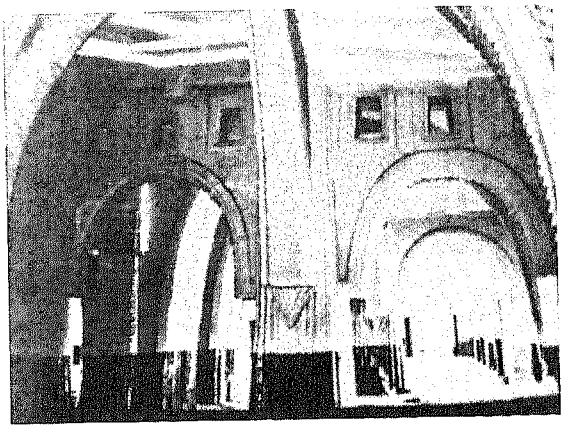
جديد . فقد كان العالم يعرف نوعا من الروحانية لا يجد في الأزلي إلاّ نقيضا للمادي، ولا يسعى اليه إلاّ على حساب النفس والحياة الدنيا او التاريخ .وقد كانت الهندوسية والبوذية تناديان بمثل هذه الروحانية . ومثل ذلك كانت روحانية المسيحية التي ضمّت اليها روحانية الهيلينية الإسكندرية بجميع ما تحمله من عداء للمادة والدنيا .فقد كان التوكيد على الحياة و الدنيا والتاريخ لا يتماشى مع هذه الديانات . إذ لم يكن ذلك التوكيد موجوداً إلاّ في الديانات الوثنية، لكن هذه لم تكن أكثر من إضفاء تلك الإرادة على ما يفوق الطبيعة وفي قالب أسطوري، فقد كانت البشرية تتوق الى روحانية توفّق بين النوعين : ديانة تؤكد على الحياة والعالم ولكنّها تجعل السعي اليها خاضعا للأخلاق، وديانة تؤكد على القيم الشخصية في الطهر والإخلاص والورَع ولكنّها تجعل السعي اليها خاضعا لشعائر محدّدة ومساهمة في صنع التاريخ.

كان التفكّر والتساؤل والتأمل يستحوذ على معظم طاقات محمد (ﷺ) قبل نزول الوحي. وبعد ذلك، كانت كل لحظة في حياته (ﷺ) إقراراً بوجود الله وخضوعاً للخالق- رب العالمين .كما كانت كل لحظة توكيداً فاعلاً للحياة وإعادة تركيب للثقافة والحضارة وإعادة تشكيل للعالم حسب النسق الإلهي .وكان آخر عقدين من حياته (ﷺ) صراعا مستمرا وإجهاداً دائما للنفس في سبيل الله. ولكن العيش في ظلال الله والعمل بهدي مشيئته يجعلان من الصراع والجهد راحة وسكينة هي أعز الهبات جميعاً. وكان محمد (ﷺ) يلجأ الى ربه ضارعا في طلب السكينة كلمّا ساءت الأحوال. لكن ذلك الرجوع الى الله لم يقف حائلا قط بينه وبين أداء أي واجب في أوانه، سواء تجاه نفسه أو أسرته أو محيطه أو أصغر فرد من أفراد أمّته

محمد .. داعيةً لله

ينص الأمر الإلهي أن يقوم محمد (ﷺ) بدعوة الناس إلى الله .وكانت أهم واجباته أن يبلّغ الوحي الى العالم(٤) .

ويوضح الأمر الإلهي أن واجبه (ﷺ) لا يتعدى البلاغ المبين. أي إعلام الناس وتحذيرهم وهدايتهم . أما كيف سارت الدعوة وهل أفلحت أم لم تفلح فهي ليست من مسؤولية الرسول (ﷺ) بل هي من شأن الله سبحانه(٥) .فالله يفعل ما يشاء،



الصورة ٦–٥ الصلاة في مسجد نيگارا (المسجد الوطني) في ‹كوالالمپور› ماليزيا [تصوير لمياء الفاروقي]

يهدي من يشاء، ويضلّ من يشاء(٦) . وقد صدع محمد (ﷺ) بالأمر وبلّغ جميع ما أُنزل اليه وسارع في دعوة من حوله ألى الدين الجديد . وثمة حادثة وحيدة في سيرته (ﷺ) تأخر فيها عن دعوة فقير أعمى لأنه كان منشغلا مع رجل ذي نفوذ(٧)، ولم يكن ذلك تقصيراً في الدعوة، فقد كان انشغاله مع رجل من علِيّة القوم دعوة إلى الإسلام كذلك . وقد يكون ذلك خطأ في التقدير حول من يأتي قبل الآخر في الأهمية في تلك اللحظة من الزمان . والتكليف بالدعوة والاهتمام بنوع الإيمان عند كل امرئ لم يفارقا وعي محمد (ﷺ)، إذ كان يحيل كل مناسبة إلى فرصة لتبليغ الرسالة . وظلّت صورة الرسول داعية لله لا تفارق خيال المسلمين منذ ذلك الحين . ففي هذه الصورة، وفي الأحدوثات أو الأحاديث المباشرة التي تتكون منها السنّة تبلورت رؤية الإسلام صفةً شخصية قيّمة وأسلوبَ حياة للمسلمين.

وكان الرسول (ﷺ) مسلّحا بأمضى سلاح، سلاح عجيب لا يقاوم، هو بلاغة القرآن الكريم . وكانت قوة القرآن في الإقناع مذهلة وجاذبيّته لا تُضاهى . وكان الرسول (ﷺ) يرفع القرآن صورةً ساميةً للإسلام في كل مناسبة، مما أضفى على الدعوة قوة القداسة التي تميّز الصوت الإلهي . فعندما أقبل عتبة ابن ربيعة ورجال قريش يعرضون على محمد (ﷺ) مُلكاً ومالاً وثروةً ودواءً، حاسبين أن هذه الأشياء ستصدّه عن معارضة وثنيّة مكّة، كان جواب محمد (ﷺ) آيات من القرآن الكريم، ولم يقتصر أثر تلك الآيات على إبعاد الشك بأن محمدا (ﷺ) كان يبحث عن المُلك والغِنى، أو أنه كان مريضاً يعوزه الدواء، بل إنها حولّت المبعوث المكّي عتبة بن ربيعة الى الإسلام . ان الذين يفهمون العربية يدركون أن القرآن هائل حقاً . فلو أدخلت عبارة أو اثنتان من القرآن الكريم في نص خطاب او مقال لالتهب النصّ حيوية ونفاذاً . وكان كلامُ محمد (ﷺ) شديد الاعتماد على القرآن الكريم ويغلب أن يقوم جميعه على الآيات القرآنية.

وإلى جانب القرآن الكريم، كان كلام محمد (ﷺ) نفسه يتصف بالبلاغة . فقد كان يقول إنه إذ نشأ في مضارب بني سعد بن بكر فقد كان يتكلّم لغة صحيحة بليغة . وكان شديد الإعجاب

الصورة ٦ –٦ منظر داخلي لمسجد مبني بالطين، (زاريا) نايجيريا [بترخيص من أ .ر .دوي]



بالبلاغة الأدبية ويقول "إن من البيان لسحراً ". ولا شك أنه كان يمتلك ناصية اللغة العربية، قادراً على استعمالها للنفاذ إلى قلوب سامعيه واستثارة خيالهم. فإلى جانب اعتقاده الشخصي بالله وصفاته وأفعاله، وإضافةً إلى حماسه الشديد في تعلّقه بالقضية، أصاب الرسول (ﷺ) نجاحاً بالغاً في إقناع الناس بالحقيقة . فقد كانت كلماته دائماً، كما تروي عائشة، من الإحكام وحُسن الوقع بحيث كان يسهل حفظها عند سماعها أول مرة؛ ولم يكن بمقدور أحد أن يلمس أوتار القلوب ويستثير المشاعر مثلما كان بمقدور محمد (ﷺ) .

وكان محمد (ﷺ) يصغي إلى كل من

الصورة ٦- ٧ حاج يصلّي [بترخيص من وزارة الإعلام السعودية]



يقصده، ويستمع إليه بابتسامة تعبّر عن التعاطف، وعيناه نحو المتكلم باهتمام صادق .وعندما يحين دوره للجواب كان يجيب عن السؤال بدقة لا غموض فيها .وإذا لم يكن على علم بالجواب، كان جوابه "الله أعلم ". وإذا كانت المسألة موضع جدل، كان يُطمئن السائل ويكسب رضاه بالمبادئ التي تقوم عليها المشكلة، وهي مبادئ دينية دوماً. وكان كل من يتحدث إلى محمد (ﷺ) يعود مقتنعاً بالمسألة موضوع البحث، وبالقضية الأكبر منها كذلك، فيغدو مدافعاً جديداً عن قضية الإسلام .والأكثر من ذلك، أن مثل هذا الشخص كان يعود مفعماً بالحب والإعجاب بشخصية الرسول(ﷺ) . وكان ذلك حال أشدّ أعدائه، مثل عُتبة بن ربيعة المذكور آنفاً وكذلك عمر بن الخطاب.

وكان الأخير قد استل سيفه حنقاً بسبب "إهانات " وجّهها الرسول(ﷺ) ضد آلهة قريش، وراح يبحث عن محمد(ﷺ) ليضع حدّاً لهذا البلاء ويقضي عليه. وقد انتهت تلك الجولة نفسها بعمر إلى اعتناق الإسلام، وأصبح واحداً من أقوى المنافحين عن الدين الجديد . فقد أخمد الإسلام ودعوة محمد صوت الوثنية عند عمر وأنزلا مكانه صوت الإسلام. وكان تصريف محمد (ﷺ) للأمور أكمل تمثيل للأوامر الإلهية: « **وجادلهم بالتي هي أحسن ...ادفع بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه وليٌّ حميم**» (٨) .

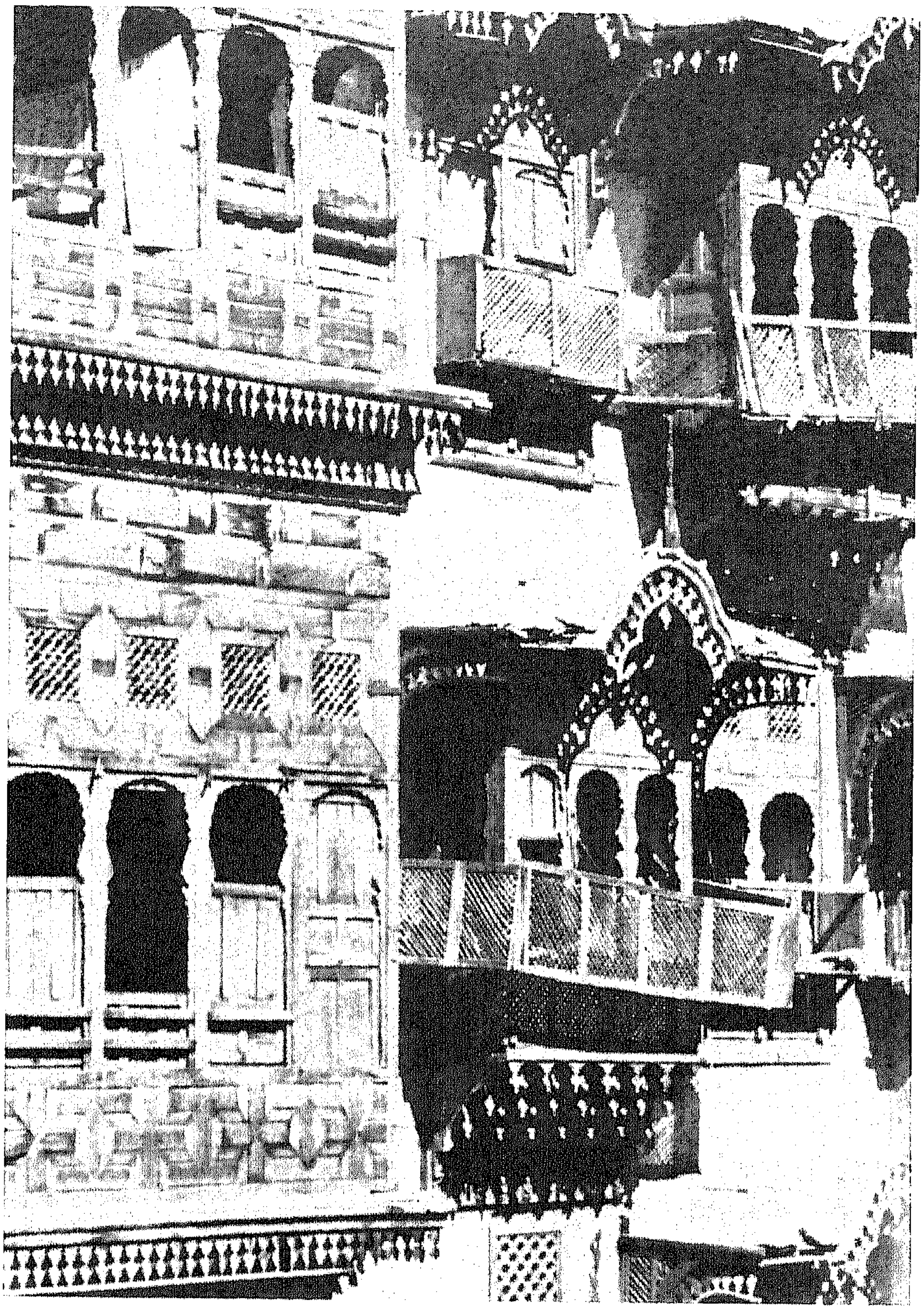
وكان الرسول (ﷺ) يتحمّل مخاطر كثيرة في تبليغ رسالته .فقد كانت ردود الفعل مريعة في السنوات الأولى في مكّة. وقد سَخِر المكّيون منه ومن أصحابه، وراحوا يلقون نفاياتهم بوجهه ويقاطعون قبيلته بأسرها سواء في ذلك من أسلم منهم أو لم يُسلم .ثم تحوّل محمد بدعوته إلى

الطائف وهناك رموه بالحجارة وطاردوه فكاد أن يهلك في تلك المهمة .وقد ثقُل ذلك الفشل على قلبه وراح يدعو الله كالمغلوب على أمره الذي ما زال على ولائه وإخلاصه .ولم يدّخر محمد جهداً من نفسه ولا من أصحابه في سبيل الدعوة .وكان حماسه شديداً في الاستجابة إلى من يدعونه إليهم ليعرض عليهم الإسلام بحيث أن أعداءه وجدوا في ذلك وسيلة لمحاربة الإسلام بالقضاء على أتباعه .وقد اتفق أن أرسل ستة من أصحابه إلى قبيلة هُذيل في الحِجاز بناء على طلب من القبيلة .وفي موقع ‹ الرجيع› هاجم المسلمين رجالُ هُذيل وقتلوا أربعة منهم، وأخذوا الآخَرين وباعوهما رقيقَين في مكّة، ثم قُتلا بعد ذلك .وقد أرسل (ﷺ) عدداً من أعزّ أصحابه، بحماية أبي براء عامر بن مالك، لينشروا الإسلام بين قبائل نجد وعند ‹بئر المعونة› هجم رجال بني عامر على المسلمين وقضوا عليهم؛ فبقي على قيد الحياة أحد المسلمين وقد حسبوه قتيلاً لكنه عاد ليروي ما حدث.

وفي سبيل هذه الدعوة، كان محمد على استعداد دائم للعفو عن أعدائه .فقد عفا عن أهل مكّة جميعاً – بما فيهم أشدّهم عداوة له – ودعاهم إلى اعتناق الدين الجديد وهو في أوج انتصاره عليهم .وكانت العادة تقضي باسترقاقهم ومصادرة جميع ثروتهم؛ لكن محمدا (ﷺ) كان يرى مصلحة رسالته العليا تأتي أولاً وأخيراً .وكذلك امتنع الرسول (ﷺ) عن قتل عبد الله بن أُبيّ الذي أساء إليه وخدعه، وارتكب خيانة بحق الدولة الإسلامية، وحارب الدعوة في كل مناسبة .وعندما علم ابن عبدالله بن أبيّ، وكان مسلماً شديد الالتزام، بحكم الرسول (ﷺ) على والده، طلب أن يكون هو الذي ينفذ الحكم، لئلا تثور في نفسه الرغبة في الانتقام لو نفّذ القتل أحد غيره . والواقع أنه عندما توفي ابن أبَيّ، قدّم الرسول (ﷺ) كفناً للميت، وأمّ صلاة الجنازة عليه، وسار في جنازته وبذلك أقنع ابنه وجميع من شهد تلك الأحداث أن نشر الدين يمكن بل يجب أن يقضي على أي تفكير بالانتقام .وبعد انتصار المسلمين في غزوة حُنين (٨ هـ / ٦٣٠م) أخذ المكّيون الجزء الأكبر من الغنائم والأسلاب؛ فلما احتجّ أهل المدينة قدّم الرسول (ﷺ) نفسه عوضاً عن ذلك قائلاً «ألا ترضون يا معشر الأنصار أن يذهب الناس بالشاة والبعير وترجعوا برسول الله إلى رحابكم»(٩) .

وقد علّم الرسول(ﷺ) كل مسلم أن يكون داعية للإسلام فأحسن تعليمهم . وكان الدُّعاة، كبيرهم وصغيرهم، يحسنون السير على هدى نبيّهم .وكان المسلم دوماً يعرض رسالة الإسلام على أحسن وجه. ويعود ذلك إلى طبيعة الرسالة المعيارية كما يعود إلى تعاليم الرسول (ﷺ). وقد أُحضر جعفر بن أبي طالب أمام نجاشي الحبشة ليجيب عن تهمة المكّيين الذين طلبوا تسليمه إلى مكّة مع عدد من المسلمين الذين فرّوا إلى الحبشة .وعرض جعفر قضية الإسلام بصدق ولكن بطريقة ما كان لها إلاّ أن تكسب رضا الملك، فقال " :

«أيها الملك، كنّا قوماً أهلَ جاهلية، نعبد الأصنام، ونأكل الميتة، ونأتي الفواحش ...ويأكل القويّ منا الضعيف؛ فكنّا على ذلك حتى بعث الله إلينا رسولاً منّا ...فدعانا إلى الله لنوحّده ونعبده ... وأمرنا بصدق الحديث، وأداء الأمانة، وصلة الرحم، وحسن الجوار، والكفّ عن المحارم والدّماء، ونهانا عن الفواحش وقول الزّور ...فصدّقناه وآمنّا به، واتبعناه على ما جاء به من الله ...فعدا علينا قومنا فعذّبونا



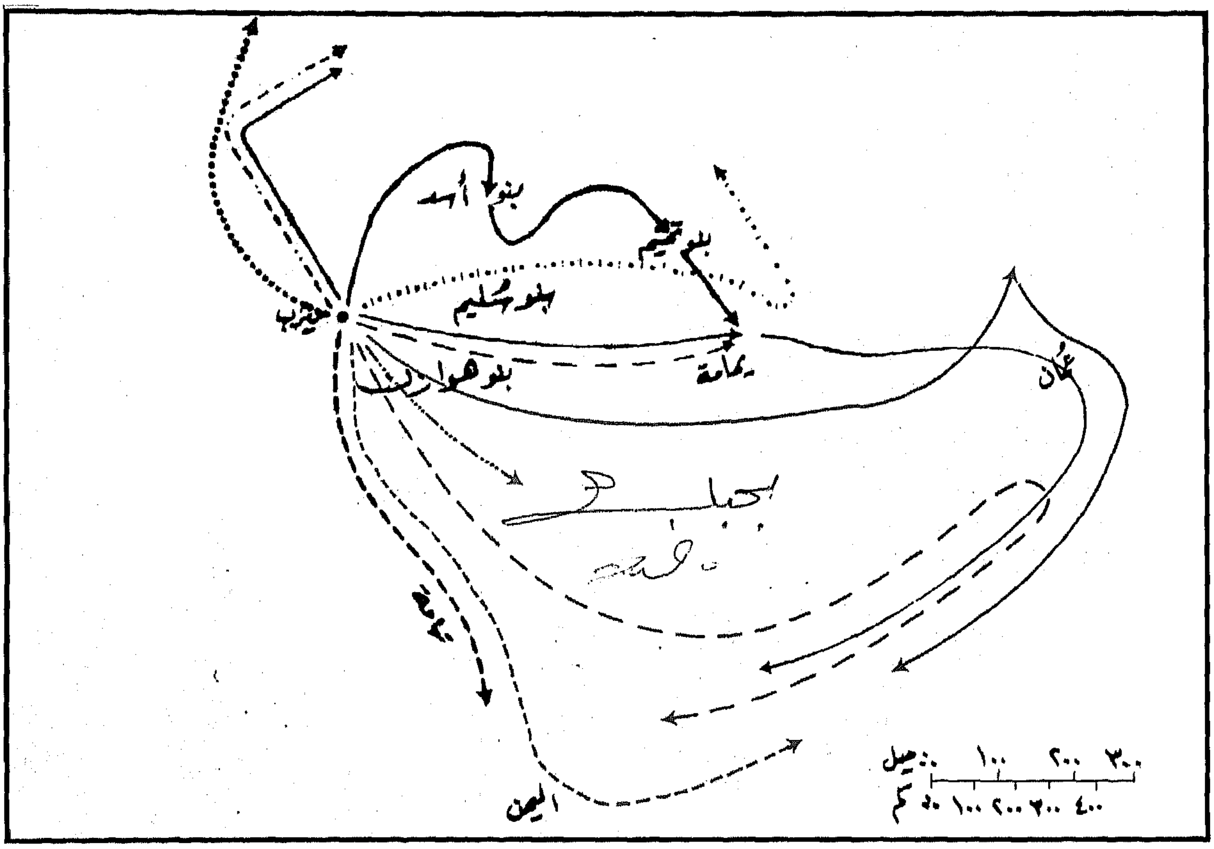
الصورة ٦-٨ تخريم بالخشب في بيوت تراثية في المملكة العربية السعودية [بترخيص من وزارة الإعلام السعودية]

وفتنونا عن ديننا ...فلما قهرونا وظلمونا وضيّقوا علينا وحالوا بيننا وبين ديننا خرجنا إلى بلادك . أمّا عيسي ابن مريم [فإنّا] نقول فيه الذي جاءنا به نبيّنا (ﷺ) ... "ثم تلا جعفر آيات من سورة مريم فوقعت على مسامع الحاضرين أحسن وقع .فتأثر النجاشي وصحبه حتى ذرفوا الدموع وأقسموا ألاّ يسلّموا المسلمين إلى أهل مكة وألا يسيئوا إليهم(٩) .

محمد ..رب أسرة

كان محمد في الخامسة والعشرين من العمر عندما اقترح عليه أحدهم أن يتزوّج . وكان محمد إنساناً فقيراً يعيش في كنف عمه أبي طالب .وكان من عادة شباب مكّة أن يتردّدوا على الحانات ويغازلوا الساقيات فيها . ولم يكن هذا دَيْدَن محمد! فقد كان يعيش حياة عفّة ونقاء، ولم يُعرف عنه شيء من نَزَق الشباب ولا تهتّك حياة الفتيان

الخريطة ٢٢ حروب الرِّدّة ١٠ – ١٢ هـ / ٦٣٢ – ٦٣٤ م



القائد	ضد
خالد بن الوليد	طليحة بن خويلد الأسدي، بني أسد، بزاخة.
	مالك بن نويرة، بني تميم، البطاح.
عكرمة بن أبي جهل	مسيلمة الكذّاب، اليمامة
شرحبيل بن حسنة	لمساعدة عكرمة وعمرو بن العاص
مُهاجر بن أبي أمية	الأسود العنسي عمرو بن معد يكرب وقيس بن مكشوح، اليمن.
سُويد بن مُقرن	إلى تهامة اليمن (السهل الغربي) ضد حكم بن ضَبية، البحرين.
العلاء بن الحضرمي	
حُذيفة بن محصن	ذو التاج لقيط بن مالك، عُمان.
عرفجة بن هرثمة	إلى المهرة.
عمرو بن العاص	قُضاعة.
معن بن حاجز السلمي	بني سُليم وهوازن.
خالد بن سعيد بن العاص	إلى أطراف بيزنطة.

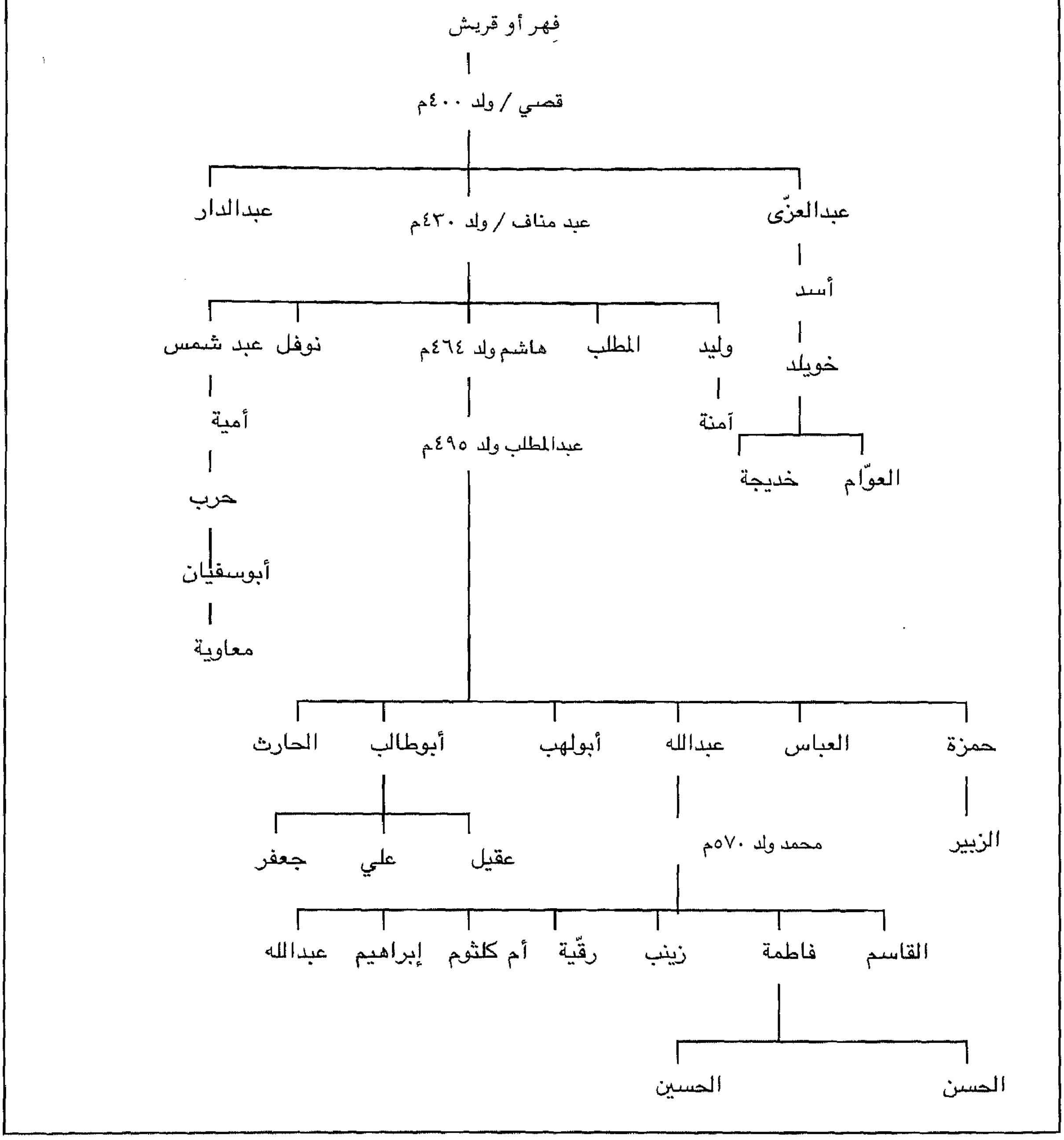
في مكّة .وفي آخر سنتين من حياة العزوبة، كان محمد (ﷺ) في خدمة خديجة، وهي أرملة تعمل بالتجارة، وكان يرعى تجارتها بإخلاص أكسبه ثقتها ومديح <ميسرة > خادمها المخلص الأمين لسنين طويلة .وكان <ميسرة > هذا يذهب في التجارة لخديجة مصطحباً محمداً معه في رحلاته .وكان نجاحه في التجارة يعزى إليه قدر ما يعزى إلى محمد؛ ولكن <ميسرة > كان يفضل محمداً على نفسه، قائلاً لخديجة إن جميع ما أصابا من نجاح مردّه إلى محمد.

وحقيقة أن أحداً لم يكلّم محمداً بشأن الزواج تفيد أن الزواج لم يكن في ذهن محمد. وهذا يفسّر ذهوله (ﷺ) عندما جاءته نفيسة بنت مُنية وهي من صاحبات خديجة، واقترحت عليه إن هو أوكل الأمر إليها وسعها أن تطلب يد خديجة له، وتدبّر له جميع تكاليف الزواج .فابتهج محمد بذلك وتمّ زواجه من خديجة. وقد أنجبت له خديجة جميع أبنائه باستثناء فاطمة، التي تزوجت ابن عم محمد، علي بن أبي طالب وأنجبت له حفيديه الحسن والحسين. وقد بقيت فاطمة وحدها على قيد الحياة بعد ابني أبيها. قاسم وطاهر، اللذين توفيا في طفولتهما. وكان لمحمد (ﷺ) ثلاث بنات هن زينب ورُقيّة وأم كلثوم وقد تزوجن جميعاً وتوفّين دون أولاد قبل عام ٨هـ / ٦٣٠م (١٠) . وفي عام ٩هـ / ٦٣١م ولد للرسول (ﷺ) ابن آخر من زوجته مريم القبطية، اسمه إبراهيم، توفي هو الآخر في طفولته. وقد بقيت خديجة زوجة محمد الوحيدة طوال حياتها .ودام زواجهما حتى عام ١ق.هـ / ٦٢١م ، وشهدت هذه الفترة أهم الأحداث في حياة محمد وكان ذلك زواجاً سعيداً حقاً لكليهما معاً.

وكانت ثروة خديجة قد وفّرت على محمد عبء العمل الضروري لكسب العيش . كما حرّرته من الهموم المادية بخصوص معيشته وعائلته، ووفّرت له الفراغ اللازم لفترات طويلة من التأمل، كانت إحداها مناسبة لنزول الوحي. وفي المرّات الأولى لنزول الوحي كان محمد يحسب نفسه مريضاً أو قد أصابه مس. ولم يستطع أن يصدّق ما أخبره به المَلَك بأنه سيصير نبياً .وكان على خديجة أن تدعم معنويات زوجها وتطمئنه وتشجّعه وتعينه على اكتساب الثقة بنفسه وبتلك الخبرات الخارقة. وعندما تكرّر نزول الوحي صارت خديجة نفسها تحتاج إلى التطمين، فطلبت ذلك عند <ورقة بن نوفل> أحد أبناء عمومتها الأبعدين، وقد عرف بالتديّن والحكمة. وبعد أن استمع ورقة إليها قال : "والذي نفس ورقة بيده، لقد جاءه الناموس الأكبر الذي كان يأتي موسى، وإنه لنبيّ هذه الأمّة فقولي له فليثبت" . وقد تشجّعت خديجة ولا شكّ؛ ولكن كان عليها منذ ذلك الحين أن تحمل عبئاً ثقيلاً بوصفها زوجة رجل مقدّر له أن يصير نبيّاً. وكان محمد (ﷺ) يحب زوجته ويعزّها، ويغدق عليها كل ما وسعه من عطف. ولما توفيت بكى(ﷺ) ؛ وبقي يذكرها في كل مناسبة. وبعد حين، قالت عائشة صغرى زوجاته، "ما كنت يوماً أشدّ غيرة مما أنا اليوم من خديجة، مع أنها قد توفيت منذ زمن بعيد."

ومع أن محمداً (ﷺ) تزوّج ثماني مرات بعد وفاة خديجة، إلا أن واحدة من تلك الزيجات وحسب كان زواجاً حقيقياً .ذلك كان زواجه من عائشة بنت أبي بكر، أقرب صحابته إليه. وكانت الزيجات الأخرى لأسباب سياسية واجتماعية. وقد دخل الرسول(ﷺ) في تلك الزيجات ليقدّم المثال

المخطط ٦-١ نسب الرسول (ﷺ)



على قيمة جديدة جاء بها الاسلام. وتصوّر هذا بضعة حالات. فقد كانت زينب بنت جحش إحدى قريباته (ﷺ) وكان يعرفها جيداً وقد زوّجها إلى زيد بن حارثة، وكان عبداً لخديجة أعتقه محمد (ﷺ) وكان عدم التوافق سبباً في تعاسة الزوجين مما أدى إلى انهيار الزواج .وكان هذا مأساة مضاعفة، لأن عادة العرب تجعل من مطلّقة العَبْد منبوذة في المجتمع، لا وكانت ‹جُوَيرية› بنت الحارث، زعيم قبيلة بني المُصطلِق. وكانت أرملة وقد وقعت أسيرة في الحرب التي شنّها قومها على المسلمين .وقد أخذها الرسول (ﷺ) حصته من الغنيمة، فأعتقها احتراماً لوالدها وعرض عليها الزواج .وقد ترك

الجدول ٦-٣ التسلسل الزمني لحياة الرسول (ﷺ) وأعماله

٥٧٠م	حملة أبرهة الفاشلة على مكة «عام الفيل»	٥٧٨	وفاة عبدالمطلب جدّ الرسول (ﷺ)
	وفاة عبد الله والد الرسول(ﷺ)		تحوّل كفالة الرسول (ﷺ) إلى عمه أبي طالب
	مولد الرسول (ﷺ) (٢٠ آب)	٥٨٠ - ٥٩٠	حرب الفجّار
٥٧٠- ٥٧٥	حضانة محمد (ﷺ) عند حليمة السعدية وإقامته عند بني سعد	٥٨٢	محمد (ﷺ) يقوم بأول رحلة إلى سوريا ويقابل الراهب بحيرا
	غزوة الفرس لليمن	٥٨٦	محمد (ﷺ) يبدأ العمل بتجارة خديجة
	طرد الأحباش المسيحيين		
٥٧٥	اضطهاد المسيحيين في اليمن على يد الملك اليهودي ذو نواس	٥٩٥	محمد (ﷺ) يقوم برحلة ثانية إلى سوريا
٥٧٥ - ٥٩٧	سيادة الفرس في اليمن		محمد (ﷺ) يتزوج خديجة
٥٧٦	وفاة آمنة والدة الرسول (ﷺ)	٦٠٥	محمد (ﷺ) يساعد في إعادة بناء

والدها الأمر لها، فاختارت الدخول في الإسلام والزواج من محمد (ﷺ) وهكذا بقيت منزلتها مصونة .وراحت تدعو للإسلام بين قومها فدخلوا في الدين جميعاً بعد بضعة أشهر من زواجها.

وعن طريق الزواج من محمد، ارتفعت هذه المرأة وأمثالها إلى منزلة "أمهات المؤمنين" . وقد قامت كل منهن بدور مهم في فترة قيام الإسلام وساهمن في التماسك الاجتماعي في المجتمع الجديد. وبعد إعلان عدم شرعية الروابط القبلية في الأمّة الشاملة الجديدة، استخدم محمد (ﷺ) كل وسيلة ممكنة من أجل تضامن المجتمع الوليد .وكان شرف الانتماء إلى بيت الرسول (ﷺ) أو الانتساب إليه بالزواج جزءاً من الإصلاح الكبير الذي حمله الإسلام إلى العلاقات بين الرجل والمرأة. فقبل الإسلام كان الوالدان ينظران إلى المرأة على أنها خطر يتهدد شرف العائلة، لذا تستحق أن تدفن حيّة في طفولتها. وإذا بلغت البنت اليفاع غدت غرضاً جنسياً يمكن أن تباع وتُشترى وتورّث. ومن هذه المنزلة الدنيا والقصور القانوني رفع الإسلام المرأة إلى منزلة من النفوذ والرفعة في الأسرة والمجتمع. وبغض النظر عن وضعها من حيث الزواج، أصبحت المرأة قادرة على التملّك والشراء والبيع ولها حق في الإرث. وقد غدت المرأة كياناً قانونياً بحيث يستحيل زواجها دون موافقتها، وصار لها الحق في تطليق

	الكعبة
٦١٠	الدعوة للنبوّة (حزيران) بداية نزول القرآن
	خديجة وعلي وأبو بكر يعتنقون الإسلام بالتتابع
٦١٣	بداية الدعوة العلنية للإسلام
	المواجهة مع أهل مكة
٦١٥	حمزة يعتنق الإسلام
	أول هجرة للمسلمين إلى الحبشة
	عمر يعتنق الإسلام
٦١٦	مقاطعة عامة لبني هاشم
	عودة المهاجرين الأوائل
٦١٧	هجرة المسلمين الثانية إلى الحبشة
٦١٩	وفاة أبو طالب
	وفاة خديجة
	محمد (ﷺ) يطلب حماية قَبَليّة ويدعو للإسلام في الطائف
٦٢٠	خطبة محمد (ﷺ) على عائشة بنت أبي بكر
	الأوس والخزرج يعتنقون الإسلام في يثرب
٦٢١	بيعة العقبة الأولى
	الإسراء والمعراج
٦٢٢	بيعة العقبة الثانية

زوجها عند ظهور ما يدعو إلى ذلك. وعادت جميع الفروض والامتيازات الدينية تنطبق بالتساوي على النساء والرجال. وإذ كان الإسلام يرى في الزنا جريمة كبرى شديدة الإهانة، فقد وفّر للنساء حماية وهداية ضد كل ما يمكن أن يؤدي بهن إلى السقوط. وقد استثنى الإسلام المرأة من العمل لكسب عيشها بتكليف أقربائها الذكور بإعالتها في جميع الأحوال. وقد نصّ الإسلام كذلك أن للمرأة في جميع الأمور الحق أن تأخذ قدر ما كانت مضطرة على إعطائه، كحد أدنى، وعن طيب خاطر على الدوام.

كانت جميع هذه الإصلاحات القانونية تُعدّ إصلاحات جذرية في زمانها؛ وتبقى كذلك في كثير من أرجاء العالم هذا اليوم. وقد كان محمد (ﷺ) وأهل بيته يقدّمون المثال على هذه الإصلاحات، ويزيدون عليها القدوة في الأخلاق الجديدة. وتشهد زوجات الرسول (ﷺ) أن تعاطفه معهن لم يضعف قط؛ وأنهن ما رأينه إلاّ والابتسامة تزين وجهه (ﷺ). وهن بدورهن كنّ يجعلن بيته دار سلام ورضا. وكان بوصفه (ﷺ) رسولاً ورئيس دولة لا يترفّع عن مساعدتهن في أعمالهن المنزلية اليومية. بل كان على النقيض من ذلك يشجّعهن على الاعتقاد أنه (ﷺ) وهنّ سواء. وقد حدث مرّة أن تجرّأت إحدى زوجاته (ﷺ) وقالت له "حسناً، الآن جاء دورك للكلام. ولكن أرجو أن تقول الحق". وقد أغضبت هذه الملاحظة والدها عمر الذي كان حاضراً، فأنّبها بشدّة على نبرتها المؤذية. فقاطعه محمد (ﷺ) قائلا: "ما دعوناك لهذا". وكان

أهل مكة يحاولون اغتيال الرسول (ﷺ)

١٦ تموز، هجرة النبي إلى يثرب وتسميتها (مدينة النبي) ١/١/١ هـ

١هـ/٦٢٢م الرسول (ﷺ) يبني مسجداً وداراً، تأسيس أخوّة الإسلام نظاماً اجتماعياً جديداً.

الرسول (ﷺ) يؤسس أول دولة إسلامية

ميثاق المدينة

محمد (ﷺ) يتزوج عائشة

تأسيس رفع الأذان للصلاة

عبد الله بن سلام يدخل الإسلام

محاولة اليهود شق تحالف الأوس والخزرج

١هـ/ ٦٢٣م حملة حمزة على المكيين قرب ينبع

غزوة الخرّار

٢هـ/ ٦٢٣م غزوة الودّان

حادثة فنحاس

غزوة بُواط

غزوة العُشيرة

٢هـ/ ٦٢٤م قرار جعل الكعبة في مكة قِبلة العبادة

غزوة بدر (أول انتصار للمسلمين)

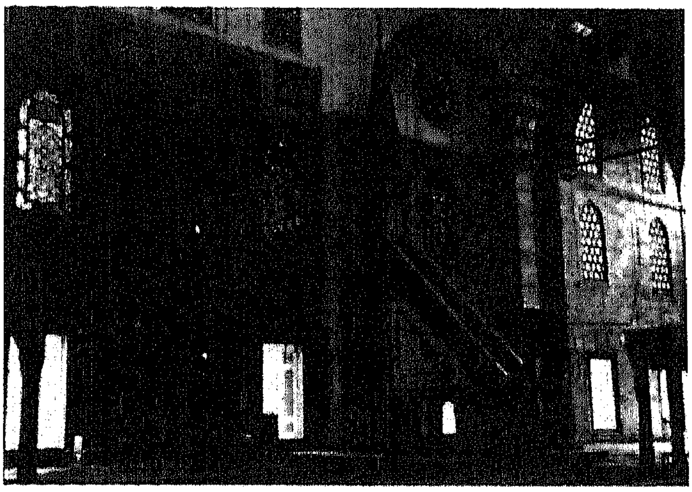
غزوة بني قَينُقاع

٣هـ/ ٦٢٤م غزوة بني سُلَيم

غزوة ذي أمَرّ

غزوة القرادة

الصورة ٦-٩ منظر داخلي، مسجد سليمان، اسطمبول، تركيا ١٥٦٩-١٥٧٥ [تصوير لمياء الفاروقي]



محمد (ﷺ) يقضي ساعات طويلة مع أبنائه وأحفاده. وقد أطال السجود مرة لكيلا يدفع عن ظهره حفيده الذي وجد في وضعيّة السجود دعوة ليركب ظهره (ﷺ). وكان ينصح أتباعه (ﷺ) أن يحسنوا معاملة عوائلهم بقوله "خيركم خيركم لأهله". وكان (ﷺ) يقول إن سعي المرء لكسب معاش من يعيلهم عمل بمثابة العبادة كما رفع ذلك السعي إلى منزلة الشهادة.

وقد أدان القرآن الرهبنة (٥٧ – الحديد : ٢٧) وأضاف الرسول (ﷺ) قوله "الزواج من سنّتي". وكان يشجّع شباب المسلمين على الزواج، وغالباً ما كان يساهم في دفع المهور أو يخفف من تكاليف الزواج إلى الحدود المقبولة. وقد أدان القرآن قتل البنات خوفاً على شرف العائلة أو خشية فقر وإملاق.

٣هـ / ٦٢٥م زواج محمد (ﷺ) من الأرملة حفصة بنت عمر

٤هـ / ٦٢٥م غزوة حمراء الأسد

زواج علي من فاطمة بنت الرسول (ﷺ)

غزوة الرَّجيع

الغدر بالمسلمين عند بئر المعونة

غزوة بني النَّضير

٤هـ/ ٦٢٦م غزوة أُحد واستشهاد حمزة

٥هـ/٦٢٦م غزوة دومة الجندل الأولى

٥هـ/٦٢٧م غزوة المُريَصع

حديث الإفك ضد عائشة

غزوة الخندق

غزوة بني قريظة

٦هـ / ٦٢٨م غزوة دومة الجندل الثانية

غزوة فَدَك

غزوة خيبر

صلح الحُدَيبية مع أهل مكة

الرسول (ﷺ) يبعث الوفود لعرض الإسلام على الممالك المجاورة

٧هـ / ٦٢٩م أول حج في الإسلام

خالد بن الوليد وعمرو بن العاص يدخلان في الإسلام

٨هـ / ٦٢٩م مقتل الدعاةالمسلمين في ذات الطلح

٨هـ / ٦٣٠م فتح مكة

المكيون يدخلون في الإسلام

تحطيم الأصنام وتطهير الكعبة

القبائل العربية في الحجاز تدخل في الإسلام

غزوة الهوازن في حنين

وكان الرسول (ﷺ) يشجع المسلمين على الإنجاب قائلاً "الله يرزقهم "وكثرتهم "مسرّة لله ورسوله" .

وقد صاحب هذا التوكيد العظيم على ضرورة الأسرة وقيمتها قيام الإسلام بتحطيم القبيلة وما نشأ عنها من ولاء والتزامات. فالأسرة مسألة طبيعية قبل كل شيء . فهي إذ تقوم على رابطة الدم، تنطوي على مشاعر الحب والثقة والاهتمام التي لا يمكن الإضرار بها دون الإضرار بالشخصية الإنسانية .لذلك اعترف الإسلام بالأسرة وحصّنها بالقانون . وثانياً، إذ نظّم الإسلام الإرث والإعالة فقد مكّن العائلة من الوجود والازدهار بشكلها المتّسع، بحيث غدا بمقدور ثلاثة أجيال أن تعيش وتأكل معاً . وثالثاً، كان اتّساع العائلة حائلاً دون حدوث فجوة بين الأجيال كما سهّل عمليات التعارف الاجتماعي والتثاقف بين أفرادها . ورابعاً، وفّر الإسلام في كل أسرة أنواعاً من المواهب والأمزجة بحيث يستطيع أفراد الأسرة التكامل مع بعضهم، وسيّرهم بحيث يتكيّف بعضهم لحاجات بعض.

وفوق الأسرة لا يوجد سوى "الأمّة "بمعناها الشامل، بعد أن قضى الإسلام على القبيلة ومؤسساتها. وتمثل الأمّة المجتمع العالمي والدولة العالمية معاً . وخلافاً للامبراطوريات العالمية التي تقوم على القوة وتخطط لاستغلال الشعوب المستعبدة الخاضعة لمصلحة الصفوة القليلة، فإن "الأمة "نظام يخلو من الطبقات . وكان الذي يضمّها رابط عقلاني يقوم على اتفاق الآراء التي يساهم فيها الجميع حسب رؤية الإسلام .ويعتمد ذلك على المعرفة بتلك الرؤية والتدريب على

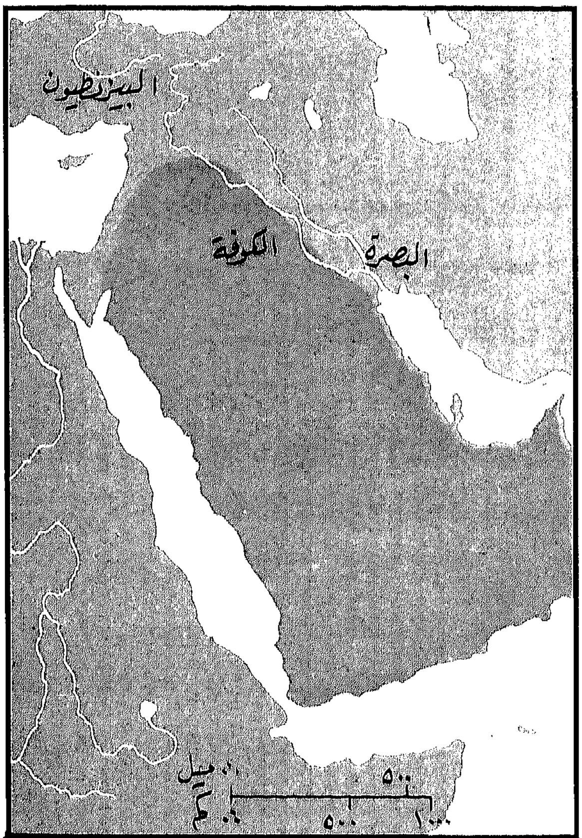
٩هـ/ ٦٣١م	ثاني حج للمسلمين (بقيادة أبي بكر)
١٠هـ/ ٦٣١م	وفد المسيحيين من نجران (اليمن) يزور المدينة وينضم إلى الدولة الإسلامية بوصفه أمّة في تلك الدولة.
	عام الوفود: القبائل العربية تدخل في الإسلام وتقدم البيعة
١٠هـ/ ٦٣٢م	وفاة إبراهيم ابن الرسول (ﷺ).
	آخر حجّة للرسول (ﷺ)
	اكتمال نزول القرآن
١١هـ/ ٦٣٢م	وفاة الرسول (ﷺ)
	غزوة مؤتة

الأوزاعي (ت١٥٨هـ ٧٧٤م) هو مؤسس المذهب الفقهي المعروف باسمه. وكان ينتمي إلى هذا المذهب غالبية الناس في سوريا ولبنان والأردن وفلسطين بين عامي ١٣٤–٣٠٠ هـ وفي عام ١٥٠ هـ بدأ ‹أبو زرعة› بنشر مذهب الشافعي، كما بدأ بالانتشار مذهب ابن حنبل ابتداء من عام ٢٥٠ هـ. واليوم ينتشر المذهب الحنفي بشكل غامر في المنطقة بأسرها، منذ أن سيطر في العراق ابتداءً من عام ١٠٠هـ وامتد إلى سوريا ابتداءً من عام ١٥٠ مع وجود بعض الحنابلة والشافعية بين أهل السنّة. وقد ظهرت بعض الأقليات (مثل الدروز والشيعة الإثناعشرية، والسُّباعية أو الإسماعيلية) في عهد الفاطميين واستمروا حتى الوقت الحاضر.

وقد بقيت الأندلس على المذهب الحنفي حتى عام ٢٠٠ هـ. وقد برز المذهب المالكي بحدود عام ٢٥٠ هـ واستمر دون منازع حتى نهاية الحكم الإسلامي في الأندلس عام ٨٩٨هـ/١٤٩٢م.

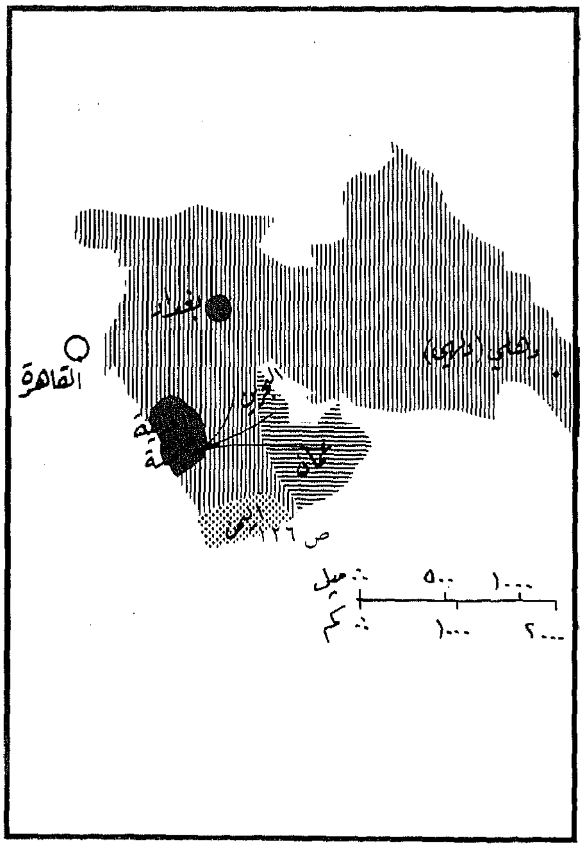
والمذهب الحنفي هو السائد في الهند. وتوجد بعض الأقليات الشيعية (وأغلبهم من الإسماعيلية) وذلك في المنطقة حول بمباي.

الخريطة ٢٣ / أ – الشريعة والفقه، ٤١ – ٢٠٠ هـ



مناطق الاتفاق الكامل بين المسلمين حول طبيعة الشريعة ومصادرها ومحتواها.

مناطق التفريق في فهم الشريعة بين المسلمين ممن يتكلم العربية عن غيرهم.



المذهب المالكي — المذهب الزيدي (شيعة)
المذهب الحنفي — القرامطة (شيعة)
المذهب الشافعي
لمذهب الحنبلي — نهب مكة

الخريطة ٢٣ / ب ــ الشريعة والفقه، ٢٠١ ــ ٣٥٠ هـ/ ٨١٦ ــ ٩٦٣ م.

تطبيقها على المستويين المحلّي والعالمي .ثم إن الرابطة العائلية، من الناحية الأخرى، هي نداء الدم الذي يؤثر في جميع البشر على السواء، بغض النظر عن نضجهم الأخلاقي أو العقلي .ومن المؤكد أن العائلة يمكن أن ترقى كذلك إلى مستوى العقلانية وتحمل أنبل المعاني الأخلاقية التي تقع في حدود طاقة الإنسان .ولكن لا ينكر أنه من دون هذه العقلانية يبقى الرابط العائلي ضرورياً وشاملاً، خلافاً لرابط الأمّة، وهو أمر مكتسب وعقلاني معاً.

محمّد .. زعيماً

ربما كانت أهم الصفات الأساسية في الزعامة القدرة على الإدراك والتقييم الصحيح لجميع المعطيات في وضع معيّن، وتحديد الهدف المرغوب، وتخطيط أفضل وسيلة للتنفيذ، وإقناع المعنيّين بلياقة الخطة بمجموعها ، ودفعهم لمعاضدتها وتنفيذها بأقصى ما لديهم من عزم .وقد كان محمد (ﷺ) يتمتع بهذه القدرة الى حد كبير جدا .فلو لم يكن ثمة إسلام لكان محمد(ﷺ) أقدر رجل دولة عرفته مكّة . وقد أضاف الإسلام نظرته العالمية مطلباً جديداً، ووسّع في مجال الزعامة لتشمل الانسانية والعالم.

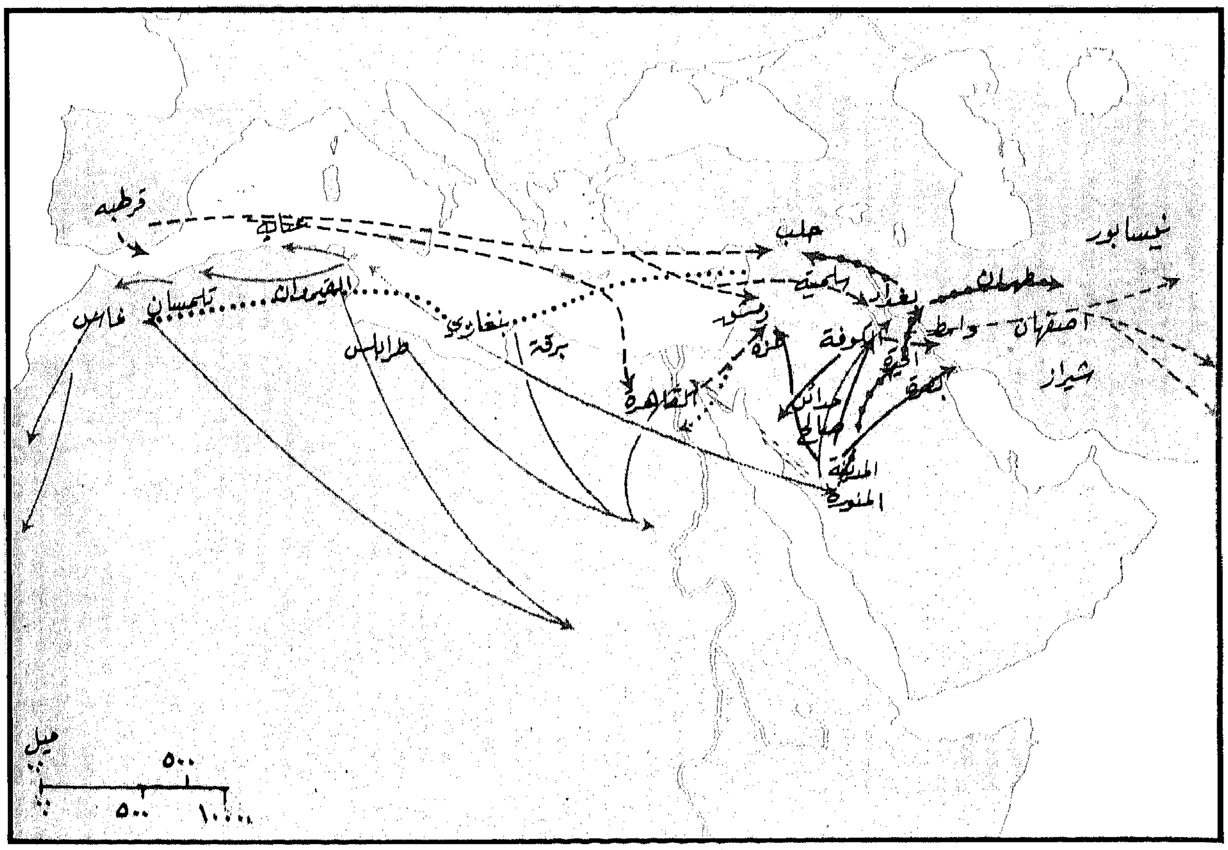
وثمة حادثة في أول عهد السّنة تبرهن على قدرات الرسول (ﷺ) في الزعامة، إذ بينما كان أهل مكّة يعيدون بناء الكعبة بعد أن أصابها طوفان صدّع من جدرانها اختلف رؤساء القبائل حول من سيكون له شرف وضع الحجر الأساس. وكان ذلك هو الحجر الأسود الذي كان المكيّون يجلّون شأنه منذ أجيال . ولما كانت المسألة تعني جميع الرؤساء فقد اقترح أبو أميّة أن يتعهّد الجميع بقبول حُكم أول قادم الى ذلك الموقع، فوافقوا بشيء من القلق . ولما كان محمد (ﷺ) أول القادمين شعروا بالاطمئنان إلى أن حكمه لن يكون متحيّزاً لأحد . وإذ كُلّف محمد (ﷺ) بالأمر قرّر أن يدحرج الحجر الأسود ليستقر على رداءٍ بَسَطَهُ على الأرض وطلب من كل رئيس قبيلة أن يمسك بطرف من ذلك الرداء ليحملوا الحجر الى موضعه . وعاد كل رئيس مقتنعا بأن الشرف كان له، وأن غيره لم يتفوّق عليه في ذلك المجال. وغدا الجميع شاكرين

محمد (ﷺ) أنه قلب ما كان يتهددهم من خطر إلى مناسبة بهيجة.

وكان الإدراك الحصيف نفسه عند محمد (ﷺ) حاضرا عند أول وصوله الى المدينة . وقد رحّب به المسلمون بحرارة. وكان كل واحد منهم يريد أن يكسب شرف نزول محمد (ﷺ) في داره، وفي سبيل ذلك راح رؤساء القبائل يتنافسون مع بعضهم . فقال الرسول (ﷺ) إنه لن يقرّر في شأن ذلك، بل إنه سينزل حيث تتوقف ناقته .وبعد تجوال في دروب المدينة أناخت الناقة في قطعة أرض لسهل وسهيل، ولدي عمرو . فدفع الرسول ثمن تلك الأرض وأقام عليها مسجده الأول.

ومثلما كان محمد (ﷺ) لا يفضّل رئيس قبيلة أو جزءاً من المجتمع على غيره، فإنه كان يحرص دائماً ألاّ يتخذ لنفسه امتيازاً يخصّه . فقد كان يرى نفسه نِدّاً بين أنداد . وقد حدث ذات مرّة أن

الخريطة ٢٣ / ج – الشريعة والفقه: انتشار المذاهب.



المذهب الحنفي.
تلامذة مالك :
عبد الرحمن بن قاسم، ابن الحكم، عبد الرحيم خالد، الأشهب.
من المدينة
المذهب الشافعي ١٩٩هـ / ٨١٤م
المذهب الحنبلي.

من قرطبة
من المدينة
من المدينة
من السلمية

حلّ وقت الطعام وهو سائر في غزوة، فأعلن أصحابه (ﷺ) أنهم سيعدّون الطعام، فاقتسموا العمل فيما بينهم ولم يتركوا للرسول(ﷺ) شيئاً يعمله. وإذ رأى (ﷺ) أنهم قد أهملوا جمع الحطب – وهو أصعب الواجبات وأقلّها إمتاعاً – قال: "وأنا أجمع الحطب". وإذا وُجد بين أتباع له كان يقول إن الرئيس يجب أن يكون دوماً موضع محبة أتباعه واحترامهم. وقد عبّر عن ذلك في حديث مؤداه إن "صلاة الإمام الذي يبغضه الناس غير مقبولة عند الله"؛ و "من يتخذ قيادة قوم خلاف رغبتهم فصلاته لا تذهب أبعد من أذنيه". إن نبوّة محمد (ﷺ) ومنزلته رئيسَ دولة لم تمنعاه من معاملة الآخرين وكأنهم مساوين له. والحق أن الرسول هو الذي علّم المسلمين أن يجعلوا خدمهم وعبيدهم يأكلون معهم على نفس المائدة، ويُلبسونهم مثل ما يَلبسون، وينادونهم "يا بُني "لا "يا خادم "أو "يا عبد"، ويكون نداء هؤلاء لهم "يا عمي " لا "يا سيدي." وحدث في السوق مرّة أن تاجراً كان محمد (ﷺ) قد رعاه أخذ يده (ﷺ) ليقبّلها فسحب (ﷺ) يده قائلاً "هذا ما يفعله الفرس لمليكهم فأنا لست بملك ولا أنت بفارسي". وعندما تجمّع المسلمون ليحفروا خندقاً أمام جانب ضعيف الحماية من المدينة ليكون حائلاً بوجه خيل المهاجمين أصرّ محمد(ﷺ) أن يشاركهم بيديه. وقبل عهد النبوّة بكثير كانت هذه الصفة عند محمد (ﷺ) قد جعلته محبوباً بين أصحابه ومعارفه. فقد كان <زيد> عبداً فتياً جاءوا به ليباع في مكة؛ فاشترته خديجة ووهبته إلى محمد (ﷺ) فأعتقه على الفور وجعله مساعداً له. وجاء والد زيد ليفدي ابنه، وإذ وجده حرّاً أراد أن يعود به إلى أهله. وخيّر محمد (ﷺ) زيداً بين البقاء أو العودة إلى داره وعائلته، لكن زيداً اختار البقاء مع محمد (ﷺ).

كان محمد (ﷺ) يعتمد على الولاء القَبَلي في شؤون أمنه الشخصي في مكّة. وكان بوسع قبيلته، بني هاشم، أن تحميه لسنوات طويلة في مكة. وقد جرّت هذه الحماية على بني هاشم كثيراً من الإهانة والهزء والأذى والمقاطعة الاجتماعية والاقتصادية. وكانت معارضة مكّة في تزايد إذ كان المسلمون ما يزالون قليلين وضعفاء في تلك المدينة. وسرعان ما أصبح الوضع حرجاً؛ فاضطر زعيم قبيلة محمد (ﷺ) أن يطلب من ابن أخيه التخلي عن دعوته. لكن محمداً (ﷺ) رفض ذلك، وقطع على نفسه عهداً بمواصلة الكفاح حتى النهاية. ومع أن العم كان يدعم محمداً (ﷺ) ويرفض تهديد مكة، إلا أن الرسول (ﷺ) كان يعلم أن وقت القرار قد اقترب، وأن رجال بني هاشم لم يكن في طوقهم مواجهة أهل مكة جميعاً بعد أن توحّدوا ضد بني هاشم بسبب محمد (ﷺ). وكان إحساسه بحراجة الموقف هو الذي دفعه إلى التفاوض والدخول في ميثاقين مع المسلمين في المدينة. وبذلك صار بوسعه (ﷺ) أن يعوّض عن العلاقة القَبَلية في حالة إخفاق بني هاشم في دعمه، وأن يدعم قواته ضد أهل مكة بقوات أهل المدينة. ولا شك أن ذلك التوقّع كان صحيحاً كما أن خطته جاءت في وقتها المناسب، وكان كلا الأمرين من المكوّنات الأساس في زعامته (ﷺ).

وعند وصول محمد (ﷺ) إلى المدينة في صيف ٦٢٢م بدأ بمصالحة أبرز قبيلتين في المدينة وضمّهما إلى بعضهما لتكوين أول شكل من أشكال الدولة الإسلامية. فقد كان بين هاتين القبيلتين تباعد وعداوة متبادلة منذ القدم. فأبدل

محمد (ﷺ) البغضاء بالاحترام والمحبة والتوقير؛ والتباعد بالتقارب؛ والانقسام بالوحدة. ثم آخى بين أهل المدينة (الأنصار) وبين أهل مكّة (المهاجرين) الذين قدموا إلى المدينة خالي الوفاض مُدقعين. واستجاب للنداء كل بيت من بيوت المدينة بفتح بابه لاستقبال فرد أو عائلة من أهل مكّة . وكانت تلك هي المرة الأولى التي يتآلف فيها الرؤساء وعلْية القوم مع العوام والعبيد والأغنياء مع الفقراء وأهل البلد مع الوافدين لتشكيل مجتمع جديد تعلو رابطة الإيمان فيه على فروق المولد والتاريخ؛ حيث أوجد الولاء الديني لنفسه وحدة عضوية اجتماعية واقتصادية،

الصورة ٦-١٠ منظر داخلي لمسجد <ساثگمباد> في <بيجرهات> إقليم (خولنا) في بنگلادش ، ١٥٤٩م [بترخيص من دائرة الآثار في حكومة بنگلادش]



سياسية وعسكرية . ولم يكن الاتحاد مقصوراً على المسلمين؛ فقد أقنع محمد (ﷺ) اليهود أن ينضمّوا إليه، فأصبحوا بذلك أعضاء متكاملين في النظام الاجتماعي الجديد .وقد كان بين هؤلاء خلافاتهم كذلك، إلى جانب خلافاتهم مع العرب والمسلمين في المدينة .وكانوا يتاجرون مع القبيلتين السائدتين، الأوس والخزرج، كما كانوا متورّطين مع الخزرج في جميع خلافاتهم وحروبهم .وقد كانت زعامة محمد (ﷺ) من القوة بحيث جمعتهم تحت سقف واحد وصهرتهم معاً في أول مجتمع عالمي تعدّدي . ولكي يضفي صفة رسمية على وحدتهم ويدوّن اتفاقهم، أملى محمد (ﷺ) ميثاق المدينة، وهو أول دستور مدوّن في التاريخ البشري، وكان تشريع هذا الدستور بداية لأول دولة إسلامية، وأول نظام عالمي متعدّد الأديان (١١) .

وقد استطاع محمد (ﷺ) أن يبلغ ذلك كله بحكمته وقدرته على الإقناع . وكان يعلم جيداً أن اتحاداً لا يرغب فيه جميع الأعضاء لا يمكن أن يدوم، مثلما لا يمكن أن ينجح حاكم لا يريده شعبه .وكان المجتمع الجديد يقوم على "الشورى" (أي التشاور بين الأنداد بهدف الوصول إلى إجماع في الرأي، كما يصفه القرآن الكريم في (٤٢-سورة الشورى : ٣٨) كما يقوم على عدد من المبادئ التي بقيت معايير للعمل السياسي على امتداد التاريخ الإسلامي .ومن تلك المبادئ أن النظام الاجتماعي ضرورة حتمية" .لا يحلّ لثلاثة نفرٍ يكونون بأرض فلاةٍ إلاّ أمّروا عليهم أحدهم، ولا يحلّ لثلاثة نفرٍ يكونون بأرض فلاةٍ يتناجى اثنان دون صاحبهما" .(١٢)وهذا هو المبدأ القديم في بلاد ما بين النهرين الذي يرى النظام الاجتماعي شرطاً لا بد منه في الحياة؛ فالجماعة من دون زعيم مثل قطيع من

دون راعٍ .(١٣) فالأمّة شعب ذو قضية، هي رسالة يجب تبليغها في المكان والزمان، لذلك يجب أن تكون منظمة. قال رسول الله (ﷺ) : "إمام جائر خير من فوضى "حيث يكون بوسع كل امرئ أن يحكم بما يشاء . ومن الطبيعي أن ليس في الحالين من خير يرتجى . لكن الحاكم غير العادل، على الرغم من ذلك، إذا كان حريصاً على النظام فإنه يحقق للمجتمع خيراً لا غنى عنه . والأفضل من ذلك جميعاً حكومة تطبّق النظام والعدل . ففي مثل هذه الدولة تكون إطاعة الحاكم واجباً دينياً ودنيوياً إذا كان ما يأمر به لا يخالف شريعة الله . وحيث تخالف الدولة شريعة الله تكون الطاعة غير واجبة. وقد حذّر الرسول (ﷺ) من هذا الأمر لاحتمال إساءة استعمال هذا الشرط. فقال (ﷺ) يجب ألاّ نجادل في شرعية إجراءات الحاكم إلا ما كان "كفراً بَواحاً فيه برهان"(١٤) . وفي هذه الحدود يكون كل مسلم أو مواطن راعياً مسؤولاً عن رعّيته والحاكم مسؤولاً عن دولته والوالد مسؤولاً عن بيته والوالدة مسؤولة عن أولادها وأمور بيتها والموظّف مسؤولاً عن مصالح من وظّفه (١٥) . وإلى جانب تسيير دفّة الدولة نحو الأهداف التي حددها لها الإسلام، فإن واجب الزعامة الأول العناية بالضعفاء والفقراء وجميع من يحتاجون إلى العون لبلوغ الأهداف الشخصية والقصوى. قال الرسول (ﷺ): "ما من عبدٍ يسترعيه الله رعيّته فلم يُحِطْها بنُصحه لم يجد رائحة الجنة" . إن التاريخ لا يحترم تلك المجتمعات التي لم تُعن بالضعفاء بينها. قال (ﷺ): "إن الله يرزق ويعين وينصر على قدر ما ترعى الجماعة الضعفاء فيها.وليس منّا من لم يرحم صغيرنا ويعرف حقّ كبيرنا."وفوق كل اعتبار آخر يجب أن يصدر النظام الاجتماعي عن عدالة للجميع .والاستجابة لصراخ ضحايا الظلم – مسلمين أو غير مسلمين – هي مسألة في غاية الأهمية .يؤكد الرسول (ﷺ) ذلك بقوله : "واتّق دعوة المظلوم فإنه ليس بينه وبين الله حجاب" .

ويجب على أولي الأمر في النظام الاجتماعي .أن ينظّموا الإدارة بحيث تقدّم الحد الأعلى من الخدمات للناس بأقل كلفة .ومن أجل بلوغ هذا الهدف يجب أن تكون الكفاءة هي المعيار في التوظيف .وقد أعلن الرسول (ﷺ) "أيّما رجلٍ استعملَ رجلاً على عشرة أنفسٍ عَلِمَ أن في العشرة أفضل ممن استعمل فقد غشّ الله وغشّ رسوله وغشّ جماعة المسلمين" . وعلى الحاكم أن يحاسب كل امرئ على أعماله، ويترك الحساب على النوايا إلى الله . ولكنه إذا بدأ يشك في الناس، أو دفعهم للشك بعضهم ببعض، عمّ الفساد الدولة وأوردها التهلكة .على الحاكم أن يسعى دائماً إلى المصالحة والوحدة .وإذا نشأ خلاف بين طائفتين، فعلى الحاكم أن يسعى إلى تسوية عادلة بينهما، فإن تمرّدت إحداها على تلك التسوية، فعلى الأمّة جميعها أن تقف بوجه تلك الطائفة حتى تفيء إلى رشدها(١٦)

ولا شك أن العدل أول المُثُل الاجتماعية في الإسلام. إن الغضب الذي يحتدم في صدر المسلم جرّاء التجاوز على العدل، والحماس الذي يدفعه لإقامة العدل والدفاع عنه لا يعرفان حدوداً في القلب الملتزم بالتوحيد .لكن السعي إلى العدل، شأن جميع القيم، قد يؤدي كذلك إلى الاضطهاد. لذا توجّب على المرء أن يشفع مثل هذا السعي بالتعاطف والرحمة .إن إدراك الرسول لهذا الأمر، إلى جانب عطفه المألوف على المحتاج والجائع والضعيف والمغلوب ،دفعا به(ﷺ) إلى القول: " لما قضى الله الخلق كتب عنده فوق عرشه: إن رحمتي

الجدول ٦-٣ الخلفاء الأوّلون

أ - الخلفاء الراشدون، المدينة (١١ - ٤١ هـ / ٦٣٢ - ٦٦١م)

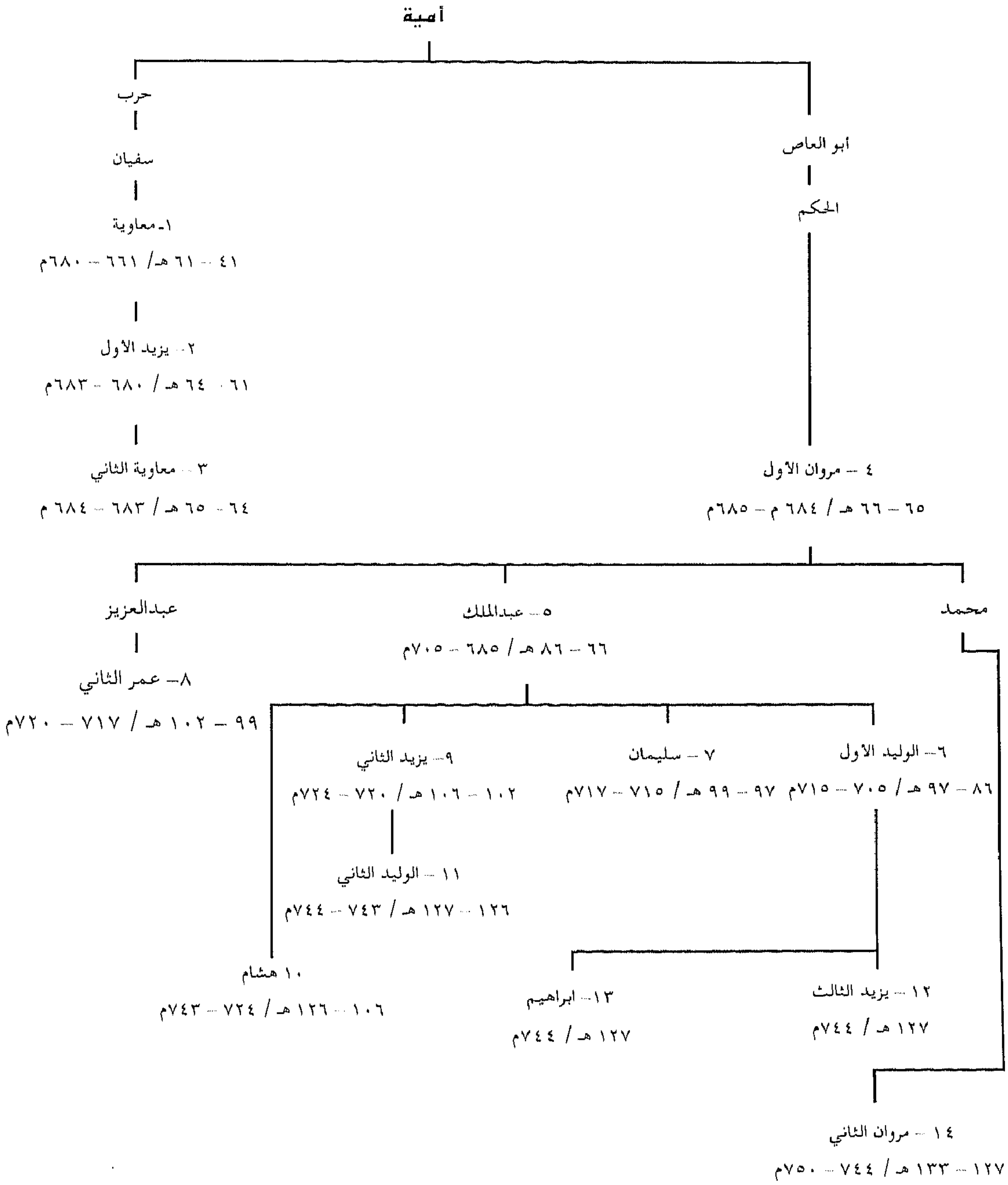
أبو بكر الصدّيق ١١-١٣هـ / ٦٣٢ - ٦٣٤م

عمر بن الخطّاب ١٣-٢٤هـ / ٦٣٤ - ٦٤٤م

عثمان بن عفّان ٢٤-٣٦هـ / ٦٤٤ - ٦٥٦م

عليّ بن أبي طالب ٣٦-٤١ هـ / ٦٥٦ - ٦٦١م

ب - السلالة الأموية - دمشق (٤١-١٣٣هـ - ٦٦١-٧٥٠م)



ج - السلالة الأموية في قرطبة (١٣٩ - ٤٢٣ هـ / ٧٥٦ - ١٠٣١م)

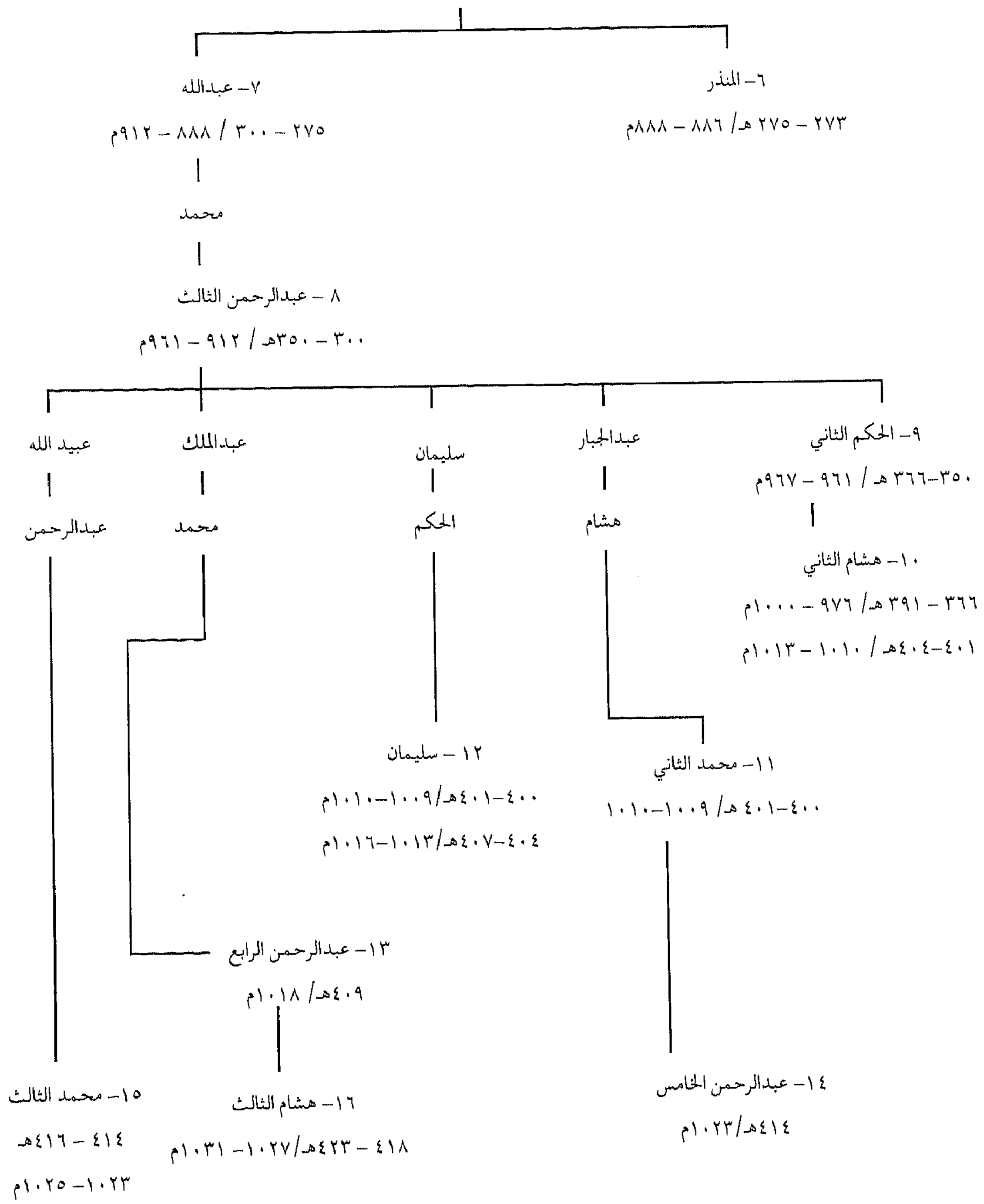
١- عبد الرحمن الأول (١٣٩ - ١٧٢ هـ / ٧٥٦ - ٧٨٨م)

٢- هشام الأول (١٧٢ - ١٨٠هـ / ٧٨٨ - ٧٩٦م)

٣- الحكم الأول (١٨٠ - ٢٠٧ هـ / ٧٩٦ - ٨٢٢م)

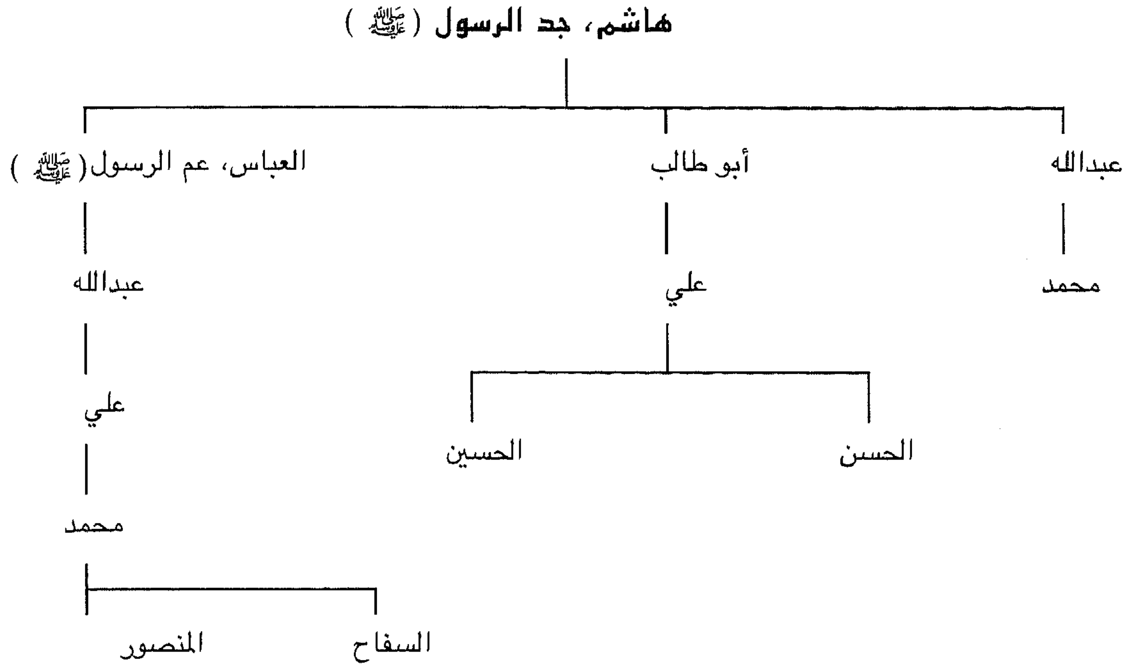
٤- عبد الرحمن الثاني (٢٠٧ - ٢٣٨ هـ / ٨٢٢ - ٨٥٢ م)

٥- محمد الأول (٢٣٨ - ٢٧٣ هـ / ٨٥٢ - ٨٨٦م)



د - السلالة العباسية، الكوفة (١٣٣ - ١٤٩ هـ / ٧٥٠ - ٧٦٦م)
بغداد (١٤٩ - ٦٥٧ هـ / ٧٦٦ - ١٢٥٨م)

أ - النسب المكي

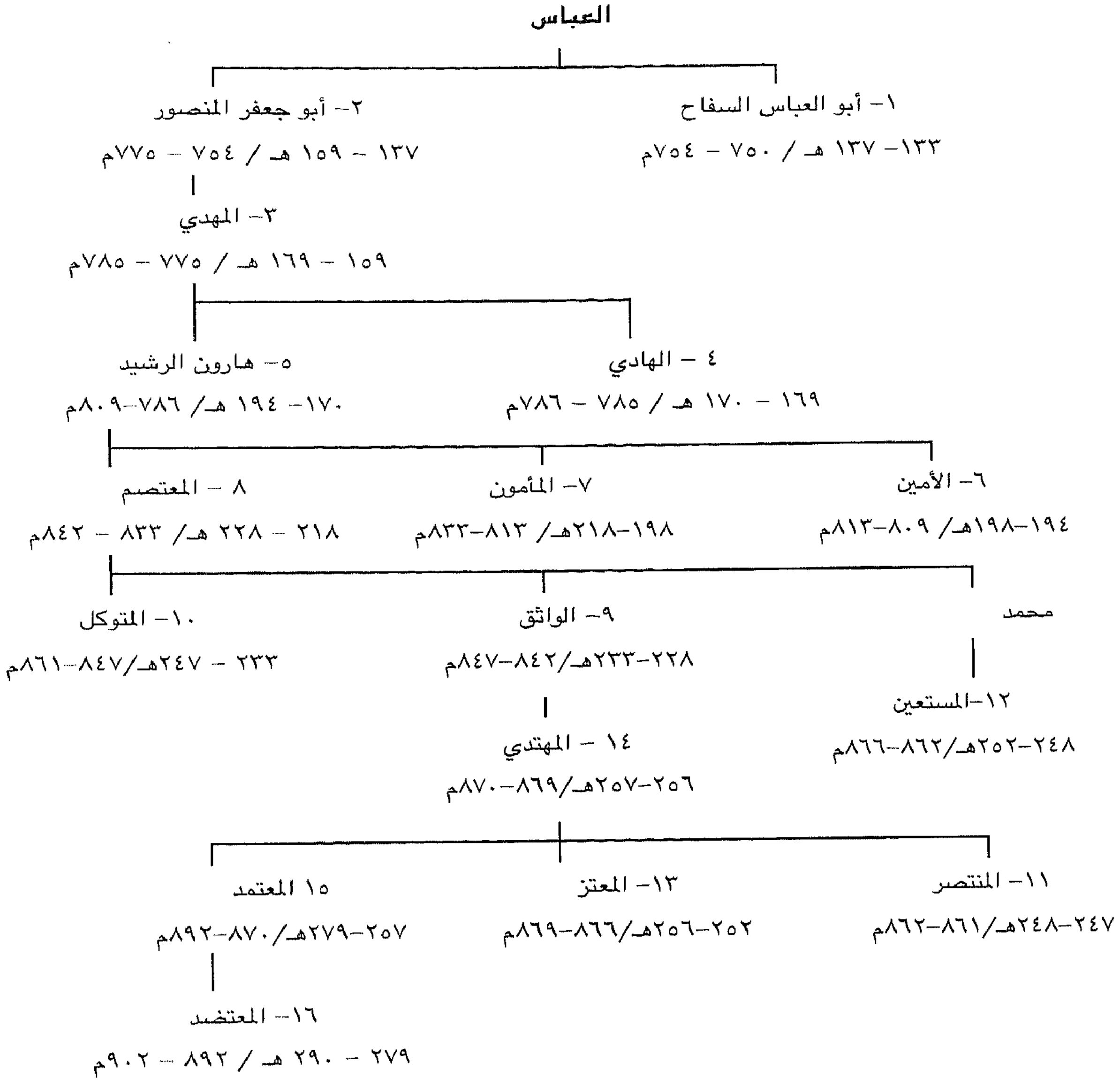


سبقت غضبي "وقال محمد (ﷺ) عن نفسه "إني لم أبعث لعّاناً ولا طعّاناً وإنّما بُعِثتُ رحمةً وهداية لخير البشر".

إن جميع ما ذكرنا من حقائق السنّة تُبَلْور القيم المتصلة بفلسفة الأخلاق الإسلامية على المستوى الشخصي والداخلي .وكان هذا من إنجاز الفترة المكّية .لكن فلسفة الإسلام الاجتماعية الخارجية لم تظهر إلاّ بعد الهجرة إلى المدينة وتكوين الأمّة دولةً ذات سيادة . وقبل ذلك الحدث كانت الأمّة موجودة "بشكل كامن" . لذا كان الالتفات إلى العالم الخارجي أول ما اهتم به الرسول (ﷺ) بعد الهجرة، بعد أن تمت إقامة النظام الداخلي وتحدّد لكل امرئ موقعه . ومن الواضح أن أولى المشكلات الخارجية الملحّة كانت عداوة مكّة المستحكمة إذ كان زعماؤها قد قرّروا اغتيال محمد (ﷺ) عشيّة الهجرة. وفي تلك الليلة علم الرسول (ﷺ) بخطة أهل مكّة، فقرّر أن يضللهم بجعل ابن عمه عليّ ينام في فراشه (ﷺ) تلك الليلة ويتدثّر بدثاره الأخضر .وفي عتمة الليل انسل محمد (ﷺ) ومعه أبو بكر وخرجا من مكّة. ثم جاء أهل مكّة واقتحموا الباب ورفعوا الدثار بسيوفهم ليجدوا عليّاً مكان الرجل الذي كانوا يطلبون.

وفي آناء ذلك كان أغلب المسلمين قد غادروا مكّة إلى المدينة، تاركين أهلهم وما يملكون .وراح المكّيون يضيّقون على أهل المسلمين ويصادرون ممتلكاتهم . وكان المسلمون المهاجرون من مكّة في

٣- الخلفاء



حال من الفقر شديد، فاضطروا للاعتماد على كرم مضيفيهم . وكان من الطبيعي للمسلمين أن يفكروا بطريقة للرد على أهل مكّة. وكانت قوافل المكّيين تمرّ بالمدينة تحمل البضائع شمالاً وجنوباً .فحاول المسلمون أن ينالوا منها ما يستطيعون فتحفّز المكّيون للحرب. وكان من نتيجة ذلك أن انجرّ المسلمون إلى أول مواجهة عسكرية مع أعدائهم. فخرج ثلاثمئة من المسلمين بقيادة الرسول (ﷺ) لمقابلة جيش المكيين الذي زاد عن ألف رجل، وذلك في موقعة بدر. وكان كلا الطرفين يرى أن تلك المواجهة ستكون حاسمة إلى الأبد. وإذ كان المكّيون يُعدّون صفوة رجالهم للمعركة راح الرسول (ﷺ) يرفع معنويات أصحابه إلى أعلى درجة ممكنة. ثم رفع يديه بالدعاء إلى الله قائلاً "اللهم هذه قريش قد

١٧- المكتفي
٢٩٠-٢٩٦هـ/ ٩٠٢-٩٠٨م

١٨- المقتدر
٢٩٦-٣٢٠هـ/٩٠٨ - ٩٣٢م

١٩- القاهر
٣٢٠-٣٢٢هـ/ ٩٣٢-٩٣٤م

٢٠-الراضي
٣٢٢-٣٢٩هـ/٩٣٤-٩٤٠م

٢١- المتقي
٣٢٩-٣٣٣هـ/ ٩٤٠-٩٤٤م

٢٢ - المستكفي
٣٣٣-٣٣٥هـ/٩٤٤-٩٤٦م

٢٣- المطيع
٣٣٥-٣٦٤هـ/ ٩٤٦-٩٧٤م

٢٤- الطائع
٣٦٤-٣٨١هـ/ ٩٧٤-٩٩١م

٢٥- القدير
٣٨١-٤٢٢هـ/ ٩٩١-١٠٣١م

٢٦ - القائم
٤٢٢-٤٦٨هـ/١٠٣١-١٠٧٥م

محمد

٢٧-المقتدي
٤٦٨-٤٨٧هـ/١٠٧٥-١٠٩٤م

٢٨- المستظهر
٤٨٧-٥١٢هـ / ١٠٩٤- ١١١٨م

٢٩- المسترشد
٥١٢-٥٣٠هـ/ ١١١٨-١١٣٥م

٣٠- الراشد
٥٣٠-٥٣١هـ/١١٣٥-١١٣٦م

٣١-المقتفي
٥٣١-٥٥٥هـ/١١٣٦-١١٦٠م

٣٢- المستنجد
٥٥٥-٥٦٦هـ/١١٦٠-١١٧٠م

٣٣- المستضيء
٥٦٦-٥٧٦هـ/ ١١٧٠-١١٨٠م

٣٤- الناصر
٥٧٦-٦٢٢هـ/١١٨٠-١٢٢٥م

٣٥- الظاهر
٦٢٢-٦٢٣هـ/ ١٢٢٥-١٢٢٦م

٣٦- المستنصر
٦٢٣-٦٤٠هـ/ ١٢٢٦-١٢٤٢م

٣٧- المستعصم
٦٤٠-٦٥٦هـ/ ١٢٤٢-١٢٥٨م

أقبلت بخُيلائها وفخرها تُحادّك وتكذّب رسولك . اللهم فنصركَ الذي وعَدْتني. اللهم أحِنْهُمُ الغداة . اللهم إن تَهْلَك هذه العصابة فلن تُعبد بعد اليوم" . ثم التفت إلى المسلمين قائلاً إن الله سيستجيب لدعائه ويكتب لهم النصر؛ وأن من يسقط في المعركة القادمة فإنه سيدخل الجنة ويكتب له الخلود(١٧) .

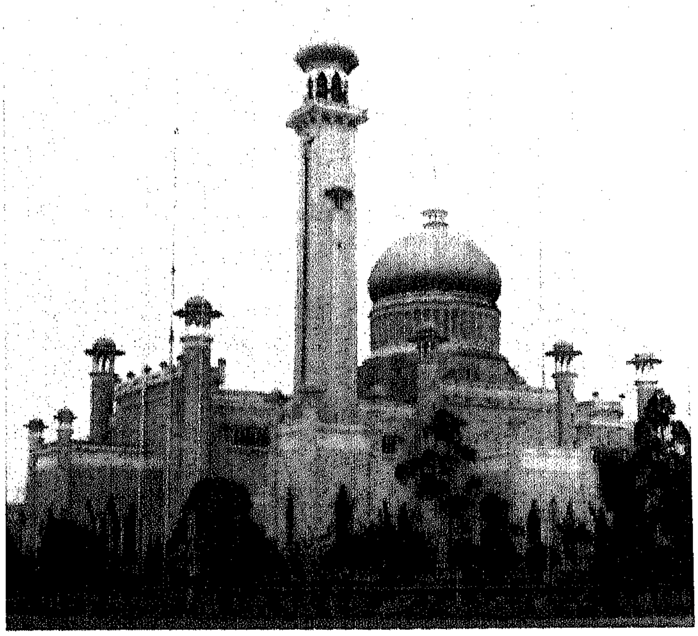
وكانت خطة الرسول الحربية موضع جدل بين أصحابه (ﷺ) بعدما قال لهم إنّ القضية إلهية بيد أنّ الخطة بشرية . وتشاور المسلمون فيما بينهم وقرروا نشر قواتهم بطريقة مختلفة .واستعرت الحرب عصراً وكانت الخسائر جسيمة في كلا الجانبين، وبرز المسلمون منتصرين .والواقع أن ما أبداه المسلمون من طاقة خارقة عجيبة هو الذي جعلهم يقاتلون ببسالة وينتصرون على أعدائهم على الرغم من هول أعدادهم وعُدَدِهم . لكن المسلمين شعروا بالإرهاق ولم يستطيعوا متابعة نصرهم بملاحقة المكّيين. فعادوا إلى المدينة راضين بانتصارهم في معركة إن لم يكن في حرب . وبعد سنة، عاد المكّيون لمواجهة أخرى، جرت خارج المدينة عند سفح جبل أُحُد . وهناك خسر المسلمون المعركة ولكنهم أوقعوا خسائر كبيرة بين المكّيين، الذين لم يستطيعوا متابعة انتصارهم واحتلال المدينة .لقد أصاب المكّيين اليأس ولكنهم تعلّموا من أخطائهم وقرّروا القيام بمحاولة أخيرة ضد محمد وحركته .فجمعوا هذه المرة جميع العرب تقريباً وتوجّهوا إلى أبواب المدينة للقضاء على الدولة الإسلامية والتخلّص من محمد (ﷺ) ومضايقاته إلى الأبد. ولم يكن في طوق المسلمين مواجهة تلك الأعداد الهائلة فاضطروا للبقاء داخل المدينة. وكان عليهم أن يسارعوا في الدفاع عن جانب ضعيف من المدينة بحفر خندق أمامه، فسميت المعركة باسم الخندق(١٨). وكان من حسن حظ المسلمين أنهم لم يضطروا للقتال . فقد هبّت عاصفة هوجاء على المنطقة، لم تؤثّر على المسلمين لأنهم كانوا داخل بيوتهم وتحصيناتهم؛ لكنها شتّتت شمل أعدائهم الذين كانوا قد نصبوا خيامهم على امتداد انحناءة إلى الجنوب من المدينة في وسط مسار العاصفة تماماً. فاقتلعت العاصفة خيامهم وفرّقت جموعهم وأهلكت أغلبهم ودمّرت تجهيزاتهم .أما الذين استطاعوا الهرب فقد نجوا بأنفسهم، وهكذا انهارت الحملة.

كان دستور الدولة الإسلامي (ميثاق المدينة) يعدّ اليهود "أمّة " قائمة بذاتها ضمن الدولة .وقد مُنِح مجلس الأحبار سلطة الفصل في جميع الأمور اليهودية وتسويتها . وكانت هذه أول مرة تعترف فيها أية دولة بشرعية الوجود الجماعي لليهود وبالقوانين التوارتية منذ هزيمتهم وتفرقهم على أيدي الرومان . ومع ذلك كان ولاء اليهود للدولة الإسلامية في تذبذب . وقد حذّرهم الرسول (ﷺ) أول الأمر، ثم نفى قسماً منهم، وبعد ذلك نفى آخرين وصادر ممتلكاتهم . وفي معركة الخندق عادوا للقيام بدور خياني؛ لكن دورهم أخفق بانهيار العدو الذي شتّتته العاصفة .وهنا اضطر الرسول (ﷺ) إلى قتل عدد منهم وطرد الباقين خارج المدينة . واستمر اليهود من منفاهم في خيبر في التآمر على الدولة الإسلامية . وبمرور الزمن دعا الأمر إلى شنّ حملة لطردهم ونفيهم خارج شبه الجزيرة العربية كلها . ولم يكن حالهم أحسن من ذلك تحت حكم بيزنطة المسيحية . ولكن بعد أن فتحت الجيوش الإسلامية أراضي الهلال الخصيب أعيد لهم ما كان ميثاق المدينة قد أعطاهم بغض النظر عن ماضي علاقاتهم مع المسلمين في شبه الجزيرة العربية.

وبعد بضعة أشهر من معركة الخندق، قرر الرسول (ﷺ) أن يؤدي فريضة الحج مع صحابته الكرام. فدعا (ﷺ) جميع القبائل العربية للانضمام إليه، تعبيراً عن احترام الكعبة وما تمثله من التراث الإبراهيمي من جهة، وتفنيداً لادّعاء أهل مكّة أن المسلمين لا يقيمون وزناً لذلك التراث. وعند بلوغ مشارف مكّة خرج المكيون بأسلحتهم للدفاع عن مدينتهم ضد ما حسبوه غزوة من المسلمين. وقد سبق للرسول (ﷺ) أن أعلن عن الهدف الديني من تلك الرحلة، لكن المكّيين كانوا في شك من ذلك. إذ كانوا يخشون أن يستولي المسلمون على المدينة إن هم دخلوها. لذلك قضوا ألاّ يدخل مدينتهم أحد من المسلمين وألاّ يكون ثمة حج. وقد دعا الأمر إلى إجراء مفاوضة بين الطرفين توصّلا بعدها إلى اتفاق عرف باسم "صلح الحديبية".

وكانت شروط المعاهدة تنطوي على شيء من

الصورة ٦- ١١ المسجد الجامع في بروناي [بترخيص من حكومة بروناي]



الإهانة للمسلمين. فأولاً مُنع المسلمون من أداء فريضة الحج تلك السنة وكان بوسعهم أن يعودوا في السنة التالية على أن يكونوا مجرّدين من أسلحتهم ولا يقيمون أكثر من ثلاثة أيام. وثانياً، إذا التحق بهم أي مكّي وجب إعادته إلى مكّة، وإذا التجأ أي مسلم إلى مكّة وجب ألاّ يُعاد إلى المدينة. وثالثاً، إذا كان العرب من خارج مكّة يريدون الانضمام إليها وجب أن يُتاح لهم ذلك، وإذا أرادوا الانضمام إلى محمد (ﷺ) كان لهم ذلك أيضاً. ورابعاً، يجب ألاّ يقوم أحد الطرفين بمهاجمة الآخر لمدة عشر سنوات لاحقة. وقد وافق الرسول (ﷺ) على تلك الشروط. فقد رأى (ﷺ) أن الإسلام مسألة قناعة شخصية وإيمان، لذا فإن المكّي الذي اعتنق الإسلام لن يرتدّ عنه لو اضطر إلى البقاء في مكّة؛ كما أن وجود المسلم المرتدّ في المدينة سيكون عديم الفائدة بل قد يجلب الأذى. وكان (ﷺ) يدرك كذلك أن القبائل كيانات قائمة بذاتها. فإن أرادت تلك القبائل الانضمام إلى مكّة فلن يمنعها أحد بالقوة؛ لكن إمكان إقناعها بالانضمام إلى صفوف الإسلام قد يكون ذا فائدة حقّة. أما مسألة السلام لعشر سنوات فقد وجد فيها الرسول (ﷺ) مكسباً هائلاً، لأن السلام هو ما كان مطلوباً بالضبط لتبليغ رسالة الإسلام إلى بلاد العرب جميعاً. وكذلك وافق (ﷺ) على تأجيل الحج سنة واحدة لغرض القيام بعدها بحجّة هادئة يجتمع فيها العرب جميعاً ويستمعون إلى رسالة الإسلام بشكل مباشر. من أجل ذلك كله وافق الرسول (ﷺ) على توقيع المعاهدة. لكن كبار الصحابة لم يرتاحوا للأمر، إذ وجدوا في المعاهدة جميعها إهانة تستوجب الردّ العنيف. ولاح خطر الانقسام والتمرّد بين صفوف المسلمين. ثم إن ما سبق معرفته من خيانة أهل مكّة

لم يترك مجالاً للثقة بهم بين المسلمين . فقد استبقى المكّيون عثمان بن عفّان مندوب المسلمين، فسَرَت الإشاعة بأنهم قد قتلوه .ماذا لو أُخذ المسلمون الآن على حين غرّة واستدرجهم المكّيون إلى معركة هي في صالحهم من حيث الزمان والمكان والظروف جميعاً؟ كيف يمكن الوثوق بالمكيّين والدخول معهم في معاهدة سلام ؟

وإذ كان المندوبون من كلا الطرفين في انتظار، جمع الرسول (ﷺ) أقرب صحابته إليه تحت شجرة وراح يقلّب معهم الأمر على وجوهه .فطلب إليهم أن يثقوا بالله وبرسوله وبالسلام .وطلب إليهم كذلك أن يستعدوا للقتال حتى آخر رجل إذا خانهم المكّيون . وأخيراً فرض محمد (ﷺ) سلطته نبيّاً وذكّرهم بعهدهم له أن يطيعوه في كل شيء، بما في ذلك بذل أرواحهم فداء. وكما كان الأمر في جميع الأزمات الأخرى، كان أبو بكر أول من يجدّد ولاءه، محذّراً عمر بن الخطاب ألاّ ينقض العهد الذي قطعه على نفسه أول مرة يوم دخل في صفوف الإسلام . وهكذا جدّد عمر عهده بالطاعة وتبعه بقية الصحابة الكرام. وبعد أن أعاد الوحدة إلى معسكره بهذا العهد الجديد الذي دُعِيَ بعدئذ باسم "بيعة الرضوان" توجّه الرسول (ﷺ) لتوقيع الاتفاق مع أهل مكة. وعاد المندوبون بسلام إلى مواقعهم وشرع المسلمون في رحلة الرجوع إلى المدينة.

وفي طريق عودتهم نزلت سورة الفتح وأولها : **﴿إنا فتحنا لك فتحاً مبيناً، ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر ويتمّ نعمته عليك ويهديك صراطاً مستقيماً﴾** (٩) . وقد بدّدت هذه الآيات ما تبقّى من شكّ في أذهان المسلمين حول قيمة صلح الحديبيّة .وقد برهنت السنوات اللاحقة أن المسلمين كانوا على صواب.

وللمرة الأولى تبدلت نظرة المكّيين إلى الإسلام ورسوله وأمّته، بوصفها دولة ذات سيادة، لا نَكِرات خارجين على قبيلة قريش، بل على أنهم أندادٌ لهم منزلة وشرعية وحقوق وكيان سياسي لا يقل أهمية عمّا لدى المكّيين. وثانياً، اعترف الاتفاق بحق المسلمين في الدخول إلى الكعبة، وبحقهم في أداء فريضة الحج والعبادة في البيت الحرام بمكّة. وثالثاً، أتاح الاتفاق لمحمد (ﷺ) أن يرسل دعاته إلى قبائل العرب دون خوف على حياتهم. وخلال سنتين من الدعوة الإسلامية في بلاد العرب، بعد صلح الحديبية، دخل في الإسلام خلق كثير. ولما دعا محمد (ﷺ) المسلمين للزحف على مكّة بعد أن خرج المكّيون على صلح الحديبية، كانت أعداد من لبّى النداء من الضخامة بحيث تم دخول مكّة دون قتال . وكان من شأن السلام الذي أحلّه صلح الحديبيّة أن أتاح لمحمد (ﷺ) من الاطمئنان ما جعله يبعث برسله إلى خارج بلاد العرب، مثل الحبشة ومصر وبيزنطة وبلاد فارس وإلى القبائل في أطراف شبه الجزيرة العربية .ولولا صلح الحديبية لما أمكن فتح مكّة بهذه السرعة، ولما حدث ذلك دون سفك دماء.

وبإحلال السلام أتاح صلح الحديبية للمسلمين أن يعرضوا الإسلام دون أن يُحسب خطراً يتهدد أحداً. وإذ استُبعدت الحرب والعداوات، تحوّل الجدل إلى مسألة فكرية أمام العقل والضمير عند كل فرد على حِدَة .هل الله هو الله أم لا ؟ إذا كان هو الخالق الأوحد، ألا يجب أن يكون هو الرب أو الحَكَم الأوحد؟ ألا يجب أن تكون العبادة والتأليه والطاعة والصلاة والإخلاص والإيمان له دون سواه ؟ وإذا كان العدل والرحمة والاعتدال من الفضائل، أفلا يجب أن تكون من أوامر الله فتُطاع في جميع الظروف ؟

وإذا كـانـت الـبـلاغـة الأدبيـة أنبـل الـقـيـم وأعـظـمـهـا، أفليس القرآن من الرفعة بحيث يجب أن يكون وحياً من الله، وكلاماً خارقاً من لدنه؟ وسرعان ما تمكن هذا المنطق الهادئ من إقناع عرب شبه الجزيرة، كما أقنع الملايين الذين عُرض عليهم بعد ذلك. وتوسّعت صفوف "الأمّة" بالمسلمين الجدد كل يوم وسرعان ما غدا الإسلام الصوت الأعلى في أغلب بلاد العرب.

كان أبو بصير رجلاً من أهل مكّة، اعتنق الإسلام وهرب إلى المدينة. وطلب أهل مكّة تسليمه إليهم حسب شروط المعاهدة. فاستدعى الرسول (ﷺ) أبا بصير وقال له "يا أبا بصير، إنّا قد أعطينا هؤلاء القوم ما قد علمتَ. ولا يصلح لنا في ديننا الغدر. وإن الله جاعل لك ولمن معك من المستضعفين فَرَجاً ومخرجاً. فانطلق إلى قومك". فاستسلم أبو بصير إلى المندوب المكّي وغادر المدينة. وفي الطريق إلى مكّة تصارع أبو بصير مع آسره وانتزع سيفه وقتله وهرب. ثم تزايد عدد المكّيين الذين اعتنقوا الإسلام. وبما أن بقاءهم في مكّة كان يعرّض حياتهم إلى الخطر، فقد كانوا يهربون إلى الصحراء ويتربّصون بقوافل التجارة المكّية. وبذلك ألحقوا بتلك التجارة من الضرر ما لم يستطع المكّيون صدّه، فاضطروا للتوسّل إلى الرسول (ﷺ) ليغيّر من شروط المعاهدة بحيث يصبح من اعتنق الإسلام من المكيين تحت مسؤولية محمد (ﷺ) فيحتويهم حسب شروط المعاهدة. ومن المفارقة أن نجد ذلك الشرط في المعاهدة الذي حسبه المسلمون مهيناً ومرفوضاً ينقلب إلى صالح المسلمين ووبالاً على المكّيين. وقد أرسل المكّيون سهيل بن عمرو، المندوب الذي أملى ذلك الشرط، ليتوسط في إبطاله.

وبحلول موسم الحج التالي، دعا محمد (ﷺ) جميع المسلمين لأداء فريضة الحج معه. واستجاب الألوف للنداء وجهّزوا أنفسهم للمسير وراح محمد (ﷺ) يعلّمهم ماذا يرتدون للحج وكيف يؤدّون الشعائر وماذا يقولون ويفعلون. وكان مسيرهم ودخولهم إلى مكة بكسوة الإحرام، المكوّنة من قطعتين من القماش الأبيض غير مخيطتين، وهم يردّدون "لبّيك اللهم لبّيك "منظراً لا بد أنه قد أثار الرهبة في نفوس جميع من رآهم من العرب. فقد ولّد ذلك احتراماً عميقاً لهم وإجلالاً للإسلام، دينهم الجديد. وقد أخلى المكّيون مدينتهم واتخذوا مواقع لهم على الجبل المطلّ على المكان المقدس. وإذ كان المسلمون يطوفون بالكعبة، كان محمد (ﷺ) يعلّمهم أن يردّدوا: "الله أكبر، الله أكبر، الله أكبر، الله أكبر، الله أكبر ولله الحمد. الله أكبر كبيراً، والحمد لله كثيراً، وسبحان الله بكرةً وأصيلاً. لا إله إلا الله وحدَه، صدقَ وعدَه، ونصر عبده، وأعزّ جُنده، وهزم الأحزاب وحدَه. لا إله إلا الله ولا نعبد إلاّ إيّاه مخلصين له الدين ولو كرِه المشركون".

وكان هذا الاعتراف بالإيمان صريحاً قدر ما كان رهيباً وآسراً. فقد كانت نبرته المتحدّية تبعث الرعب في قلب العدو من دون التلويح بالسلاح، وكان إلى ذلك يدفع القلوب للاتفاق معه بسبب تلك الصراحة والتصميم الراسخ على عبادة الله الواحد، وبسبب توكيده وتفاؤله بأن الله سيكتب النصر الأخير للإسلام. وإلى جانب ذلك، فإن شعائر الحج نفسها كانت توكيداً لاحترام المسلمين الكبير للكعبة ومكّة وتراثها الإبراهيمي. وكان من شأن ذلك كله أن جعل الإسلام أمراً لا يُقاوم، على الأقل بالنسبة لاثنين من كبار قادة مكّة، خالد بن الوليد وعمرو بن العاص اللذين هجرا أصحابهما من أهل مكّة وأسرعا لإعلان إسلامهما أمام الجميع

فاستقبلهما الرسول (ﷺ) بحفاوة ودعاهما للانضمام إلى أداء فريضة الحج.

وبعد بضعة أشهر من هذه الحجّة، اعتدت قبيلة من أحلاف مكّة على قبيلة من أحلاف المدينة. فطلب المسلمون من المكّيين أن يقوموا بمسؤوليتهم حسب شروط معاهدة الحديبية، لكن المكّيين رفضوا ذلك. فعقد المسلمون أمرهم واستعدوا للقتال. وفي غضون أيام تجمّع عند أبوب مكّة أكثر من عشرة آلاف فارس وخلفهم ألوف كثيرة على ظهور الإبل أو من المشاة، مستعدين لبذل أرواحهم تلبية لأوامر الرسول(ﷺ) ، فاستسلم المكّيون لدى رؤية تلك الجموع، ودخل الرسول (ﷺ) إلى مكّة وتوجّه إلى الكعبة فوراً، وهدم الأصنام بيديه الكريمتين وأزال الأنقاض من المكان المقدّس وطهّر الكعبة وأعاد تخصيصها لله الأوحد، ربّ العالمين وخالق كل شيء. وكان في أثناء سعيه هذا يتلو ﴿**وقل جاء الحق وزهق الباطل، إن الباطل كان زهوقاً**﴾(١٩) . وكان زعماء مكّة واقفين يراقبون ويرتعدون فَرَقاً على حياتهم .ثم دعاهم الرسول (ﷺ) إليه ليستمعوا إلى حكمه .فتقدموا إليه وركعوا أمامه. فقال لهم الرسول (ﷺ) : "اذهبوا فأنتم الطُلقاء"، مشيراً إلى عفو عام عنهم وعن أهل مكّة جميعاً .وقد كان من شأن هذه الشهامة من جانب محمد (ﷺ) في ساعة انتصاره الأعظم أن بدّدت آخر ما تبقّى من مقاومة في قلوب المكّيين. فأقبل زعماؤهم أولاً، ثم تبعهم الآخرون وأعلنوا دخولهم في الإسلام. وأصبحت مكة مدينة إسلامية؛ وأصبح بيتها الحرام أقدس محجّة للإسلام، وصار أهلها أول المدافعين عن الدين.

وأخيراً فإن السنّة هي بَلْوَرَة مغزى الإسلام للنظام والعلاقات الدولية. لقد اعترف ميثاق المدينة باليهود "أمّة "وأعطاهم ذاتية دستورية لتنظيم أمور حياتهم حسب تعليمات التوراة، وحسبما فسّرتها مجالسهم القضائية ومؤسساتهم. ولم يتغيّر ذلك الامتياز الدستوري عندما قام بعض اليهود بأعمال خيانية ضد الدولة الإسلامية، لأن الإسلام لا يؤمن بنظرية الخطيئة نيابة عن الغير. فأعمال الخيانة هي أعمال من ارتكبوها ولا تؤخذ ذرّيتهم بجريرتها. وقد استنبط الرسول (ﷺ) الامتياز الدستوري نفسه ليطبّق على المسيحيين في نجران . فقد أرسل هؤلاء وفداً إلى المدينة يطلبون تطمينات حول وضعهم الخاص ويستفسرون عن الإسلام، فاستقبل الرسول (ﷺ) وفد المسيحيين وعرض عليهم الإسلام . وقد دخل بعضهم في الإسلام وانضم إلى صفوف "أمّة "الإسلام. أما الذين لم يعتنقوا الإسلام فقد أقامهم الرسول(ﷺ) " أمّة "أخرى داخل الدولة الإسلامية، وحسب دستورها. ثم أعاد الرسول(ﷺ) ذلك الوفد إلى أهليهم، يحرسهم من مخاطر الطريق مسلمون بصحبة أبي عبيدة الذي عيّنه الرسول (ﷺ) ممثلاً للدولة بين تلك الوفود.

لقد كانت الدولة الإسلامية، إذن، بتخطيط وتنفيذ من الرسول نفسه (ﷺ) نظاماً متعدّد الأديان، جمع المسلمين واليهود والمسيحيين تحت ظلال السلام والشرعية .ولم تكن هذه التعدّدية مسألة مجاملة بل كانت مسألة دستورية؛ كما لم تكن مسألة تسامح بشأن عادات الآخرين وطعامهم ولباسهم وموسيقاهم، بل مجموعة كاملة من القوانين التي تحكم حياة جماعة دينية غير مسلمة. وتعدّدية الدولة الإسلامية هي تعدديّة القوانين، وهو تجديد لم يُسمع به من قبل في تاريخ الجنس البشري .وكانت الدولة الإسلامية في المدينة هي العالم الأصغر للنظام العالمي المرتقب .وقد كرّر

الصحابة الكرام عمليّة إدخال مسيحيّي نجران تحت ظلال الدستور مع الزرادشتيين الفرس، وكرّرها من جاء بعدهم مع الهندوس والبوذيين وجميع الديانات الأخرى.

وبعد إحلال السلام مع مكة، أرسل محمد (ﷺ) مبعوثين إلى الملوك حول بلاد العرب يدعوهم إلى الإسلام . فإذا لم يقبلوا التحوّل إلى الإسلام بعد سماعهم ما تعرضه الوفود، كانوا يُدعون إلى الانضمام إلى "السلام الإسلامي"، وهو نظام السلام الدولي الذي يكفل للأفكار حرية الحركة وللناس حرية الإقناع والاقتناع بالحقيقة مع الحفاظ على مؤسساتهم السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية بل العسكرية دون أن يمسّها أحد .كانت الدولة الإسلامية تبحث عن فرصة لعرض الإسلام على جميع البشر في كل مكان وتحترم قراراتهم الشخصية بالقبول أو الرفض . ولم تكن دولة الإسلام تريد إخضاع الآخرين أو استغلالهم بأي شكل من الأشكال؛ كما لم تكن الدولة تبحث عن مصالحها الخاصة بل عن مصالح الآخرين بوصفهم بشراً مثلهم، خلقهم الله كما خلقهم، ومن حقهم أن يستمعوا إلى الوحي يبلّغ إليهم . وكانت مهمة الدولة الإسلامية تقتصر على تبليغ تلك الرسالة من الله .أما قرار قبولها أو رفضها فهو يعود للإنسان بشكل مطلق تماماً كما ذكر الله (١٨ – سورة الكهف : ٢٩) ولكن ليس لأية قوة أو مؤسسة أو عُرْف أن تمنع البشر من التأمل في الدعوة الإلهية .فإن ذلك يفترض عدم قدرة البشر على الحكم بأنفسهم، وهو قول غير صحيح ومُهين، كما أنه نوع من التسلط الروحي على الآخرين.

لذلك أوصى الرسول (ﷺ) مبعوثيه أن يبلّغوا الملوك والرؤساء أن كل حاكم يجب أن يتحمل مسؤولية ما يعود بالخير على الناحية الروحية عند رعيته. وقد أجاب بكلمات طيّبة كلٌّ من إمبراطور بيزنطة وحاكم مصر ونجاشي الحبشة. لكن الإمبراطور الفارسي ورؤساء الدول التابعة في شمال بلاد العرب رفضوا الدعوة بازدراء وتحدٍّ . أما حاكم‹ذات الطلْح › وهي من توابع بيزنطة، فقد قتل جميع الصحابة الخمسة عشر الذين أرسلهم النبي (ﷺ) لعرض الإسلام على ذلك الحاكم وشعبه. وقام حاكم ‹بُصرى › وهو تابع آخر من أتباع بيزنطة، بقتل المبعوث المسلم لدى سماعه يعرض رسالته. ويروي بعض المؤرخين المسلمين أن الإمبراطور ‹هيراكليوس› نفسه قد أصدر الأوامر إلى حكّام الأقاليم ليبدأوا القتال (٢١) . وكان هذا الردّ من بيزنطة وأتباعها قد دفع بالمسلمين إلى السعي للتغلّب على ما يعيق نشر الرسالة الإلهية . وقد أدّى تحدّي هؤلاء الحكام وأتباعهم وما ارتكبوا من حماقات إلى وضعهم أمام ثلاثة خيارات عندما اجتمعت جيوش المسلمين عند أسوارهم : فإما الدخول في الإسلام؛ وإما الدخول في نظام الإسلام العالمي حيث يصبحون من مكوّنات "الأمّة"، لهم حرية ممارسة دينهم وضمانة حقوقهم الفردية والجماعية؛ وإما القتال .أما المسلمون أنفسهم، فقد مثّل روحهم المعنوية عبد الله بن أبي رواحة، من صحابة الرسول (ﷺ) وكان على رأس جيش المسلمين في ‹معان› إلى الجنوب من البحر الميت. فقبل منازلة العدوّ خاطب رجاله قائلاً « يا قوم : والله إن التي تكرهون للّتي خرجتم تطلبون الشهادة. وما نقاتل الناس بعدد ولا قوة ولا كثرة . وما نقاتلهم إلاّ بهذا الدين الذي أكرمنا الله به . فانطلقوا فإنما هي إحدى الحُسنَيين : إما ظُهور وإما شهادة". وكانت مثل تلك الروح المعنوية قد حرّكت المسلمين في مواجهة الإمبراطورية الفارسية . وكان القائد الفارسي يكاد يختنق تحت ما يلفّه من أردية

مزركشة مذهّبة وهو يخاطبُ القائد المسلم، المتسربل برداء الصحراء المألوف: "ما الذي جاء بك إلى هنا لقتالنا ؟ "فأجابه القائد المسلم: "الله ابتعثنا والله جاء بنا لنُخرج من شاء من عبادة العباد إلى عبادة الله، ومن ضيق الدنيا إلى سِعتها، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام".

وفي السنة العاشرة للهجرة (٦٣٢م) سار الرسول (ﷺ) بأكثر من مئة الف مسلم من المدينة إلى مكة لأداء فريضة الحج . وقد جاءت هذه الجموع من الناس من جميع أنحاء شبه الجزيرة لمرافقة الرسول (ﷺ) في هذه الحجّة. وقد التحق بهذا الموكب ألوف آخرون على الطريق كما توجّه آخرون إلى مكّة مباشرة . وفي هذه المناسبة ألقى الرسول (ﷺ) خطبة قدّر لها أن تكون الأخيرة. وقد أوجز (ﷺ) الرسالة التي حمّلها الله له. واعتلى الرسول (ﷺ) ظهر ناقته وإلى جواره ربيع بن أمية على ظهر بعيره يردد كلماته (ﷺ) ليسمعها الجميع . قال (ﷺ): "أيها الناس، اسمعوا قولي، فإني لا أدري لعلي لا ألقاكم بعد عامي هذا بهذا الموقف أبداً؛ أيها الناس، إن دماءكم وأموالكم عليكم حرام إلى أن تلقَوا ربكم، كحرمة يومكم هذا، وكحرمة شهركم هذا، وإنكم ستَلقون ربكم، فيسألكم عن أعمالكم، وقد بلّغت، فمن كانت عنده أمانة فليؤدّها إلى من ائتمنه عليها، وإن كلّ ربا موضوع، ولكن لكم رؤوس أموالكم، لا تَظلمون ولا تُظلمون . قضى الله أنه لا ربا، وإن ربا عباس بن عبدالمطّلب موضوع كله [وكان محمد (ﷺ) وريثاً له] وأن كل دم كان في الجاهلية موضوع، ... أما بعد أيها الناس، فإن الشيطان قد يئس من أن يُعبد بأرضكم هذه أبداً، ولكنّه إن يُطَع فيما سوى ذلك فقد رضي به مما تَحقِرون من أعمالكم، فاحذروه على دينكم .... أما بعد أيها الناس، فإن لكم على نسائكم حقاً ولهن



الصورة ٦-١٢ درسة (إنجه مناره) قونية، تركيا، ١٢٦٠-١٢٦٥م [بترخيص من السفارة التركية، واشنتن، د. سي]

عليكم حقاً ...واستوصوا بالنساء خيراً، فإنهن عندكم عوان لا يملكن لأنفسهن شيئاً، وإنكم إنّما أخذتموهن بأمانة الله ...، وقد تركت فيكم ما إن اعتصمتم به فلن تضلوا أبداً، أمراً بيننا، كتاب الله وسنة نبيه .."(٢٣).

وبعد واحد وثمانين يوماً على إلقاء هذه الخطبة توفي الرسول (ﷺ) . فقد مرض عشرة أيام وكان يعاني من حمّى شديدة . وقبل دفنه (ﷺ) اجتمع الصحابة الكرام لينظروا فيما سيؤول إليه أمرهم بعد وفاة الرسول(ﷺ) . وقد كانت وفاته (ﷺ) ضربة عنيفة أفقدت بعضهم صوابه . وقد استجابوا وهم تحت وطأة الحزن إلى نداء عمر في ذلك الاجتماع أن محمداً لم يمت، وأن الله قد رفعه إلى السماء كما رفع عيسى من قبل، وأنه ما زال حيّاً . وقد وصل أبو بكر متأخراً إلى ذلك الاجتماع وسمع ما قاله عمر، فأشار إليه أن يجلس ويهدأ. لكن عمر واصل كلامه وزاد صوته علوّاً .فقام أبو بكر وخاطب المسلمين قائلاً "أيها الناس، من كان

يعبد محمداً فإن محمداً قد مات .ومن كان يعبد الله فإن الله حيّ لا يموت . فقد قال الله في كتابه العزيز : ﴿ **وما محمد إلاّ رسول قد خلت من قبله الرُّسل، أفئن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم، ومن ينقلب على عقبيه فلن يضرّ الله شيئاً، وسيجزي الله الشاكرين** ﴾ (٣– آل عمران – ١٤٤)

وكانت تلك آخر مرة سمع بها العالم الإسلامي أية محاولة لتأليه محمد أو لتُنسب إليه أية صفات تفوق الطبيعة وتخص الله وحده.

وقبل هذه المناسبة، عند وفاة إبراهيم، ابنه من مريم القبطية، حزن محمد (ﷺ) حزناً شديداً.

ولأنه لم يكن له مولود ذكر، فقد كان إبراهيم يمثل أملاً كبيراً للرسول (ﷺ) وقد عبّر عن ذلك باختيار ذلك الاسم من السلّف الصالح . وعندما توفي الطفل وهو ابن بضعة أشهر أصابت الرسول (ﷺ) كآبة شديدة . وفي تلك اللحظة قال أحد الصحابة إن الطفل لم يمت، وأن الله قد اختاره إلى جواره ليعيش معه. فنظر الرسول (ﷺ) إلى الطفل الميت وهو يحمله بين ذراعيه وقال: "يا ابراهيم إنّا لن نُغني عنكَ من الله شيئاً ...إنّا بك يا إبراهيم لمحزونون ...وإن الشمس والقمر آيتان من آيات الله عزّ وجلّ، لا تنكسفان لموت أحد ولا لحياته".

هوامش الفصل السادس

١– ٣ – آل عمران: ٣٢و ١٣٢ ؛ ٤– سورة النساء ٥٨ و ٧٩ .

٢– ٤ – سورة النساء: ٥٩ ؛ ٣٣ – سورة الأحزاب: ٣٦ ؛ ٨ – سورة الأنفال :١و ١٣.

٣– ٥ – سورة المائدة : ٤ .

٤– ٥ – سورة المائدة :٧٠ و ١٠٢ .

٥– ٤٢ – سورة الشورى: ٩٨ ؛ ١٠–سورة يونس : ٩٩ .

٦– سورة البقرة: ١٤٢ ؛ ١٠– سورة يونس: ٢٥؛ ٦–سورة الأنعام : ٨٨ ؛ ٢٢ – سورة الحج:١٦؛ ٢٤ – سورة النور : ٣٥.

٧– ٨٠ سورة عبس: ١– ١٠ .

٨– ١٦ – سورة النحل: ١٢٥ ؛ ٤١ – سورة فُصِّلت: ٣٤ .

٩– ابن اسحق : **السيرة** ج ١ ، ص٢٢٣ – ٢٢٤ .

١٠ – محمد حسين هيكل، **حياة محمد**، والترجمة الانگليزية : اسماعيل راجي الفاروقي (١٩٧٦) الفصل ٢٦ ، ص ٤٢٩ – ٤٤٢ .

١١ – ابن اسحق :**السيرة** ج ٢، ص ٣٤٨ – ٣٥٧ ، هيكل، **حياة محمد**، الترجمة الانگليزية ص ١٨٠ – ١٨٣.

١٢ – نقلاً عن عبد الله بن عمرو بن العاص برواية أحمد بن حنبل، **المسند** (القاهرة : دار المعارف، د .ت) ج ٢ ص ١٧٦ . ويرد نفس الحديث عند أبي داود : **السنّة**.

١٣ – ينظر [بالانگليزية]

- Thorkild Jacobsen,

" Mesopotamia : The Good Life".

وذلك في كتاب

H. Frankfort (ed.) *Before Philosophy* –

(Baltimore : Penguin Books , 1964) , p. 217 .

١٤ – رواه البخاري ومسلم وأحمد بن حنبل.

١٥ – رواه مسلم

١٦ – ٤٩ – سورة الحجرات: ٩ .

١٧ – ابن اسحق، **السيرة** ج ٢، ص ٤٥٧ ؛ هيكل، **حياة محمد** (بالإنگليزية) ص ٢٢٦– ٢٢٧.

١٨ – ابن اسحق، **السيرة** ج ٣، ص ٦٩٩ وما بعدها ؛ هيكل، **نفسه**، ص ٢٩٩ وما بعدها.

١٩ – سورة الفتح: 1وما بعدها.

٢٠ – سورة الإسراء : ٨١ .

٢١ – هيكل، **نفسه** ص ٣٣٨ – ٣٨٩ .

٢٢ – ينظر الفصل ١٠ أدناه.

٢٣ – ابن اسحق، **السيرة**، ج ٤ ، ص ١٠٢٢ وما بعدها؛ هيكل، **نفسه**، ص ٤٨٦ – ٤٨٨ .

الفصل السابع

الأركان والمؤسسات

لم يقتصر جوهر الإسلام على الشكل الذي ورد في كلمات القرآن الكريم – ليتناوله الفهم، بوصفه أدباً رفيعاً يستثير أعمق المشاعر، بل تبلور كذلك في أعمال الرسول (ﷺ) وأحكامه كما دوّنتها السنّة، وكما تعلّمها وعمل بها جيل بعد جيل. كما تبدّى جوهر الإسلام في الأركان والمؤسسات الاجتماعية الراسخة التي أقامها الرسول الكريم واستمر وجودها من بعده إلى الوقت الحاضر. وقد أراد الإسلام أن يُطاع ويُصان إلى الأبد بما يتناسب مع دعواه أنه آخر وحي يوحى. لذا فإن الشريعة قد شملت هذه الأركان والمؤسسات ووجّهت اهتمامها إلى حمايتها وتنظيم عملها. وتشمل أركان الإسلام ومؤسساته أغلب أنشطة الحياة – من شخصية وأسَرية وجماعية ودولية. وهي بهذا المعنى تشمل حياة المسلمين وغير المسلمين كذلك. وحيث يرتبط غير المسلمين بالجماعة أو الدولة الإسلامية، أو بهما معاً، فإن الشريعة تهتم بهم على حدّ سواء.

الشهادة

الشهادة ترديد جادّ مهيب لعبارة «لا إله إلا الله، محمد رسول الله». وقد تُنطق هذه العبارة وحدها أو قد تسبقها عبارة «أشهد أن». وهذه أول كلمات يسمعها الطفل المسلم عند ولادته، إذ ينطق بها والداه أو من يحضر الولادة؛ وهي آخر كلمات يسمعها عندما تحضره الوفاة. ويردّد المحتضر هذه العبارة بنفسه إذا استطاع، وإلا كان على من حوله أن يردّدها له. وعند الدفن، يُلقَّن الميت أن الله ربّه، وأنّه لا إله إلاّ هو، وأنّ محمداً رسول الله. وهكذا تبدأ حياة المسلم وتنتهي بالشهادة.

وبين الولادة والموت يردّد المسلم الشهادة مرّات لا تُحصى. وتكون بعض مناسبات النطق بالشهادة رسمية وعلنية. ففي المحاكم، وقبل الإدلاء بشهادة الشهود، ينطق الشخص المعنيّ بالشهادة إعلاناً عن أن الإسلام دينه. ولا يُطلب أكثر من ذلك، لأن الشريعة تعتبر الشهادة دليلاً على أن الشخص يَدين بالإسلام. وليس في الإسلام «طقوس انتماء» لأنه ليس دين أسرار مقدسة. والمطلب الوحيد هو الإقرار الجاد بالخضوع لجوهر العقيدة، الصادر عن امرئ واعٍ يدرك معنى ما يُردّد من عبارات. وثمة مناسبات أخرى للنطق بالشهادة، هي مناسبات شخصية وخاصة. وتنص شعائر الإسلام على أن تكون كلمات الشهادة أول ما ينطق به المسلم عندما يصحو من نومه صباحاً وآخر ما ينطق به قبل أن يخلد إلى النوم؛ وعند الانتهاء من الوضوء أو الغُسل؛ وفي كل ركعة عند القعود كجزء مما يُتلى في الصلاة. فالمسلم الذي يؤدي فرائض الصلاة الخمس ينطق بالشهادة أربع عشرة مرة في اليوم. وينطق المسلمون بالشهادة أيضاً خارج حدود الشعائر، كلما دعت الحاجة إلى ذلك، فقد تفتتح



الصورة ٧-١ التعليم الديني لأطفال المسلمين في تورونتو – كندا [بترخيص من عبد الله خندواني]

بها الخُطَب والرسائل والمقدمات والتمهيدات، كما قد تتخلل المحادثات وسيلةً للتوقف أو تعبيراً عن الدهشة أو العجب أو الحيرة أو للتوكيد. وفي ذهن المسلم تكون حالات الوعي الصافية جميعها مرتبطة بحضور الله ووعي المرء به، لذا تكون مصاحَبَة الشهادة لهذا الحضور أمراً مناسباً. وفي أغلب بيوت المسلمين توجد الشهادة بخط عربي جميل معلّقة في كل غرفة وأحياناً على كل جدار من جدران المنزل.

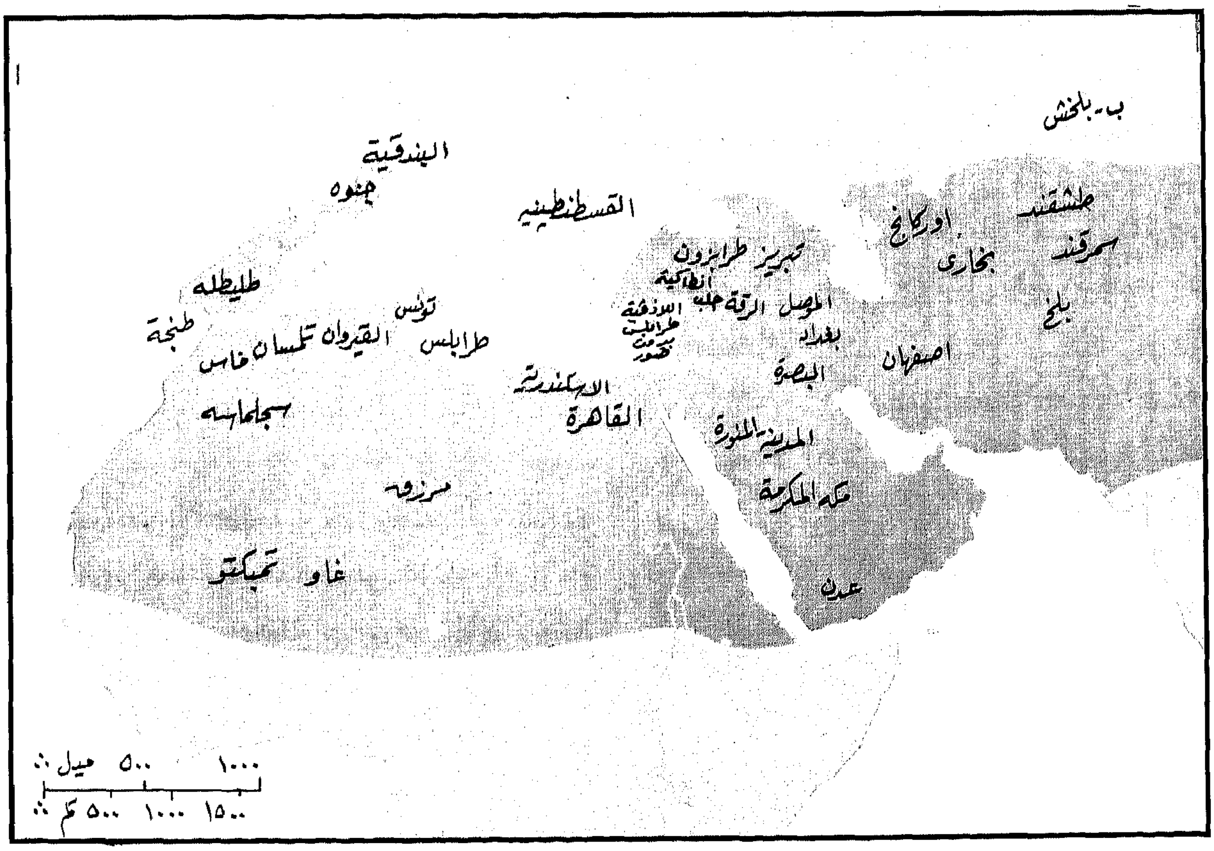
وتفيد الشهادة توكيد الوجود الإلهي ووحدانيته، وسموّه وكماله، وحضوره وقربه. وقيمة الشهادة والتوحيد سواء، إذ هي توكيد له. ويشمل معناها كذلك توكيد نبوّة محمد (ﷺ) ومن ثمّ قبول جميع ما بلّغه وحياً من الله، فالشهادة لذلك إقرار بالإيمان. وكما مرّ بنا سابقاً ليس الإقرار بالإيمان في الإسلام «فعل إيمان» بحدّ ذاته. بل هو إعلان عن «أمر واقع» عقلي – معرفي وحدسي – عاطفي، أي أنه اعتقاد بأن الله هو الله حقاً، وأن محمداً هو رسول الله حقاً. ويمكن الوصول إلى هذا الاعتقاد بطرق مختلفة – حسّية، تجريبية، عقلانية، بدهية، عاطفية أو حدسيّة، حتى يبلغ المرء حالة من الوثوق الكامل هي «اليقين»؛ وتكون الشهادة توكيداً أو إعلاناً عن بلوغ حالة «اليقين».

الصلاة

الصلاة هي أسمى أفعال العبادة في الإسلام. ويشار إليها خطأ في الانكليزية بكلمة prayer أي الرجاء. فهذه الكلمة تفيد فعل عبادة يمكن أن يجري في أي شكل أو هيئة أو لغة أو وضع. ففعل الطفل الذي يلتمس الحصول على لعبة هو «رجاء» مثل فعل التأمل عند القدّيس الناسك. أما الصلاة فعلى النقيض من ذلك، لا يمكن أداؤها إلاّ في أوقات محدّدة، وطريقة معينة، وظروف معلومة. وهي تؤدى خمس مرات في اليوم؛ في الفجر والظهر والعصر والمغرب والعشاء. وفي أوقات غير هذه تكون الصلاة فعل تعويض لا يَرقى إلى منزلة الصلاة التي تؤدى في وقتها المحدّد. وقبل الصلاة يجب أن يجري الوضوء الذي قوامه إعلان المرء عن نيّته القيام به بغسل يديه وفمه ومنخريه وأذنيه ووجهه ورأسه بماء نظيف؛ ثم غسل الذراعين إلى المرفقين والقدمين إلى الكاحلين؛ ثم النطق بالشهادة. ومن دون الوضوء لا تصحّ الصلاة أبداً. وتتلى الصلاة دائماً باللغة العربية. وإذا تُليت بأية لغة أخرى فقدت منزلتها الشعائرية وغدت رجاءً ودعاءً. وتتكون الصلاة من عدد من الركعات، هي اثنتان في صلاة الفجر، وأربع في كل من صلاة الظهر والعصر والعشاء، وثلاث في صلاة المغرب. وتتكون الركعة من الركوع والسجود يؤديهما المسلمون جميعاً بالطريقة نفسها. وثمة صلاة واحدة في الأسبوع هي صلاة الجمعة، يجب أن تؤدى جماعة. وبالنسبة لعابر السبيل أو المسافر تكون صلاة الجماعة مستحبّة لكنها غير إلزاميّة. وإذا اجتمع اثنان من المصلين أو أكثر صحّت صلاة

الجماعة. ويجب أن يكون لكل صلاة جماعة إمام تتبع الجماعة حركاته دون استثناء. ويجب أن تقف الجماعة خلف الإمام في صفوف مستقيمة، قدماً إلى قدمٍ وكتفاً إلى كتف، دون تمييز بين المصلّين. وإذا ابتدأت الصلاة وجب إكمالها بجميع أجزائها، ما لم يفقد المصلّي وعيه أو يُنقض وضوؤه. والصلاة في الإسلام لها هذا الشكل المحدّد المخصّص وحده، كما عيّنه الوحي الذي نزل على الرسول محمد (ﷺ). وكل تغيير في هذا الشكل يُبطل الصلاة.

والصلاة بهذا الشكل المحدّد في الإسلام نظام مفروض على جميع المسلمين. وأراد الإسلام بفرضه على العباد أن يدرّب المؤمنين ويبقيهم على وعي دائم بوجود الله. والصلاة تحدّد المواقيت وتعوّد المسلم على إيقاع سليم في الحياة. ومن خلال الوضوء بالماء النقي تكون الصلاة بمثابة إنعاش وتطهير؛ ومن خلال تناوب القيام والركوع والسجود والقعود تكون بمثابة تمرين للجسد. وتجلب الصلاة رضا النفس وهدوء المشاعر. فإراحة الذهن من المتاعب اليومية، وتركيزه على الله وحضوره وإرادته فيه ارتقاء بالنفس إلى المقام الكامل الشامل. وبعد القيام بهذا العمل، يعود المصلّي أكثر استعداداً من ذي قبل لمواجهة الحياة ومشكلاتها. ومحتوى الصلاة والأفكار التي تعرضها على الذهن، من خلال تأدية الشعائر، تقوّي النفس في عزمها على إرادة الخير وفعله، وتجنّب الشرّ، وملء العالم بكل ذي قيمة.



مسلمون

الخريطة ٢٤ / أ – الإسلام والمسيحية ٤٤٢ هـ/ ١٠٥٠ م

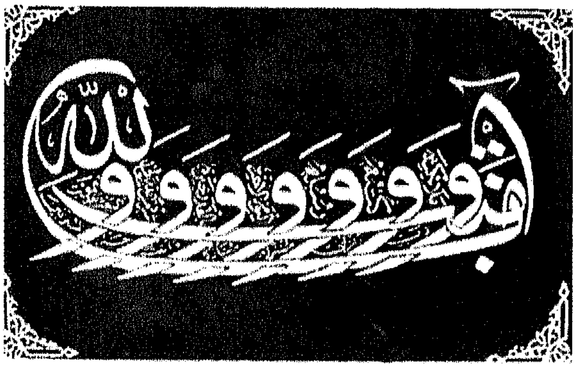
وأخيراً، فإن صلاة الجماعة، بصفوفها المستقيمة المتراصّة، توحي للمسلم بالحفاظ على المساواة والشمولية والأخوّة والاهتمام بالآخرين وتحضّه على ذلك. وقد تطلّبت الصلاة إقامة المساجد في المدن والحواضر الإسلامية. وفي كل حيّ من أحياء المدينة يوجد مسجد يؤدي فيه القاطنون في الجوار صلاة الجماعة . والمألوف أن تقام المساجد على مقربة من بعضها بحيث يسهل سماع صوت الإنسان من تلك المسافة. وذلك لأن المؤذّن هو الذي يدعو أهل الحي للاستعداد والتجمّع للصلاة خمس مرات في اليوم. ولغرض الوصول إلى مدى أبعد، يُرفع الأذان للصلاة من أعلى نقطة في المكان، مما تطلّب إضافة المئذنة إلى المسجد. وتدعى المئذنة في الانكليزية «منارة» وهو خطأ في الترجمة. وخط الأفق في أية مدينة إسلامية تزينه «المنائر» بأشكال وارتفاعات مختلفة. وفي كل مدينة مسجد جامع، يؤدي صلاة الجمعة فيه كل المسلمين الموجودين في تلك المنطقة. وقد حدّدت الصلاة شكل العمارة الإسلامية وطبيعة المدن الإسلامية أكثر من غيرها من الأركان والمؤسسات في الإسلام.

الصيــــام

يفرض الإسلام صيام شهر رمضان، وهو الشهر التاسع من السنة القمرية. وفي كل يوم من الأيام التسعة والعشرين أو الثلاثين من ذلك الشهر يمتنع المسلمون عن الطعام والشراب والتدخين والمجامعة من الفجر حتى غروب الشمس. وقبل أن يخلد المسلم إلى النوم يلتزم جاداً بالصيام في اليوم التالي وبالامتناع التام عن كل ما يغذّي الجسد أو يرضي الشهوة الجنسية. وعند غروب الشمس ينتهي الصيام ويحتفل المسلم بالانتصار على النفس طوال اليوم وذلك بجعل وجبة الطعام مناسبة احتفالية لجميع الأسرة وللجيران أحياناً. ومن الواضح أن الصيام يغيّر إيقاع الحياة اليومية، فيحفّز النشاط في الصباح والليل ويخفف منه بعد الظهر. وفي المدن الإسلامية يُعلن عن اقتراب الفجر وغروب الشمس بقرع الطبول وإنشاد التراتيل الدينية وبالأذان، وفي المدن الكبيرة والحواضر بهذه الأشياء جميعاً وبإطلاق المدفع في الميادين الرئيسة. وفي رمضان تتم تلاوة القرآن جهراً في ثلاثين جزءاً كما تؤدى صلاة التراويح بعد صلاة العشاء. وخلال إحدى الليالي في النصف الثاني من رمضان، التي يسميها القرآن «ليلة القدر» وهي الليلة التي نزل فيها أول جزء من القرآن الكريم، يتوجّه المسلمون بابتهالاتهم وصلواتهم إلى الله، وينذرون حياتهم من جديد لعبادة الله وطاعته بعزم وحماس. وفي كل يوم من أيام رمضان يحرص المسلمون على الإحسان والقيام بصالح الأعمال، وتقديم المواساة والسعي في المصالحة لجميع من حولهم، إضافة إلى إكرام المحتاج وعابر السبيل. وقبل نهاية الشهر يوزّع المسلمون على الفقراء مقداراً من الصدقة يعادل طعام يوم لإنسان بالغ، وذلك عن كل فرد من أفراد العائلة.

يصف المسلمون رمضان بالشهر المبارك، شهر

الصورة ٧-٢ تشكيل بالخط على هيئة زورق. «آمنت بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وبالقَدَر خيره وشرّه والبعث بعد الموت» [تصوير لمياء الفاروقي] .



الرحمة والتعاطف. فهو حقاً شهر تطهير النفس وتجديد الإخلاص للدين؛ وشهر التعاطف مع الفقراء والجياع، وهم غالبية الجنس البشري. وقبل كل شيء هو شهر السيطرة على النفس والانضباط، والحرمان من الغرائز الأساسية والحاجات الجسدية. وإذا أُشبعت تلك الغرائز والحاجات في آخر النهار أو في الليل أُعيد كبحها ثانية عند طلوع الفجر - وهو تكرار يلبّي بشكل مثالي متطلّبات ضبط النفس البشرية والسيطرة على غرائز المرء ورغباته إلى حدّ القرار متى وكيف تتم تلبيتها. ورمضان عند المسلمين هو شهر محاسبة النفس، وهو شهر فريد يراجع المرء فيه ما له وما عليه أخلاقياً وروحياً. وينتهي الشهر باحتفال العيد، وهو لشهر رمضان بمقام الإفطار بعد يوم الصيام. ويُحتفل بالعيد بصلاة خاصة قوامها ركعتان تشارك فيها الجماعة كلها. وعندما يكون الطقس مناسباً تقام صلاة العيد في أرض منبسطة لتضم ألوف المصلّين الذين يجتمعون، وهم بملابسهم الجديدة أو بخير ما عندهم منها، يردّدون التكبيرات.

وبعد صلاة العيد يتبادل المسلمون التهاني والأماني الطيبة، ويوزّعون الهدايا على الأطفال والفقراء ويدعو بعضهم بعضا إلى وجبة طعام فخمة. وتستحق زكاة الفطر في وقتها المناسب آخر



الصورة ٧-٣ جزء من الشهادة. تشكيل حديث للخطاط أمين بيرن، اسطمبول، تركيا [تصوير لمياء الفاروقي].



الصورة ٧-٤ صلاة العيد في تورونتو، كندا [بترخيص من عبدالله خندواني].

شهر رمضان لتساعد الفقراء بالاحتفال بالعيد وتغيّر من حرمانهم اليومي.

الزكـــاة

لا تقتصر مساعدة الفقراء عند المسلمين على مناسبتي رمضان والعيد. ففي كل صفحة من القرآن الكريم تقريباً، بل وفي كل جزء منه يُتلى في الصلوات اليومية أو خارجها، يقرأ المسلمون أوامر الله بإعطاء الصدقات للفقراء والمساكين. والصدقة لا حدود لها؛ فأي مبلغ يُعطى في أي وقت وفي أي ظرف من ظروف الفقر أو العوز هو عمل مشكور ممدوح، يزداد فضلاً كلما ازدادت دوافعه صفاء. ويبيّن الإسلام للمؤمنين أن للفقراء والمحرومين «حقّاً» في أموال الأغنياء (٧٠-المعارج، ٢٤-٢٥) ويُحضُّ الأغنياء دوماً على تلبية هذا المطلب.

وإضافة إلى الصدقة، أوجد الإسلام نظام الزكاة لتكون دعامة محدّدة دائمة توفر العون والعناية للفقراء. وإذ تكون الصدقة غير محدّدة، وتعتمد على حُسن نيّة مُعطيها، فلا يمكن الاعتماد عليها لسدّ حاجات المجتمع تماماً، وبانتظام وعلى الدوام.

والحاجة دائمة ولا شك، فما دام البشر بشراً، لديهم طاقات ودوافع مختلفة للنشاط الاقتصادي، فسيبقى بعضهم فقيراً، استحقوا ذلك أو لم يستحقوا. وإضافة إلى ما يسبّبه الفقر من مذلّة ، (وفي القرآن الكريم ﴿ **الشيطان يَعِدكُم الفقر** ﴾ . ٢-سورة البقرة : ٢٦٨) فإن هذه المحنة البشرية شاملة، وأغلب الظن أنها ستبقى كذلك. إن تحويل عناصر الطبيعة إلى مصادر للغذاء والراحة والحكمة والجمال والكفاءة والمتعة هو محتوى « الأمانة » الإلهية التي يجب على كل إنسان حملها. والبشر الذين يخفقون في بلوغ مستوى مقبول من « الأمانة » فيعانون الفاقة في حياتهم هم من الكثرة بحيث يغدو تخليصهم من الحرمان والبؤس مسألة تدخل في صلب « الأمانة »

الصورة ٧-٥ حاج في المملكة العربية السعودية [بترخيص من وزارة الإعلام السعودية]



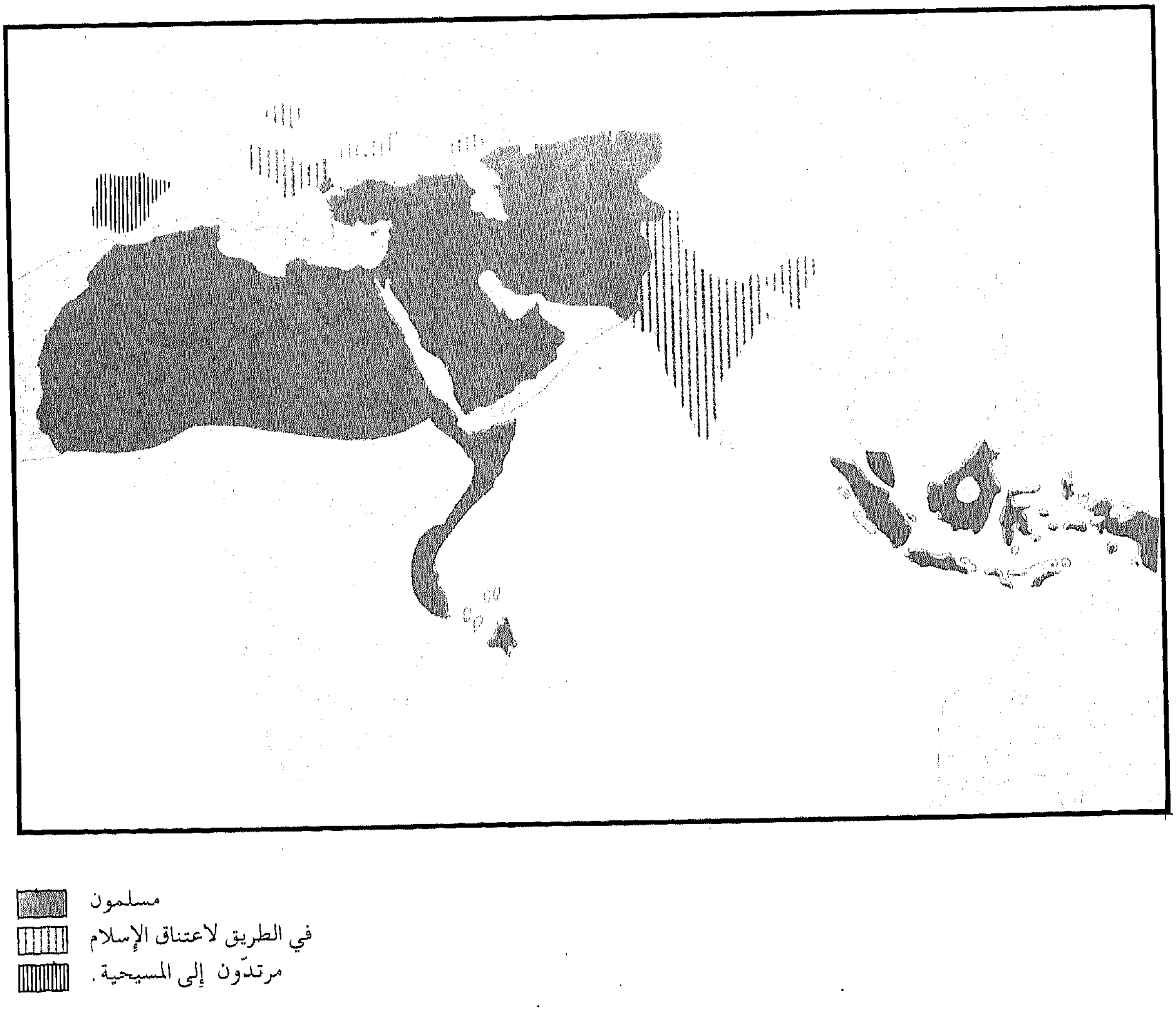
نفسها وتكون جزءاً مهماًمن المسعى الخلقي. ولا شيء يجلب السعادة إلى المتلقّي أو يدفع إلى ضبط النفس والسمو عند المتصدِّق مثل فعل الإحسان. لذلك لا يمكن لأي مبدأ أخلاقي أن يستغني عن ذلك الفعل. وقد يدعم الدين المبدأ الأخلاقي في هذا الخصوص، وهذا ما فعلته جميع الديانات. لكنّ الإسلام ذهب أبعد من الديانات الأخرى إذ أقام للإحسان مؤسسة ذات حدود معلومة، كما رفع منزلة الصدقة إلى أعلى المستويات.

وتتكون الزكاة من مساهمة سنوية بنسبة ٢,٥ بالمئة من ثروة الشخص المكتسبة، تنفق في أوجه الصالح العام. وهي مفروضة على القاصرين والبالغين والذكور والإناث والأحياء والموتى. وبعد دفع الديون، تستقطع الزكاة من تركة المسلم المتوفّى. وقد تزيد النسبة عن ٢,٥ بالمئة إذا رغب المرء في ذلك، لكنها لا يمكن أن تقل عن هذا المقدار. والغش في حساب النسبة جريمة تعاقب عليها الشريعة الإسلامية. ويستثنى من « الثروة المكتسبة » الديون والمطالبات والمسكن والمتاع الضروري للعيش (ما عدا المجوهرات) والأرض والأبنية والمواد الأساسية المستعملة في الإنتاج. وتستحق الزكاة على دخل السنة الجارية وعلى الدخول المتجمعة سابقاً إذا كانت ما تزال في حوزة الشخص نفسه وعلى جميع البضاعة الخاضعة للتجارة بما في ذلك الأراضي والمباني والسلع الأساسية إذا كانت مملوكة (لا موضوعة ضمانَ دَين) ومخزونة للمتاجرة لا للإنتاج. والزكاة فريضة على المسلم سواء كان مقيماً دائماً أو عابراً في الدولة الإسلامية. وتخوّل الشريعةُ الدولةَ الإسلامية أن تجمع الزكاة وتقيم لها حساباً مستقلاً عن المواد العامة لخزينة الدولة. ويجب إنفاق أموال الزكاة في الوجوه التي حدّدها القرآن الكريم. وهي ﴿ **للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة**

قلوبهم وفي الرِّقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل﴾ (٩-التوبة - ٦٠) وجميع هذه الوجوه واضحة معلومة باستثناء «في سبيل الله»، وهي عبارة غامضة عن قصد ليتسنّى إنفاق أموال الزكاة في سبيل الصالح العام في المجتمع. وقد أجازت السنّة إنفاق أموال الزكاة في تعليم الناس وفي الأشغال العامة والدفاع عن الإسلام والأمة.

إن فرض الزكاة قد منح المسلمين فوائد جمّة. فهي بوصفها من الفرائض الدينية تهبُ مؤتيها شعوراً برضا داخلي نتيجة القيام بها. كما تبعث إحساساً بالمسرّة بالتنازل عن المال، لأنها تفيد أن ما دُفِع عنه الزكاة هو وحده المال الحلال الذي يمكن تملّكه واستهلاكه. فكلمة «الزكاة» نفسها تفيد التزكية، أي «التحلية» وتشير إلى أن تلك الأموال التي لم تدفع عنها الزكاة هي «مُرّة». فالأموال التي دفعت عنها الزكاة تكون مبعث رضا ومثوبة في الدنيا والآخرة؛ وتلك التي لم تدفع عنها الزكاة تبقى مجلبة للعناء والعقاب في هذه الدنيا وعذاب جهنم في الآخرة. ومن الناحية الاقتصادية برهنت الزكاة على

الخريطة ٢٤/ ب - الإسلام والمسيحية ١٠٠٩ هـ/ ١٦٠٠م.



أنها دافع كبير لاستثمار الأموال في مشروعات منتجة، لأن المال غير المستثمر يؤول إلى الزوال بعد ثلاثين سنة بدفع زكاته بنسبة ٢,٥ بالمئة سنوياً. واستثمار المال في الإنتاج يزيد من ثروة المجتمع، ويوفّر فرص العمل، ويكسب لصاحب المال أكثر من ٢,٥ بالمئة مما يجب أداؤه للزكاة. ثم إن الزكاة دافع كبير لتداول الثروة، وهو من الأهداف الرئيسة لأي اقتصاد سليم.

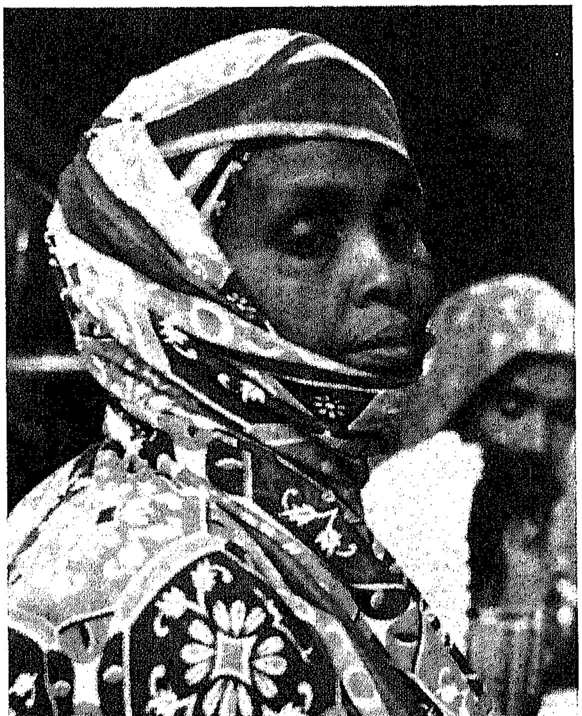
وتنص الشريعة على أن الزكاة فرض على المسلمين وحدهم. ويستثنى المواطنون من غير المسلمين من إيتاء الزكاة، غير أن عليهم دفع نوع آخر من الضريبة (هي الجزية وتلك ضريبة سنوية يدفعها الذكور البالغون الأحرار القادرون على العمل باستثناء رجال الدين). وكانت الدولة الإسلامية تجمع الزكاة في عهد الرسول (ﷺ)، وبعد وفاته امتنع بعض المسلمين عن دفع الزكاة، فاعتُبروا من المرتدّين وحاربتهم الأغلبية حتى عادوا للقبول بشرعية نظام الزكاة ودفعوا ما استحق عليهم. وقد استمر نظام الزكاة الإجباري طوال عهد الأمويين وفي أوائل الفترة العباسية ولكنه توقف بعد ذلك، إذ حلّ محلّه نظام الحكومة في جباية الضرائب المألوفة بشكل مباشر وغير مباشر. وبعد ذلك غدت الزكاة مسألة طوعية تراعيها المجتمعات الإسلامية المحلية بدافع أخلاقي محض.

الحج

يفرض الإسلام على جميع المسلمين القادرين أن يؤدّوا فريضة الحج إلى الكعبة في مكة مرة في العمر. ولم يكتف الرسول (ﷺ) بأمر صحابته الكرام أن يؤدّوا الحج بل كان يحضّهم على التهيؤ له ويبيّن لهم الطريقة المحدّدة للقيام بكل واحدة من شعائره. وقد جعل الرسول (ﷺ) من الحج مؤسسة شاملة، على المسلمين كافة أن يساهموا فيها حتى لو لم يتيسّر لهم أداء تلك الفريضة. وقد رفعت السنّة من مقام الحج دينياً وأخلاقياً حتى غدا الأمل الدنيوي الأعلى والخاتمة التي يتوّج بها المسلم حياته.

ويقصد من الحج إلى الكعبة في مكة أن يكون استجابة فعلية لنداء الله. و«التلبية» التي يردّدها الحاج طوال موسم الحج هي تعبير عن الامتثال لنداء الله. فالحج إذن كشْفٌ عن النفس أمام الله سبحانه. ويتهيأ المسلمون له كما لو كانوا سيغادرون هذا العالم إلى الأبد، فعليهم أن يسدّدوا ديونهم ويؤدّوا الزكاة عن أموالهم ويعيدوا ما أودع عندهم من أمانات ويوفّروا ما تحتاجه أُسرهم ومن يُعيلون طوال مدة غيابهم. ويجب أن يكونوا قد كسبوا من المال ما يكفي لنفقات الرحلة وما تتطلبه

الصورة ٧-٦حاجّة أفريقية في مكّة [تصوير لمياء الفاروقي]



من الأضاحي. ولا يصح الحج بمال مُستَدان. ومن معاني الحج التدرّب على الوقوف يومَ الحشر عندما يرجع البشر جميعاً إلى الله كما خلقهم، وقد زال عنهم كل ما لحقهم من فروق دنيوية. وليس أمام الله من أغنياء أو فقراء ولا ملوك أو متسوّلين ولا مهذّبين أو أجلاف. فالكل سواسية، وليس لأحدٍ سوى سجل أعماله في الدنيا، ولن ينفعه من شيء سواه.

وللتعبير عن الوعي بذلك يتخفف الحاجّ من ملابسه وزينته قبل وصوله مكة، ويلتحف بقطعتين من قماش أبيض غير مخيط، ثم يتوضأ ويصلّي ركعتين ويعلن بخشوع نيّته أداء الحج. وتفعل النساء الحاجّات مثل ذلك من دون التخفّف من ملابسهن، ولكنهن يلتَحِفْنَ بقطعة واحدة من القماش القطني الأبيض غير المَخيط تغطّي الجزء الأعلى من أجسامهن فوق ملابسهن العاديّة ثم يسير الحجّاج إلى مكة ويطوفون بالكعبة سبع مرّات ويهرولون بين الصفا والمروة سبع مرات يصلّون بعدها ركعتين. ثم يتوجّهون إلى سهل عرفات الواقع خارج مكة في اليوم التالي ويقضون اليوم كله بالصلاة والتعبّد. وهذا هو اللبّ من فريضة الحج الذي من دونه لا تكتمل الفريضة، خلافاً للشعائر الأخرى التي لا يؤدي تجاوزها إلى بطلان الحج. وفي عشية يوم عرفة يسير الحجاج إلى مزدلفة ومنها إلى مِنى، حيث يقدمون الأضاحي ويفرّقون اللحم على الفقراء، ثم يرمون الجمار على عمود يمثل الشيطان كناية عن عزمهم ألاّ يُصغوا بعد ذلك اليوم إلى ما يوسوس به أو يخضعوا إلى ما يزيّن لهم. وبعد ذلك يعودون إلى مكة ويكرّرون الطواف بالكعبة ثم يتحلّلون بحلق الشعر ويرتدون ملابسهم المعتادة.

وبمناسبة الحج يقوم رئيس الدولة يرافقه عدد من رؤساء الدول الأخرى وبعض كبار الشخصيات من العالم الإسلامي بالدخول إلى الكعبة بهدف غسل جدرانها وأرضيّتها وأداء صلاة قصيرة داخلها. وفي ختام الحج يجتمع هؤلاء الرؤساء والأعيان للتداول في شؤون الإسلام والعالم الإسلامي، ويفعل مثل ذلك الحجاج الآخرون. وبذلك يكون الحج أوسع وأروع مؤتمر اجتماعي وسياسي عرفه العالم. ففيه يجتمع مئات الألوف (بل الملايين في هذه الأيام) من البشر القادمين من قرى ومدن لا تحصى يمثلون أوسع تنوّع ممكن من الأعراق



الصورة ٧-٧ حجّاج يستعدون للسفر من جدّة إلى مكّة. [ابترخيص من وزارة الإعلام السعودية]

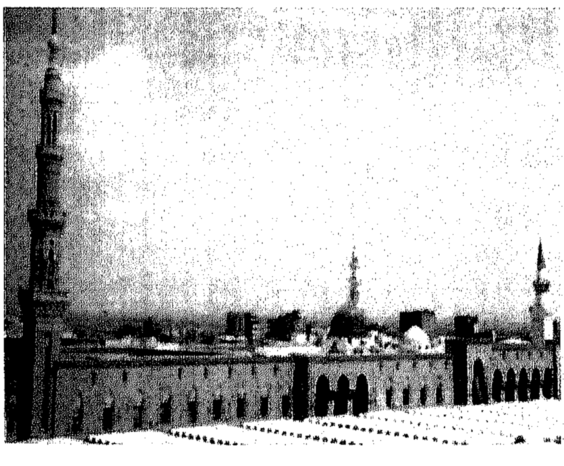
واللغات والثقافات والعادات والآراء، تتفاعل مع بعضها جميعاً. وبعد أن يتخلّصوا من الفروق التي فرضها التاريخ عليهم، يتجهون إلى تجديد التزاماتهم لخدمة الله وعبادته. ولا عجب أن الحج كان له مثل هذا الدور الكبير في تاريخ الإسلام "والأمّة". فقد كان وسيلة تربيةٍ وبَلْوَرَةٍ وإعلام وتوصيل وتوفيق بين الملايين على أوسع نطاق. وقبل الرحيل إلى مكة يقوم الأقارب وأهل البلدة بزيارة الحجاج ليتمنّوا لهم التوفيق. والمألوف أن يُودَّع الحجاج بعد احتفالات طويلة ومواكب بهيجة. وعند عودة الحجّاج من مكة تتجدّد الاحتفالات هذه المرّة لسماع أخبار الحاجّ وأخبار العالم الإسلامي كذلك. وبعد ذلك يكتسب الحاجّ منزلة جديدة وشرفاً بين أقرانه بإضافة لقب «حاجّ» أو «حجّي» للرجل و«حاجّة» للمرأة.

أما الذين لا يتسنّى لهم أداء فريضة الحج – وهم الأكثرية دائماً – فإنهم يحتفلون بالمناسبة في يوم العيد، الذي يدعى «عيد الأضحى»، ويدوم ثلاثة أيام، تبدأ بصلاة العيد التي تشبه صلاة عيد الفطر في نهاية شهر رمضان. وبعد الصلاة تُنحر الأضاحي ويوزّع أكثر اللحم على الفقراء. وتحتفل الأُسر بإقامة الولائم وتبادل الزيارات والهدايا والأماني الطيبة. وفي أذهان الناس والحجّاج تُستذكر مناسبة الأضاحي وهي ما جرى لإبراهيم، ذلك النبي العظيم والسَّلَف الصالح، الذي سار بابنه الأكبر إسماعيل وأمه هاجَر المصرية ليستقرّوا في مكّة التي كانت ما تزال أرضاً جرداء وسط الصحراء. وبعد أن أودعت هاجر الطفل في المكان انطلقت تبحث في الفلاة عن ماء، لتُهرول راجعة بعد هنيهة لدى سماعها بكاء الطفل، فتعود ثانية للبحث عن الماء. ويُعاد تمثيل ذلك المشهد بسعي الحجاج بين تلّين هما الصفا والمروة. ولدى عودة هاجر وجدت نبع زمزم يتدفق تحت قدم الطفل، ويقع زمزم الآن في حدود الحَرَم. وترد قصة قربان إبراهيم في القرآن الكريم (٣٧–الصافات: ١٠٠–١١٣). فعندما كبر اسماعيل تلقّى إبراهيم أمر ربّه أن يذبح ابنه إسماعيل قرباناً. فامتثل إبراهيم لذلك، وإذ كان يهمّ بتنفيذ الأمر أوقفه الله عنه وافتدى الابن بكبش عظيم (١). ويذكر التراث الإسلامي أن ذلك كله قد حدث في الموضع الذي تقوم فيه الكعبة الآن. وتعبيراً عن الشكر لله، قام إبراهيم الأب وإسماعيل الإبن ببناء الكعبة وتسميتها «بيت الله» ليُعبَدَ فيها الله وحدَه. ولما كبر إسماعيل تزوج امرأة من قبيلة جُرهم التي كانت تقطن في الجوار ومن صلبه تحدّر عرب المناطق الشمالية من شبه الجزيرة. وبعد حين من الزمان عاد المكّيون إلى عبادة الأصنام، لكنّ إرث تحدّرهم من إسماعيل وإبراهيم بقي تراثاً حيّاً. ويمثّل الحج في نظر المسلم توكيداً لعقيدة إبراهيم الذي يسميه القرآن أول مسلم وأفضل مثال للحنيف.

الأســـرة

أما العلاقة بين الرجل والمرأة، فقد أعلن الإسلام النَّسَق الإلهي الذي يقضي بعيشهما معاً في

الصورة ٧–٨ منظر لمسجد الرسول (ﷺ) في المدينة
[بترخيص من وزارة الإعلام السعودية]

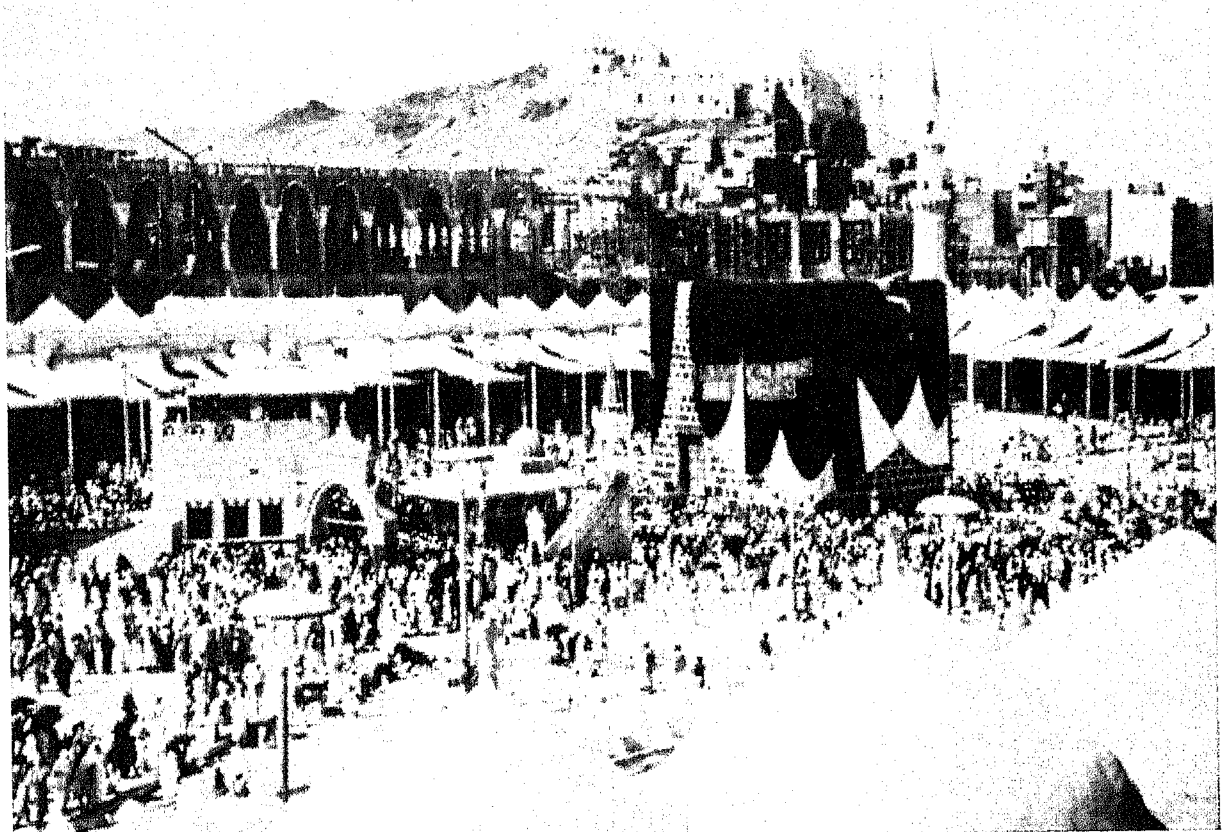


ظل الشرع. ويؤكد القرآن الكريم أن الله قد خلق الناس من ذكر وأنثى وجعل بينهم مودّة ورحمة (٣٠-الروم : ٢١) والإسلام يشجب الرهبانية ويشجّع على الزواج، ويبارك من اختاره. ويعدّ الإسلام الزواج مسألة نبيلة وضرورة شاملة لأنه يجلب المودّة والذريّة وبه تستمر الحياة بنقاء ومسؤولية. ويسهّل الزواج كذلك المساهمة البنّاءة في حياة المجتمع المشتركة ورسالته من خلال إعداد الأطفال للأنضواء في المجتمع، وهو ما تؤديه مؤسسة الأسرة. ثم إن الإسلام يخلو من ذلك الافتراض القائل إن المرأة مصدر غواية وشرّ وموت أو هي سبب سقوط البشرية. فالجنس والإنجاب لا يحملان وصمة عار، لأنهما بحد ذاتهما من المسائل الطبيعية مثل الطعام والنمو والموت، وقد جعلهما الله من العناصر المتمّمة لعملية الوجود والحياة، كما جعل منهما الوسيلة والعنصر المحدِّدين للأخلاق والدين.

وفي العالم الإسلامي كانت الزيجات المرتّبة سابقاً هي القاعدة، ولو أن الزواج القائم على التفاهم بين الطرفين كان دائماً أمراً معروفاً ومقبولاً. وفي جميع الأحوال كانت موافقة الجانبين على الزواج شرطاً سابقاً لا يستغنى عنه. والزواج الذي يقرّره الوالدان للأبناء منذ الطفولة يمكن أن يلغى عند البلوغ إذا طلب أحد الزوجين ذلك. وبموافقة أحد الزوجين يقوم الوالدان أو الوصيّان أو الأقارب بالتفاوض حول شروط عقد الزواج. ولأن الزواج في الإسلام ليس من الأسرار المقدسة، يكون العقد اتفاقاً مَدَنيّاً، وتكون شروطه أي شيء يقبل به الطرفان. ويصبح العقد بعد إبرامه وسيلة لتنظيم حياة الزوجين والعلاقات بينهما على المستوى الاقتصادي أو غيره، كما يكون المرجع عند إنهاء الزواج. ولكي يكون العقد نافذ المفعول يجب أن يحتوي، إلى جانب موافقة الزوجين الصريحة، على نص بتقديم مهرٍ معجّل وآخر مؤجّل مستحق من الرجل للمرأة.

ويكون المهر المعجّل في شكل حلي أو مبلغ نقدي يصرف على جهاز العروس أو أثاث المنزل، أو يكون من الحلي والنقد معاً. أما المهر المؤجّل فهو مبلغ نقدي أو عينيّ يدفعه الرجل للمرأة عند حدوث الطلاق. ويشكل المهر رادعاً أو وثيقة ضد قرار الزوج الكيفي لإنهاء الزواج. وبما أن تعويض المطلّقة يتقرّر قبل عقد الزواج، في وقتٍ يسود فيه الحب والاحترام المتبادل بين زوجَي المستقبل، فإنه يضمن للزوجة أفضل الشروط لإجراء تسوية في صالحها.

وحسب الشريعة الإسلامية، لا يغيّر الزواج من وضع المرأة المسلمة القانوني بوصفها شخصية كاملة، قادرة على التملّك والتصرّف بدخلها وممتلكاتها كما تشاء. كما لا يغيّر الزواج اسم المرأة. فمسكنها ومسلكها في الحياة يُقرّرهما عقد الزواج. وبوسعها إقامة دعوى الطلاق من زوجها إذا كان ثمة من سبب تحدّده الشريعة من عدم التوافق أو القسوة أو الظلم أو طول الغياب أو الزنا أو الجنون أو الأمراض المعدية أو التي لا يمكن الشفاء منها. وبوسع المرأة في الإسلام أن تنصّ على بقائها الزوجة الوحيدة بأن تضيف فقرة في عقد الزواج تُبطل زواجها لو عقد زوجها على امرأة غيرها. ويعتبر الإسلام الرجال والنساء متساوين تماماً في واجباتهم الدينية والمدنية، ولو أنه لا ينظر إلى هذه المساواة على أنها تعادلٌ في القدرات الطبيعية والمواهب، أو أنها تشابهٌ في الأدوار. لذا تكون نظرة الإسلام نظرة مساواة لا تعادل. فقد خُلِق الرجال والنساء مختلفين وقُدِّرت لهم أدوار مختلفة في خَلْقهم. ويتطلّب كلا النوعين من الأدوار أكبر قدر ممكن من الذكاء والجهد إذا أُريد لتلك الأدوار تحقيق غايات الخليقة القصوى. ومع ذلك، فإن الإسلام يفرض على الرجال أن يعاملوا



الصورة ٧-٩ الكعبة في مكة المكرّمة [بترخيص من نسيم حسين]

النساء دائماً «بالمعروف» وقد قامت المرأة بدور رئيس في إقامة المجتمع الإسلامي، بوصفها سيدة المنزل ومدبّرته، وبوصفها أمّاً تربّي الأطفال ومصدراً للسكينة والامتثال والهناء والبركة والجمال.

لا تقوم الأسرة الإسلامية على نواة تتألف من الوالدين والأولاد وحسب. بل إنها تمتد لتشمل الأجداد والأحفاد والأعمام والعمّات والأخوال والخالات وذرّيتهم جميعاً. وقد نظّم الإسلام الأسرة في شكلها المتّسع حسب قوانين الإعالة والميراث. وتنص قوانين الإعالة أن الذكور يُعيلون جميع الإناث في الأسرة المتّسعة، بغض النظر عن وضعهن المادي، وبذلك يتحرّرن من الاضطرار لكسب معيشتهن. كما تنص قوانين الميراث على اعتبار جميع أفراد الأسرة المتّسعة ورثة بدرجات مختلفة، للذكر منهم مثل حظ الأنثَيين. ولقد أكسب قانون الإرث الإسلامي المرأة ميزةً بأن أعطاها الحق بالاحتفاظ بملكها أو بيعه؛ كما ان لها الحق بنصف حصة الرجل المكلّف بإعالتها طول العمر. لقد وضعت الشريعة الإسلامية عند باب الرجل مسؤولية إعالة الأسرة ورفاهيتها، كما رفعت الأخلاق الإسلامية القيمة المتّصلة بهذه المسؤولية إلى أعلى مراتب الشرف والسعادة. وإذ يعيش أفراد الأسرة المتّسعة معاً، يعود بمقدورهم التغلّب على أية فجوة قد تحدث بين الأجيال، ويجري التثاقف والتداخل الاجتماعي مع الجيل الجديد بكفاءة ويُسْر، ويتوفّر لكل فرد في الأسرة صديق ومؤتَمَن أسرار ورفيق لعب أو زميل يعين ذلك الفرد في التغلّب على مصاعب الحياة. وبهذا انتفت الفردية والأنانية والعزلة من حياة الأسرة المسلمة. وبما أن الأسرة المتّسعة تستطيع أن تقدّم على الفور بديلاً للقيام بأكثر ما هو مطلوب من

الجدول ٧-١ كسوة الكعبة

تتكون الكسوة من ٥٤ قطعة من القماش طول الواحدة ١٤ متراً، وتغطي مساحة قدرها ٨٧٥ متراً مربّعاً. وسمك القماش ٢ ملمتر وبطانة الكسوة من الكتان الأبيض. والحزام الذي يحيط بالكسوة طوله ٦١ متراًوعرضه ٩٤ سنتمتراً.

٢٢٠ق.هـ تُبّع أبو كارب أسعد، ملك حِمير، أول من كسا الكعبة بالحرير وجعل لها باباً.

١٠هـ الرسول (ﷺ) يكسو الكعبة بالحرير اليماني؛ وبعد ذلك صار الخلفاء يغطونها بكسوة جديدة كل سنة.

١٦٠هـ الخليفة المهدي يأمر بكسوة جديدة كل سنة. المأمون يأمر بكسوة من الحرير الأبيض. وفي السنوات اللاحقة يأمر بكسوة صفراء ثم خضراء ثم سوداء.

٥٧٠هـ إسماعيل ابن الناصر يوقف ثلاث قرى في مصر لتجهيز الكسوة. ثم أضاف العثمانيون سبع قرى إلى الوقف.

١٢٢٦هـ محمد علي يحلّ الوقف وتأخذ الحكومة المسؤوليّة على عاتقها.

١٣٤١هـ خلاف بين الشريف حسين ومصر. اسطمبول تجهّز الكسوة وترسلها بحراً عن طريق <رابغ>.

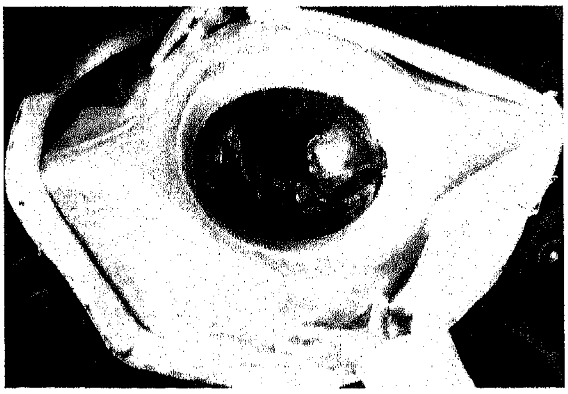
١٣٤٦هـ تأسيس <دار الكسوة> في مكة باثني عشر نَول نسيج.

١٣٤٧هـ أول كسوة تصنع في مكة.

الأعمال، فإن ذلك يمكّن أي فرد في الأسرة – بما فيهم النساء القادرات على القيام بمثل ذلك العمل – من متابعة المصالح المهنية خارج الدار من دون إلحاق ضرر بالأطفال أو بتناسق الأسرة وجمالها. وهكذا يكون نظام الأسرة في الإسلام الأكثر قدرة على مواجهة مشكلات الحداثة والتغلّب عليها.

ويحمّل الإسلام الوالدين المسؤولية الكاملة في تنشئة الأطفال. وتشمل واجباتهما، إلى جانب العناية بصحة الأطفال وتغذيتهم، تثقيفهم بالإسلام وإدخالهم في صفوف «الأمّة». وتنص الشريعة على وجوب قيام الوالدين بتعليم الأبناء الشعائر الدينية والشريعة والأخلاق الإسلامية، وإدخالهم في مجتمع «الأمّة». وإذا أخفق الوالدان أو لم يستطيعا ذلك، تقع المسؤولية على كاهل المجتمع. ويتلو الوالدان الشهادة في آذان أطفالهم عند الولادة، ويسمّونهم بالأسماء الإسلامية، ويُهيّئون لختان الذكور منهم، كما يُهيئون لتعليمهم «أركان الإسلام» وقراءة القرآن وتلاوته بالشكل الصحيح، وتحضيرهم لحياة يقدرون فيها على خدمة الأسرة المتّسعة والمجتمع، كما يصوّبون أخطاءهم ويقدمون لهم المثل الصالح في جميع الأوقات. كما تنص الشريعة أن على الأبناء كذلك أن يطيعوا ويكرّموا

الصورة ٧-١٠ الحجر الأسود الشهير محاط بإطار بالزاوية الشرقية من الكعبة. [بترخيص من وزارة الإعلام السعودية]



والديهم ومن يكبرهم سنّاً، ويكونوا عوناً لهم عندما تتقدم بهم السن.

والأسرة الإسلامية تكون مسؤولة بشكل فردي وجماعي عن «الأمّة». فمن واجب الأسرة إكثار النسل في الدولة، وتهيئة الأجيال لدعم الأنظمة الاجتماعية والثقافية والسياسية والاقتصادية «للأمّة» وللمساهمة في تحقيق الخير لجميع المواطنين وللدفاع عن الأمّة عند الحاجة.

المسجد والمدرسة والوَقْف

للمسجد في الإسلام أهمية كبرى، وقد كان له الدور نفسه في كل مكان، بغض النظر عن حجمه أو موقعه أو فخامته. ولا يعود المسجد ملكاً لإنسان بعد أن يتمّ بناؤه، فمالكه الفعلي هو الله، وتصحّ تسمية «بيت الله» لا بالمعنى المجازي وحسب، بل بالمعنى الشرعي كذلك. وليس ثمة ما يُدعى عضوية في مسجد أو انتماء له؛ فلكلّ مسلم في العالم الحق نفسه في حضور ما يجري في المسجد والإفادة مما يقدّمه. كما لا توجد مراسم «قبول» أو انتماء ولا أجور أو اشتراك ولا نسبة أو حدود أو قيود تفرض على أحد. وهذه هي النتيجة العملية لكون المسجد "وقفاً" أي وديعة أبدية وهبها امرؤ لوجه الله تعالى ثم تخلّى عن كل سلطة عليها. ويقوم على إدارة المسجد «المتولّي» الذي يعيّنه «قاضي» المنطقة. ويكون واجب المتولي تسلّم أُعطيات الناس والمحافظة على بناء المسجد وإبقاءه مفتوحاً ونظيفاً وحَسَن الإضاءة والصيانة. ولتأمين مصدر للإنفاق على المسجد ودفع مكافأة المتولّي والإمام، يقوم من تطوّع ببناء المسجد أولاً أو غيره من المساهمين بتقديم ممتلكات أخرى، بل الأفضل من ذلك أن تقام حول المسجد حوانيت يعود دخلها للإنفاق على حاجات المسجد. ويقوم المتولّي بإدارة شؤون الوقف تحت إشراف القاضي.

وفي كل مسجد «مؤذّن» و«إمام». وكلاهما من أفراد المجتمع المحلّي ممن يحسن تلاوة القرآن الكريم ويتمتع بسمعة نقيّة بين أقرانه. وهما لا يشبهان رجال الكنيسة المسيحية في شيء، ولا يتطلب اختيارهما طقوس تكريس أو أسرار مقدّسة. ويؤمّ الإمام الناس في أداء الشعائر فيتم بذلك تنسيق حركات المصلّين (في بدء الصلاة وختامها وفي الركوع والسجود) كما يتلو آيات القرآن الكريم بصوت مسموع في الصلاة، ويلقي خطبة الجمعة – وجميعها أعمال يستطيع القيام بها أي فرد من أفراد المجتمع المحلّي. وقد يؤدّي الإمام وظائف أخرى إلى جانب ذلك، كأن يكون معلّم المدرسة أو الزعيم الاجتماعي أو السياسي في المجتمع المحلّي؛ ولكن ليس من الضروري أن تصاحب هذه الأعمال وظيفته في إقامة الشعائر الدينية. وكان الوقف أول مثال على شخصية معنوية غير بشرية يعترف بها القانون. ويستطيع المتولّي، نيابة عن الوقف، أن يقيم الدعاوى أمام القضاء ويتسلّم الموارد المالية ويدير شؤونها ويعقد المقاولات للقيام بالخدمات أو الإصلاحات أو التجهيزات أو البناء. والوقف أبدي دائماً، فإذا تم تخصيصه لا يمكن استعادته أو الغاؤه. ولا يمكن بيع أملاك الوقف، بل يمكن استبدالها تحت شروط معينة. وفي أغلب الأحوال لا تكون وظيفة المتولي أو الإمام بدوام كامل. ويغلب أن تكون وظيفة فخرية دون مقابل.

وفي الأوقات التي لا يستعمل المسجد فيها للصلوات الخمس، يغلب أن يصبح مكاناً «للتعليم المستمر» للمصلين، أو مركزاً اجتماعياً تعقد فيه اجتماعات أفراد المجتمع المحلي. وكان مقرّ الرسول (ﷺ) في مسجده بالمدينة المنوّرة وقد بقي ذلك المسجد مقرّاً للخلفاء الراشدين من بعده (١٠– ٣٩ هـ/ ٦٣٢ – ٦٦٠ م). وكانت المساجد كذلك مراكز

للدعوة. فكان الناس من غير المسلمين يدخلون إلى المسجد ليتعلّموا أسس الإسلام. وكان من الطبيعي أن تتطور المساجد سريعاً إلى كليّات فيها مدرّسون وطلبة دائمون. وكان مقر الكليّات في المساجد أول الأمر، كما كانت حلقات الدرس تعقد بين الصلوات. وبعد ذلك أُقيمت الكليات في أبنية مجاورة أو ملحقة بالمساجد وكان إمام المسجد يتولى تلك المسؤولية ما لم يُعيّن أحدٌ لرئاسة الكلية. وكان الإمام والمدرسون الآخرون والطلبة جميعاً يتسلّمون جراياتهم من دخل وقف المسجد، أو من دخل وقف خاص بالمدرسة.

لقد ساهم المسجد والمدرسة إلى درجة كبيرة في نمو الأوقاف؛ كما ساهمت الأوقاف بدورها بنفس الدرجة في نمو الكليات والتعليم بين المسلمين. فهنا كان الفتيان والبالغون من المسلمين يكرّسون حياتهم لدراسة العلوم الإسلامية : القرآن والحديث والنقد والتفسير وكل فرع من فروع الشريعة والتاريخ والفلك والجغرافيا والنحو العربي والآداب. ولا شك أن المُحسِن المسلم كان يرى أن هؤلاء الشبّان يستحقون أن يوفّر عليهم جهد السعي في سبيل العيش لكي يوجّهوا جميع طاقاتهم نحو أغراضهم النبيلة. فغدا للمدرسة استقلالها الذاتي ومنحت كل كلية دستوراً خاصاً بها، بحيث يسيّرها ويحكمها نظامها الداخلي. وكانت الكلية

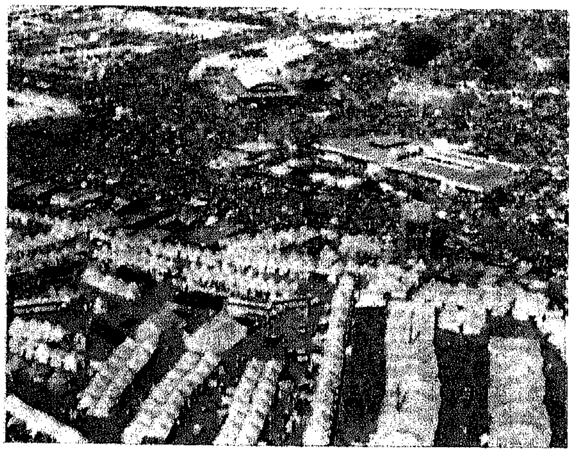
تعتمد على وقف خاص بها، ولم يكن لأحد سلطة على شؤونها الداخلية سوى شيخها الخاص أو عميدها بعد التشاور مع هيئة التدريس في الكلية. وكان المسلمون يعدّون المدرسة معهداً مصوناً يستحق منهم أقصى الاحترام وأوسع الهبات. وأصبح طلب العلم والحكمة للمرة الأولى معترفاً به من جانب المجتمع كله بوصف ذلك المسعى مؤسسةً تستحق دعمهم المادي والمعنوي من دون المساس باستقلالها الداخلي ووحدتها.

الأخـــوّة

ينادي الإسلام بأن جميع المسلمين إخوة، وأنهم بمجموعهم يكوّنون «أخوّة» واحدة مترامية (٤٩-الحجرات : ١٠). ويفصّل الإسلام في معنى الأخوّة ويترجم ذلك إلى مفاهيم للتطبيق، كانت تشكّل مادة الوعظ في الإسلام على امتداد التاريخ وتعتبر قوانين من صلب الشريعة. لكن أغلب تلك القوانين لا تجرّ عقوبات محدّدة على مخالفتها، إلاّ في حالة الضرر المادي للآخرين الذي ينجم عن إهمال المسلم في تطبيقها. وتنظر الشريعة إلى هذه الحالات على أنها من "جرائم الإهمال" وتكون عقوبتها حسب اجتهاد المحكمة وحسب درجة الخطورة الناجمة عن الضرر.

وكما هو الحال في النظام الاجتماعي في بلاد ما بين النهرين، يعتبر الدين الإسلامي الجديد كل امرئ راعياً مسؤولا عن رعيته؛ يقف في المركز من عدّة دوائر تخضع له وتعتمد لذلك على إرادته وجهده ليجلب لها السعادة ويستوي في ذلك الرجال والنساء. والإسلام يكافح الفردية والانعزالية بشكل دائم، ويوصي بالتدخل في حياة الآخرين

الصورة ٧-١١ مشهد من الجوّ لسهل عرفات، الموقع الرئيس لشعائر الحج. [بترخيص من وزارة الإعلام السعودية].

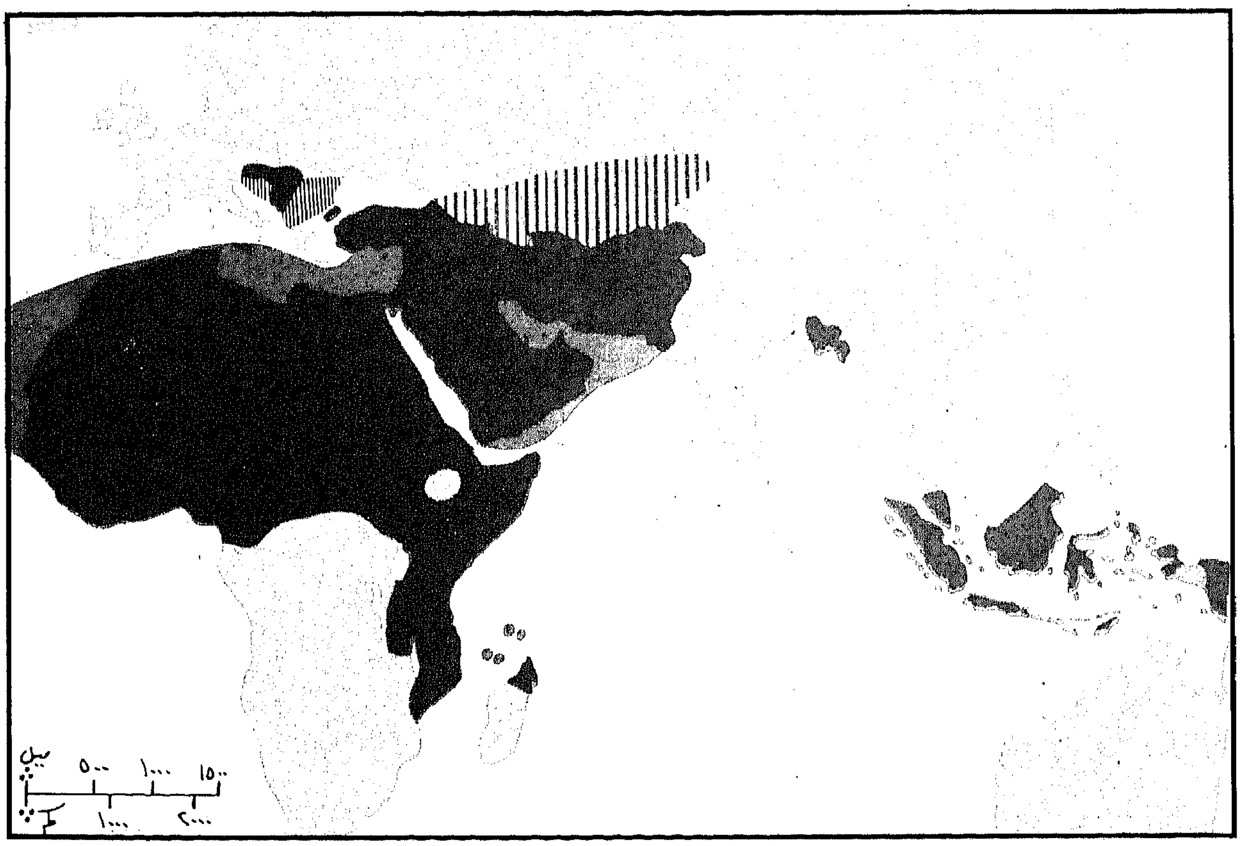


ليجلب لهم الخير. قال الرسول (ﷺ) «من رأى منكم مُنكراً فليقوّمه بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان». وأول تلك الدوائر الأسرة؛ والثانية الجيران؛ والثالثة جماعة المهنة والحرفة؛ والرابعة هي القرية والمدينة أو الحاضرة؛ وبعد ذلك يأتي الناس والأمة والجنس البشري.

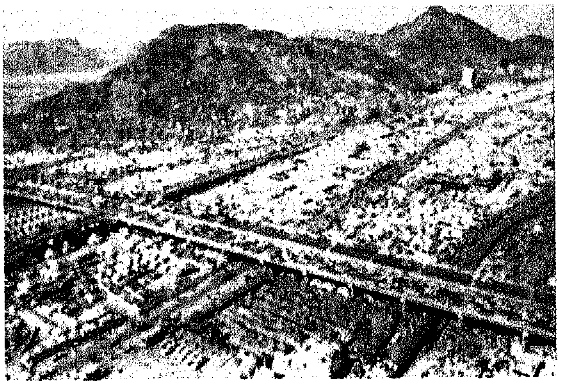
وتشمل واجبات أفراد المجتمع ما يأتي : التحية، الزيارة عند المرض، المواساة في المصائب، التعاون لدرء العدوان والشرّ، المشاركة في الفرح، العفو عن التقصير، الامتناع عن غيبة الجار (حسناً كان ذلك الجار أم سيّئاً)، التستّر على العيوب، حماية أسرة الجا وممتلكاته في غيابه، النصح والإرشاد في جميع المناسبات، التزوّد من جميع فروع المعرفة من دينية أو أخلاقية أو فنّية؛ الإحسان عند الحاجة، التوفيق في الخصومات مع المرء نفسه أو مع غيره، وأخيراً السير في الجنازة. وتنص الشريعة على معاقبة المسلم الذي يتسبّب إهماله لأداء هذه الواجبات في إحداث ضرر فعلي للجار.

وقد ساعدت هذه المبادئ في إقامة علاقات «الأخوّة» بين المسلمين على الرُّغم من اختلاف المهاد. فالخادم أو العبد يُطعم ويُكسى مثل أي فرد في الأسرة، والجار يشعر بالاطمئنان أن وراءه جمعاً

الخريطة ٢٤ / ج - الإسلام والمسيحية ١٣٥٨ هـ/ ١٩٣٩م.



مسلمون
تحوّل إلى المسيحية
في طريق الارتداد عن الإسلام.



الصورة ٧-١٣ منظر منى من الجو [بترخيص من وزارة الإعلام السعودية].

كبيراً من الناس مستعدين للمساعدة في درء الشر أو إزالة آثاره؛ والفقير مطمئن إلى وجود من يعينه؛ والجاهل مطمئن إلى وجود من ينصحه ويرشده؛ وعابر السبيل أو اللاجئ مطمئن إلى وجود من يستضيفه؛ واليتيم والأرملة مطمئنان إلى وجود حماية تامة لهما في القانون والمحكمة وعند الحاكم؛ والمفلس والأسير مطمئنان إلى وجود من يعين ويفتدي. ومحيط الإسلام هو محيط أخوّة حقّة، حيث يجد أبناء أندونيسيا وآسيا الوسطى وأوربا وشمال إفريقيا وإفريقيا شبه الصحراوية والهند إخوة لهم في سوريا ومصر ومكة، ويجدون في بيوتهم ملجأ وملاذاً. وتبدو نتائج اختلاط هذه الأجناس واضحة في أغلب المدن الإسلامية، عندما يراقب المرء العابرين في الأسواق ويرى في الملامح الجسدية ما ينمّ عن الأصول المختلفة. ثم إن موارد الزكاة والقائمين عليها على استعداد دائم لتقديم العون.

الحارة

إن هذه المؤسسات التي أقامها الإسلام تحتّم على المسلمين العيش قريباً من بعضهم. ومن المعروف أنهم كانوا يعيشون كذلك منذ الجاهلية،



الصورة ٧-١٢ السعي بين الصفا والمروة سبع مرّات يشكل جزء من شعائر الحج [بترخيص من وزارة الإعلام السعودية].

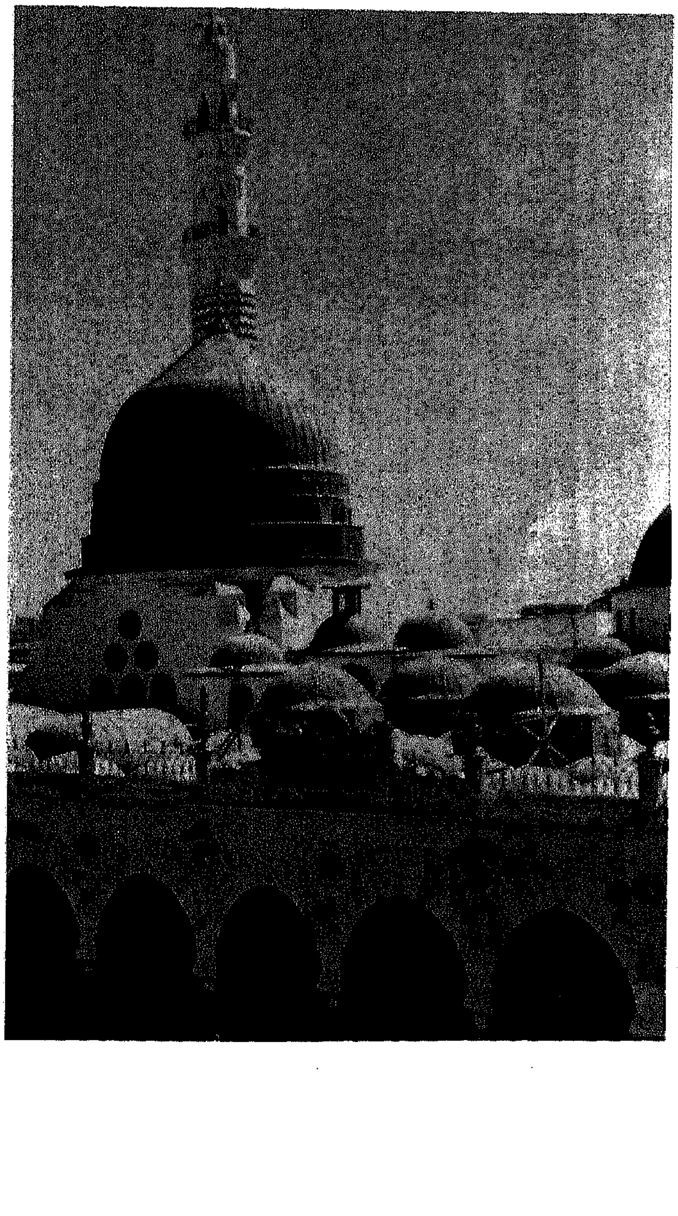
ولكن لأسباب مختلفة، أهمها الأمان والتحدّر من نسل واحد أو لتوفير حاجات اقتصادية مشتركة. وقد قبل الإسلام ما كان عليه الأمر، ولكنه أدخل قيمه الخاصة، مما أدّى إلى توسيع الوسط الاجتماعي وتقويته. وقد اندمجت عناصر جديدة في المجتمع لأن النظام السياسي الجديد تسبب في إحداث تنقّلات وتحركات كبيرة بين السكان. ومن أهم ما أحدثه الإسلام إزالة الحدود السياسية والحواجز الجمركية بين مختلف المناطق في أقاليمه. وقد أدّت المساواة في الإسلام إلى إلغاء الفروق الاجتماعية التي عمّت الثقافات السابقة. فصار الملك أو الرئيس والنبيل والعامي يجدون أنفسهم سواسية في الإسلام.

ثم إن هذه المساواة اتخذت شكلها فيما يؤديه الجميع من شعائر وما يتلقّونه من معاملة من الشريعة والقائمين عليها، سواء كان ذلك في المسجد أو المجتمع المحلّي أو ممن يمثل الدولة أو النظام الاجتماعي. وقد ظهرت أنواع جديدة من التجارة وبرزت أواصر جديدة شجّعت الناس على التحرّك إلى الخارج والمغامرة والقيام بمشاريع جديدة. وقد

نزل هؤلاء الوافدون بين جماعة آخرين مما حملهم على إعادة تنظيم بلدتهم، أو أنهم اختاروا موقعاً جديداً لإقامة حاضرة جديدة أو مدينة أو قرية تتمثل فيها قيم الإسلام الجديدة.

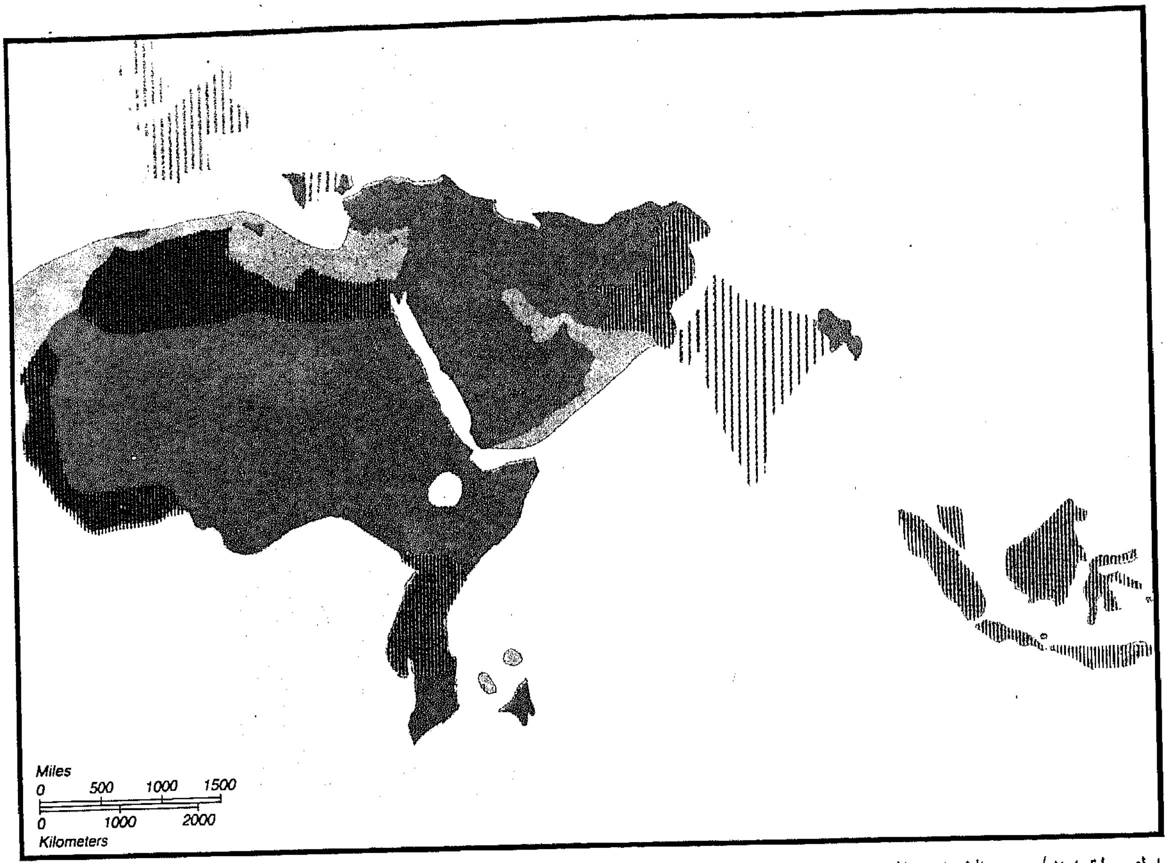
وكان مركز «الحارة» تجمّعاً يضم المسجد والحمّام العام ومصدر المياه. وكان «السوق» يحيط بهذا المجمّع، ويتكون من صف أو اثنين من الحوانيت على امتداد عدد من الشوارع المتعرّجة التي كانت مغطاة لحماية الحوانيت والمشترين من تقلّبات الطقس، كما كانت مقسّمة إلى أقسام، يشغل كلاً

الصورة ٧-١٤ القبة الخضراء في مسجد الرسول (ﷺ) في المدينة المنوّرة.



منها مهنيّون أو حِرَفيّون - مثل البقالين والصّاغة والحدّادين والنجّارين والدبّاغين وتجّار الأقمشة وما إلى ذلك. وكان في كل قسم من أقسام السوق خبّاز ومطعم ومقهى ونُزْل ومضافة، كما كان يغلب تواجد أكثر من واحد من تلك المرافق. وتقع الأحياء السكنية خلف مركز المدينة هذا، وتتكون من شوارع غير نافذة تقع على جانبيها بيوت أهل المدينة. وكانت الشوارع متعرّجة دائماً، مما يوفّر مناطق مشمسة وظليلة على التوالي، وقطعاً مختلفة الأشكال من الأراضي لبناء الدور والساحات الداخلية والحدائق، وقد توفّر ضمانة أكبر ضد أي اعتداء. وكان المألوف أن يوجد مدخل واحد إلى كل حارة، من دون منفذ من الشوارع إلى خارجها. وإذا كانت المدينة تتسع لعدد من الحارات، كان لكل حارة مخبز وبقالة ومسجد صغير في بعض شوارعها المتعرّجة.

وكان يدير كل حارة «مختار» ينتخب أو يعيّن من بين الأشخاص البارزين، ويكون على معرفة بكل شخص في الحارة، ويحكم بسلطة معنوية، مستمدّة من سمعته الأخلاقية ومن كونه من كبار المجتمع المحلّي. ولم يكن في الحارة شرطة، إذ كان المألوف ألاّ يوجد في الحارة غريب إلاّ إذا كان ضيفاً على أحد السكّان. وكان السكان من جانبهم يعرف بعضهم بعضاً، ويتابعون تطورات حياة بعضهم بعضاً باهتمام أخوي. وكانوا يلاقون بعضهم في السوق والمسجد كل يوم؛ وفي ذهابهم وإيابهم إلى الحوانيت والمصانع ومنها، في حدود المدينة أو قريباً منها؛ أو في الحقول والمراعي التي كانت على مبعدة من المدينة في العادة. وكان الأولاد يذهبون إلى «الكُتّاب» الملحق بمسجد الحارة؛ وإذا كانوا أكبر سنّاً كانوا يذهبون إلى المدرسة الملحقة بمسجد المدينة، حيث يخالط بعضهم بعضاً. وكانت النساء يجتمعن



الخريطة ٢٤ / د – الإسلام والمسيحية ١٤٠٠ هـ/ ١٩٨٠م.

أقلّية مسيحية في أقطار إسلامية.
مسلمون
أقليّة إسلامية في أقطار غير إسلامية.

للقيام بعدد من الأعمال المنزلية، مثل حمل الماء وغسل الملابس وأخذ ما لديهنّ من منتجات الألبان والمصنوعات اليدوية إلى السوق، أو القيام بإعدادها أو تهيئة الأطعمة للتخزين. وفي المجتمعات الزراعية كان العديد من الأسر ينتقلون إلى الحقول ويعيشون في الخيام أو تحت السقائف خلال موسم الحصاد. ومهما يكن نمط الحياة، فقد كان لدى الصغار والكبار والرجال والنساء في الحارة العديد من المناسبات كي يختلطوا ببعضهم كل يوم ويمارسوا قيم الأخوّة الإسلامية لخير الجميع.

كانت الحارة الإسلامية توفّر مناسبات لا حصر لها لتنمية وتقوية رابطة الصالح العام والأخوّة بين الناس. فكان رمضان يدربّهم جميعاً على إيقاع جديد في الحياة ويزيد من التجانس الاجتماعي والثقافي فيما بينهم. ومثل ذلك كان أثر الصلوات الخمس اليومية وصلاة الجمعة في المسجد، ومناسبات الاحتفالات والأعياد والأفراح طوال السنة. وكان سكان الحارة يتمتعون بسهولة الانفراد في كنف بيوتهم التي كانوا يؤوبون إليها متى أرادوا. وكان وجودهم مع بعضهم في الحارة يحملهم على التفاعل والمداخلة في شؤون بعضهم. فالولادة والموت والختان والزواج والتخرج من المدرسة وبناء السقوف

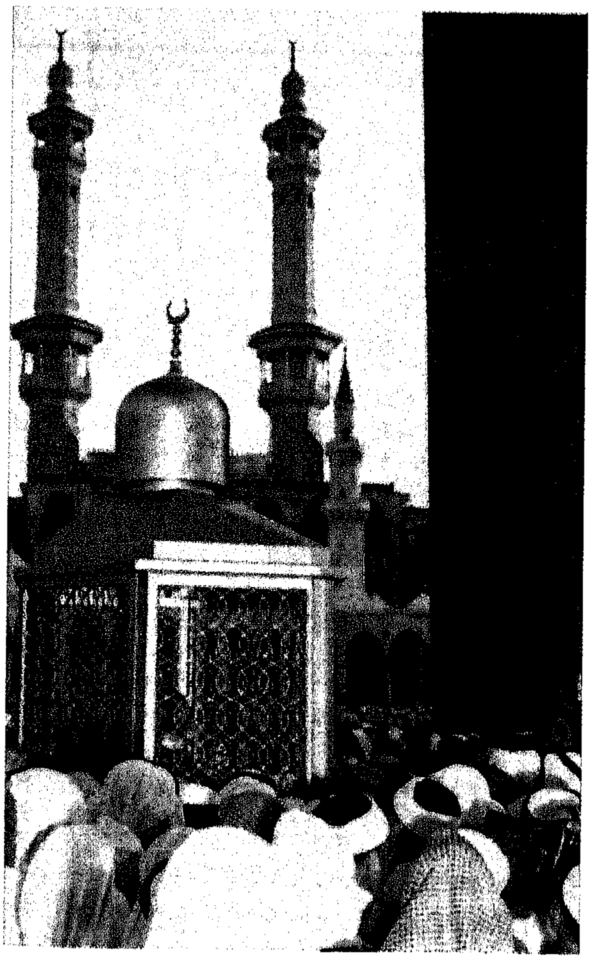
والبذار والحصاد والتخزين والشروع في رحلة طويلة والعودة منها والحج - كل هذه ومناسبات عديدة أخرى كانت تساهم في تقوية الروابط بين الأفراد المتباعدين وتدخلهم في كيان أمّة الإسلام. وكان للكثير من هذه العناصر تأثير كبير في العلاقات على مستوى الحارة والمدينة والإقليم على حد سواء.

الحِسْبَة

«الحِسْبَة» مؤسسة أخرى يتفرّد بها الإسلام. إذ يفترض وجود مكتب يحمل هذا الاسم في كل إقليم من الأقاليم الزراعية، وفي كل مدينة وحاضرة. وفي أغلب الأحوال يتكون مكتب الحسبة من موظف واحد؛ وفي بعض المناطق التي يكون فيها العمل كثيراً أو تكون المنطقة شديدة الاتّساع، يكون للمحتسب مساعد أو أكثر يرتدي أحدهم زيّ الشرطة. ومن المألوف أن يقوم المحتسب بالتدقيق في سجلات الحكومة وأشغالها جميعاً. وفوق ذلك، يجمع المحتسب بيده سلطة حاكم المنطقة التنفيذية وسلطة المحكمة القضائية وسلطة الشرطة معاً. إن تركيز هذه السلطات في يد رجل واحد قد يكون عسيراً على الفهم لولا أن الإسلام يأمر جميع المؤمنين بعمل المعروف وينهاهم عن المنكر. وينظر المسلمون إلى هذا الأمر بجديّة تامّة، ولغرض تنفيذ ما فُرِض عليهم من تكليف، فقد ابتكر المسلمون مؤسسة «الحِسْبَة» وفوّضوا المحتسب جميع السلطات التي يمارسونها أفراداً وجماعةً. فالذي لا يستطيعون القيام به شخصياً قد ضمنت لهم القيام به تلك المؤسسة على يد من يمثّلهم في درء الشرّ وتحقيق الخير. فالمحتسب إذن هو المسؤول بشكل عام عن خير المسلمين بدءاً من الأساس. وبما أن الخير في المنظور الإسلامي يتمثل بالاهتمامات المادية الدنيوية، كما يتمثل بالاهتمامات الروحية المتعلقة بالعالم الآخر في الوقت نفسه، فإن مدى سلطة المحتسب لا حدود لها في الواقع. فكل شيء مما قدّر الله وكل شيء مما وجده الإنسان مرغوباً شرعاً يقع في حدود اهتمام المحتسب؛ ويشمل ذلك أيضاً منع الشرّ جملة وتفصيلاً.

وتنص الشريعة على أن من يتولّى وظيفة المحتسب يجب أن يكون ذا شخصية لا عيب فيها، معروفاً بين أقرانه بهذه الصفة. كما يجب أن يكون المحتسب واسع الخبرة والحكمة، لائقاً جسدياً ومؤتمناً أخلاقياً ومتقدماً في السن بحيث يعرف جميع الناس الواقعين تحت رعايته معرفة شخصية. ويجب

الصورة ٧-١٥ مقام إبراهيم في المسجد الحرام بمكة المكرّمة [بترخيص من وزارة الإعلام السعودية].



أن يكون المحتسب على معرفة طيّبة بالشريعة، وأحكامها، وعلى دراية حسنة بالرؤية الإسلامية، وأن يتفهّم مشكلات الناس بشكل دقيق ويتعاطف مع ظروفهم تعاطفاً عميقاً. ولكي يقوم المحتسب بواجبه لا يجوز له الجلوس في مكتبه بانتظار الشكاوى، فهو دائماً خارج المكتب و«في الميدان» ينظر ويدقق في كل شيء ليضمن تطبيق الشريعة. وهو يقضي سحابة يومه في السوق، وهو مشهد الكثير من العلاقات البشرية -أي الاقتصادية- حيث تجري أغلب الخصومات وأفعال الظلم. وهو يتفحّص الموازين والمقاييس ليمنع الغش، كما يدقّق ما يدوّنه كتبة المقاولات بين الأطراف المتعاقدة وعقود البيع. وهو يستمع إلى شكاوى الناس ويعالجها في حينها، مع اهتمام خاص بشؤون الأطفال والنساء. ويأتي بعد ذلك اهتمام المحتسب بالخدمات العامة مثل حرية المرور في الشوارع وصيانة الطرق وإضاءتها ونظافتها، إلى جانب ترتيب ونظافة المساجد والمطاعم والحمّامات العامة. وهو الذي يتفقّد «الكتّاب» والمحكمة وجميع الأماكن التي يتجمّع فيها الناس ليفرض تطبيق الشريعة والأخلاق. ويفحص المحتسب البضائع والخدمات في القرية أو المدينة ليمنع الغش في النوعية أو القياس أو في كليهما معاً، محتفظاً بالمقياس الصحيح في مكتبه. ومن واجبات المحتسب أن يتحقق من عدم زيادة الأحمال على الحيوانات والسفن لكي لا تتعرض أرواح الناس والحيوانات إلى الخطر. والمحتسب مسؤول أيضاً عن غير المسلمين من الناس أمام القاضي والمحافظ. فمن واجبه أن يمنع أي تجاوز عليهم وأن يتأكد من تمتعهم بالحريات والقيام بالمسؤوليات التي حدّدتها لهم الشريعة.

وبوجه عام، يستطيع كل امرئ أن يتوجّه بالشكوى إلى المحتسب لإزالة الأذى. ويملك المحتسب جميع السلطات القضائية والتنفيذية لمعالجة موضوع



الصورة ٧-١٦ امرأة تؤدي الصلاة في دارها في إقليم <ننغشيا> بمنطقة الحكم الذاتي بجمهورية الصين الشعبية. [بترخيص من درو كلادني].

الشكوى. لكن المحتسب لا يستطيع اللجوء إلى التجسّس على المواطنين في رعايته، كما لا يستطيع أن يقيم نفسه حكماً ويستمع إلى الشهود والأدلّة في منازعة تنطوي على خلاف. فما يستطيع المحتسب النظر فيه هي الأضرار الواضحة وحسب.

الخلافة: الدولة والنظام العالمي

وآخر المؤسسات العامة في الإسلام، وليس آخرها في الأهمية، هي الخلافة أو الإمامة، وهما تسميتان مترادفتان تشيران إلى الدولة أو الحكومة. والخلافة مصدر جميع المؤسسات الأخرى، وهي

«شرط لا بدّ منه»، ومن دونها تفقد جميع المؤسسات الأخرى أسسها ودعائمها. فمن الناحية الداخلية يكون مبرّر الخلافة تطبيق الشريعة على الفرد والمؤسسات بصورة شاملة، مما يشكّل أول وسائل إقامة العدل. ومن الناحية الخارجية، تكون الخلافة مسؤولة عن سلامة الأمّة وأمنها؛ وعن دعوة الناس إلى الله والإمتثال لإرادته؛ وعن إقامة نظام عالمي جديد من السلام والعدل في الأرض. وتصدر جميع هذه الأغراض عن جوهر الخبرة الدينية في الإسلام. ويدرك جميع المسلمين على الفور أن هذه الأغراض هي المضامين الضرورية في التوحيد. فإذ خلق الله العالم مسرحاً ومادةً طيّعة للبشر ليثبتوا جدارتهم الأخلاقية بالقيام بخيّر الأعمال؛ وإذ وَهَبَهم كل ضرورات الكمال والقدرات والإمكانات، وكشفاً حقيقياً عن إرادته يمكن استيعابه على الدوام، كان على البشر أن يعيدوا تكوين أنفسهم والعالم حسب النسق الإلهي، وأن يبنوا ثقافة وحضارة في آناء ذلك، وأن يضيفوا إلى القيمة الكلية للكون. وحيث أن النسق الإلهي وتطبيقه في التاريخ يتعلّق كلاهما بالفرد والمجتمع، وبالنيّة والعمل، وبالروح والمادة، وبداخل النفس وخارجها، كان على المسلمين أن ينظّموا أنفسهم بشكل جماعي، ويقيموا منهجاً ينسّق العلاقات بين البشر، ويقضوا في المنازعات بالإنصاف والعدل، وينفّذوا إرادة الله في العالم والتاريخ.

وباستثناء قليلين في هذه الأيام ممن فقدوا جذورهم الإسلامية عن طريق التربية الغربية أو العلاقة بالغرب، فإن المسلمين من جميع الأعمار والأصقاع يعترفون بالدولة الإسلامية ضرورةً اقتضاها الإسلام، ويفهمون مبرّراتها على أنها قائمة على الشريعة. ويشير خبراء القانون إلى عدد من الفصول والشروط القانونية التي يتوجّب على الدولة



الصورة ٧-١٧ صلاة في شهر رمضان في <بيجين> بجمهورية الصين الشعبية. [بترخيص من درو كلادني].

مراعاتها وفرضها. ويخلصون إلى القول إنه من دون وجود الدولة لا يمكن مراعاة هذه الأجزاء من الشريعة، وهو تقصير يُدينه القرآن الكريم بوصفه خروجاً عن حدود الله، مما يؤدي إلى الرِّدة (٥-المائدة : ٤٤؛ ٢-البقرة : ٨٥). وقد اعتبر المتكلّمون الدولةَ ضرورة عقلانية صرفة. وهم يرون مع خبراء القانون أن قيام الدولة بتنظيم مسائل الدفاع وحماية الرسالة ضرورة ملحّة، إذا أُريد للحياة ومعها الثقافة والحضارة أن تدوم وتتطوّر. ويخلص الجانبان إلى القول إن الدولة ضرورة إسلامية وإنسانية معاً.

ويرى آخرون أن الدولة ضرورة تُمليها اعتبارات التجارة والأمن والمنفعة الشاملة والصالح العام. ولا يجعلها ذلك ضرورة عقلانية، بل وسيلة لا

محيص عنها لخلافة الإنسان في الأرض. ومهما يكن مسار التبرير، فإن جميع المسلمين يعدّون تشكيل الدولة والمشاركة في شؤونها واجباً أخلاقياً ودينياً، ومطلباً من مطالب العقيدة الإسلامية نفسها. ويرى هؤلاء دعماً لموقفهم في حديث للرسول (ﷺ) أن من جوهر الإسلام أن يشارك المرء في حياته في بَيعة واحدة في الأقل، عند اختيار الخليفة، أي المشاركة في العملية السياسية. ورؤية الإسلام الأساس في ضرورة وجود الدولة تشير إلى ما ورثته من بلاد ما بين النهرين، حيث يكون الناس من دون حاكم، ومن ثَمّ من دون نظام اجتماعي، أشبه بقطيع من دون راعٍ، مصيره الهلاك.

إن هذه النظرة إلى الدولة في الإسلام تنطوي على عدد من المبادئ المتّصلة بالطبيعة والبنية؛ وهي ذات مغزى بالنسبة للتنظيم المحلّي والعلاقات الخارجية.

الشمولية والمساواة

الخلافة نظام اجتماعي أمَرَ اللهُ بتحقيقه. وإرادة الله أو مشيئته واحدة وشاملة. وهي تنطبق على جميع البشر بوصفهم بشراً – ومن ثمّ على جميع البلاد والقارات – ولا تفرّق بين أحد منهم. ومن هنا يرى الإسلام الدولة على أنها كونيّة شاملة. لقد عرف المسلمون، كما عرف أسلافهم في بلاد ما بين النهرين، أن البشر يختلفون عن بعضهم في وجوه كثيرة، جسدية وعقلية، مما يدفع إلى توجّهات قَبَلية ووطنية وعرقية، وإلى جميع أنواع الخصوصيات. لكن المسلمين لا يَعُدّون أيّاً من هذه الأمور سبباً للتمييز بين البشر. فأهل الشرق وأهل الغرب، وأهل الشمال وأهل الجنوب، والسود والبيض، وأهل آسيا وأهل إفريقيا – جميعهم من خلق الله، وعليهم أن يمتثلوا لمشيئته. لذا يجب أن يندرج الجميع في النظام الاجتماعي المُقام لتنفيذ تلك الإرادة. وحيث أن أساس الدولة الإسلامية يسمو على الوجود المادي، فلا بُد للدولة أن تكون شاملة تضم الجنس البشري جميعاً، والخليقة جميعاً. فالخلافة إذن نظام عالمي يكون جميع البشر فيه مواطنين، الآن أو في المستقبل؛ وجميع الدول أقاليم اتحادية الآن، أو وحدات اتحادية مستقبلاً. وينتظر من الدولة الإسلامية أن تغطّي الكرة الأرضية، بالفعل أو بالاحتمال.

الكلّية

الدولة الإسلامية كلّيةٌ، لأن أوامر الله لا تقتصر على إلزام جميع البشر أخلاقياً وحسب، بل إنها تتعلق بكل فعّالية من فعّالياتهم. فحياة البشر ووجودهم لا يمكن أن ينقسما إلى مجال ديني حيث تسود مشيئة الله، وإلى مجال دنيوي حيث لا تسود مشيئته. فالقيم أو «الواجبات» الأخلاقية كما حدّدتها الأوامر الإلهية تعمّ الحياة والوجود جميعاً. والشريعة، التي وجدت الدولة من أجل تطبيقها، هي شاملة تغطي كل ميدان وكل فعل. ولا يصحّ أن يستثنى قسم من أفعال البشر من العلاقة الوثيقة مع النسق الإلهي. فمشيئة الله للإنسان، طبقاً للإسلام، هي أن يقوم البشر بتغيير الخليقة حسب النسق الإلهي، وفي آناء ذلك، يثبتون جدارتهم الأخلاقية. ففي نطاق الأمر الإلهي يكون كل شيء وثيق الصلة، إذ إن جميع أنشطة الحياة تخضع للقانون، لأنها جميعاً تعبير عن الذات، أو الذوات الأخرى، أو الطبيعة، أو عنها جميعاً. ففي كل الحالات إذن يكون كل تغيير ذا أهمية، لأنه يمكن، بل يجب أن يكون تغييراً نحوالأحسن. لذلك يَعُدُّ الإسلام كل فعل على أنه فعل عبادة، أو فعل طاعة أو معصية، أو

فعل انسجام أو عدم انسجام مع الإرادة الإلهية. والدولة هي محاولة الإنسان المشتركة لجعل جميع الأنشطة تتفق مع الإرادة الإلهية وتحققها. لذا يجب أن يكون مدى أنشطة الدولة غير محدود، مثلما يجب أن يكون عملها دائماً محسوباً للسير بالبشرية والعالم إلى تحقيق النسق الإلهي بشكل أشد قرباً واكتمالاً. لذلك كلما ازدادت الدولة في السيطرة والحكم والتدخّل في حياة المواطنين لحملهم على الالتزام بالنسق الإلهي كانت أكثر نجاحاً. وهذا مما يناقض النظرة الأنگلوسكسونية القائلة بأن الدولة إذا كانت أقل تدخلاً في شؤون الحكم كان ذلك أفضل.

الحريّة

يجب أن تكون الدولة حرّة بقدر ما يكون تحقيق الشريعة المطلوب وتمثيل النسق الإلهي في الأرض مسألة أخلاقية، أي أن تحقيق الشريعة يجب أن يتم عن قصد، طاعةً لله وتمشّياً مع إرادته. فالإرغام قد يؤدي إلى إنجاز نفعي، لا إنجاز أخلاقي. لذلك لا يمكن له تلبية مطلب الأخلاق مهما كان ما يجلبه من نفعٍ عظيماً. فالحكم الاستبدادي والتنظيم الصارم قد يحدثان تغيراً مرغوباً جداً في البشر والطبيعة. لكن مثل هذا التغيير يفسده غياب الحرية، وغياب إرادة ملتزمة لإحداث هذه التغييرات بدافع محبّتها بوصفها تعبيراً عن المشيئة الإلهية. ولكي يتصف التغيير والفعل الذي يحدثه بالصفة الأخلاقية يجب أن يتمتّعا بالحرية، كما يجب أن يكون الفعل واعياً مقصوداً، عارفاً وراغباً بالهدف وبالوسيلة نحو ذلك الهدف. وهذا هو جوهر «الأمانة» التي عرضها الله سبحانه على السموات والأرض والجبال "فأبَيْن أن يحملنها" لأنها بطبيعتها لا تمتلك الحرية المطلوبة للفعل. وقَبِل الإنسان حمل الأمانة لأنه كائن حرٌّ قادر. وفي الطبيعة ومن خلالها تتحقق الإرادة الإلهية بالضرورة، بفعل القانون الطبيعي. وليس في الطبيعة من شيء يقدر أن يكون على غير ما هو عليه. فالإنسان وحده مخيّر، وله وحده الحرية أن يفعل أو لا يفعل ما أمر الله به.

التعليم والتربية

بما أن الدولة الإسلامية لا يمكن أن تكون استبدادية، وبما أن طاعة المواطنين فيها يجب أن تكون حرّة، يترتّب على ذلك القول إن التأثير المشروع الوحيد الذي يمكن أن تحدثه هوما يأتي عن طريق الحث والإقناع لبلوغ القبول والرضا معاً. لذا فالدولة مدرسة على نطاق واسع، حيث يكون الحاكم معلّماً والمحكومون تلامذةً؛ بل إن الجماعة كلّها مدرسة يكون كل فردٍ فيها معلّماً وتلميذاً في آنٍ معاً، معلّماً لما يعرفه لمن هو أقل منه معرفة، ومتعلّماً لما لا يعرفه ممن هم أكثر منه معرفة. وفي الدولة الإسلامية، كما في أية مدرسة جيّدة، يكون التعليم بالكلمة والقدوة. وفي المجتمع الإسلامي، يكون الحضّ على الخير وتشجيع الإقتداء بالعمل الطيّب، والنهي عن الشرّ وردعه مسؤولية كل فرد في

الصورة ٧– ١٨ صلاة في مسجد <خينين> بإقليم <كنغاي> بجمهورية الصين الشعبية [بترخيص من درو كلادني].



ذلك المجتمع. قال الرسول (ﷺ): «كلّكم راعٍ وكلّكم مسؤول عن رعيته»، والكل في المجتمع الإسلامي حريص على طلب أعلى فضيلة وأعظم تقوى، أي معرفة الحقيقة وتطبيقها، وهي قوام الإرادة الإلهية. ومن هنا كانت الدولة الإسلامية «إمامةً» حقاً، أي قيادة البشر إلى أقصى سعادتهم وخيرهم، وهي قيادة تشجّع الناس وتهديهم، لا ترغمهم على ما يكرهون.

التعددية

بما أن تطبيق إرادة الله في الأرض يجب أن يتمّ بحريّة وقصد وطواعية، فإن هذا يستدعي القول إن الخروج على الدولة الإسلامية يجب أن يكون مشروعاً ويتلقّى حماية الدولة. ويجب ألاّ يُخضع الخارج للإكراه. أما العمل الإجرامي أو غيره مما يتهدّد أمن المواطنين الآخرين، أو أمن الدولة، فيمكن بل يجب أن يُمنع؛ لكن هذا لا يُعد تقييداً للحرية، لأن الحرية لا تعني إمكان قيام الشخص بتدمير ذاته، أو تدمير الآخرين. وحيث يكون الخروج مسألة مبدأ وعقيدة، يمكن مواجهته بالجدل والإقناع وحسب، وهما سبيلان يجب ألاّ يُقطعا أبداً. ومن هنا أوجدت الشريعة «الذمّة»، وهي مؤسسة دستورية تسمح لغير المسلم أن يكون مواطناً في الدولة الإسلامية، وأن ينظّم حياته حسب أي نظام قانون يشاء، والشريعة الإسلامية هي القانون الوحيد الذي يسمح بقيام ومراعاة قوانين أخرى. ففي الدولة الإسلامية حيث تسود الشريعة، تكون القوانين المسيحية واليهودية والهندوسية وأية قوانين أخرى يريد غير المسلمين أتباعها قوانينَ مشروعة.

فالدولة الإسلامية لذلك دولة حرّة ومجتمعها مجتمع منفتح وحرّ، يرحّب بكل إنسان يرفض العدوان والحرب ويعلن الالتزام بالسّلم والعقل، وهو مجتمع منفتح أمام المسلمين وغير المسلمين على السواء، وهؤلاء أحرار في اتباع قوانينهم الخاصة التي تنظّم حياتهم الشخصية والجماعية. وحياة المواطنين المسلمين تنظّمها الشريعة الإسلامية، التي تنظّم كذلك شؤون الدولة الإسلامية نفسها. فالحرب والسلام، والمواطنون وغيرهم، والأخلاق العامة والنظام الجماعي تقع جميعها تحت حكم الشريعة الإسلامية التي هي مصدر النظام الاجتماعي برمّته.

حكم القانون

في نظام الخلافة، لا تعود السيادة إلى الشعب بوصفه أمّة أو تجمّعاً، بل إلى القانون. وليس في الدولة الإسلامية من «يُشرِّع»؛ فالله وحده هو المُشرع؛ وقد فعل ذلك آخر مرة عندما أنزل القرآن الكريم وبعث النبي محمد (ﷺ) قدوة للعالمين. لذلك لا يوجد تشريع ولا ما يدعو إليه. فكل مواطن منفِّذٌ للشريعة في مجاله الخاص، والخليفة أو رئيس الدولة هو المسؤول عن توجيه الجهود العامة برمّتها. وتفسير الشريعة من حق الأمّة جميعاً، وينذر «العلماء» حياتهم وجهودهم في هذا السبيل. لكن «العلماء» لا يشكّلون سلطة كهنوت أو تشريع. فهم لا يُنتخبون ولا يُعيَّنون ولا يُرسمون كهانةً. فكل واحد من «العلماء» يؤسس مصداقيته على انفراد من خلال ما لديه من معرفة وحكمة، كما أنهم نتاج نظام التعليم في الإسلام. وإذا جاز لنا أن نسميهم «طبقة» فيجب ألاّ ننسى أنهم طبقة «مفتوحة» تماماً، على استعداد لمنح عضويتها لمن يريد أن يتعلّم ويتبحّر فيها، سواء بالانخراط في النظام التعليمي أو بالدراسة المستقلة في داره بمساعدة «العلماء» أو بغير ذلك. وبوصفهم حماة

الشريعة ، فإن «العلماء» يشكلّون مصدراً كبيراً للطاقات الذهنية والبشرية التي تمدّنا بالقضاة. والمحكمة في الإسلام لها استقلالها المطلق، فهي تحكم بالقانون. وفي الدولة الإسلامية تتمتع محكمة غير المسلمين بسلطة على غير المسلمين تعادل تماماً ما تتمتع به محكمة المسلمين من سلطة على المسلمين.

الشورى

إن الجانب التنفيذي للحكومة في الدولة الإسلامية يقوم على أساس «الشورى» بين الحاكم والمحكوم. وتتخذ العملية شكل المؤسسة في «مجلس الشورى»، وأعضاؤه هم أفضل المؤهلين لتقديم الشورى. لكن طريقة اختيار الأعضاء لم تكن محدّدة يوماً، وذلك لكي يكون أمام الدولة الإسلامية مجال البحث عن أفضل شكل يناسب وضعها ورسالتها ومزاجها. ولغرض الحدّ من السلطة التنفيذية، فإن الشريعة الإسلامية تسمح لأية محكمة في الدولة أن تنظر في أية قضية تخص إسلاميّة أي قانون. وفي الماضي كانت الشريعة تقيم محكمة خاصة باسم «المظالم» تنظر في ما يرد من شكاوى ضد الحاكم أو من ينتدب لتمثيله.

وحكومة الدولة الإسلامية لها ثلاث وظائف أساسية. الأولى، إقامة الشريعة الإسلامية في الحياة اليومية لرعاياها المسلمين. ويعني هذا وجوب تنظيم مراعاة مشتركة للتقويم الإسلامي، حيث تُعيّن ساعات اليوم وأيام السنة التي تُقام فيها الشعائر الإسلامية وذكرى المناسبات والأحداث الخاصة. وعلى الحكومة أن تعين المسلمين على تطبيق الشريعة في تعاملهم مع بعضهم وفي حلّ منازعاتهم بالعدل والإنصاف. والثانية، على الحكومة الإسلامية أن تدعم الحرية والتكامل مما وهب الله لغير المسلمين في الدولة الإسلامية وأن تحميهم لدى إقامتهم زعامتهم الدينية ومحاكمهم التي تقضي في منازعاتهم. والثالثة، على الحكومة الإسلامية أن تقوم بواجبها المقدس في دعوة البشر جميعاً إلى الله وشريعته. ومن أجل ذلك، عليها أن تسعى لإقامة السلام بين الجنس البشري بكل ما لديها من قوة وبجميع الوسائل في طاقتها. وعليها أن تمكّن الناس جميعاً من سماع كلمة الله على ألاّ ترغمهم على قبولها أبداً، إذ يجب أن تكون أحكام الناس موضع احترام دائم. وعلى الحكومة الإسلامية أيضاً أن تمدّ يد العون حيثما أمكن إلى ضحايا الظلم، مسلمين كانوا أم غير ذلك؛ وأن تعمل على إحلال السلام والمصالحة بين الفئات المتخاصمة، سواء كانوا في حدود سلطتها أم خارجها. وأخيراً، على الدولة الإسلامية أن تكون وسيلة لإقامة نظام عالمي جديد يستطيع فيه كل إنسان في هذه الأرض أن يعيش بأمن وسلام ويتقدّم في المعرفة ويشارك الآخرين في خيرات الله ويتمتع بحريّة الإقناع بالحقيقة والاقتناع بها.

هامش الفصل السابع

١– تجري الرواية الإسلامية بموازاة رواية سفر التكوين ٢٢ : ١ – ١٥، إلاّ أن القرآن الكريم يذكر إسماعيل موضوعاً للقربان، كما يذكر إسحق على أنه الابن الذي وعد الله تعالى إبراهيم به جزاء ما أظهر من إيمان. ويجد المسلمون تأييداً لذلك في توكيد سفر التكوين بعبارة «ابنك الوحيد» وهو ما لا يصدق في حالة إسحق.

الفصل الثامن

الفنون

لدى تناول أي مظهر من مظاهر الحضارة الإسلامية، يتحتّم النظر إلى الغاية القصوى لوجوده وإلى أساسه الإبداعي على أنهما يصدران عن القرآن الكريم، كتاب الإسلام المقدس. والواقع أن الثقافة الإسلامية هي «ثقافة قرآنية»، لأن تعريفاتها وبُناها وأهدافها وطرق الوصول إلى تلك الأهداف تصدر جميعها عن ذلك الفيض من الآيات التي أوحى بها الله تعالى إلى نبيّه محمد (ﷺ) في القرن السابع للميلاد. وليست معرفة «الحقيقة المطلقة» هي وحدها التي يستقيها المسلم من كتاب الإسلام المقدّس، إذ يعادل ذلك في الحسم والتقرير ما يرد في القرآن الكريم من أفكار حول عالم الطبيعة والإنسان وسائر المخلوقات الأخرى، وعن المعرفة والمؤسسات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية الضرورية لإدارة المجتمع بصورة سليمة – وباختصار حول كل فرع من فروع المعرفة والنشاط المألوفة. ولا يعني هذا أن تفسيرات وأوصافاً محدّدة عن كل ميدان من ميادين السعي ترد حرفيّاً في كتاب صغير قوامه ١١٤ سورة، ولكنه يعني أن القرآن الكريم يقدم المبادئ الأساس لثقافة وحضارة بأكملها. فمن دون ذلك الوحي ما كان للثقافة أن تولد، ومن دونه ما كان يمكن أن توجد ديانة إسلامية ولا دولة أوفلسفة إسلامية ولا قانون أو مجتمع إسلامي ولا نظام سياسي أو اقتصادي إسلامي.

ومثلما يصحّ، بالتأكيد، رؤية هذه المظاهر من الثقافة الإسلامية على أنّها قرآنية من حيث الأساس والدافع، والتناول والهدف، فإنّ فنون الحضارة الإسلاميّة يجب أن يُنظر إليها كذلك على أنّها تعبيرات جماليّة نابعة من ذات المصدر وتتبع المسار نفسه. أجل، إنّ الفنون الإسلاميّة فنون قرآنيّة حقّاً.

وقد يأتي هذا القول مفاجئاً لغير المسلمين الذين طالما حسبوا الإسلام ديانة محافظة تحطّم الأصنام وتنكر الفنون أو تحرّمها[1]. وقد يكون مُستغْرَباً كذلك عند بعض المسلمين الذين أساءوا فهم جهود العلماء والأمّة في توجيه المساهمة الفنيّة نحو أشكال وأنماط معينّة من الفن والابتعاد عن أشكال غيرها. وقد حسب بعض المسلمين أن ذلك التوجيه ينطوي على رفض الفن الإسلامي لا ترشيده. وينطوي كلا الرأيين على سوء فهم الفن الإسلامي ومَنْشَئه.

كيف إذن يمكن النظر إلى الفنون الإسلامية على أنها تعبيرات قرآنية في اللون والخط والحركة والشكل والصوت؟ ثمة مستويات ثلاثة يقوم عليها مثل هذا التفسير.

المستوى الأول : القرآن يعرّف التوحيد أو السموّ

التعبير الجمالي عن الرسالة : التوحيد

القرآن وحي أُنزل لهداية البشر إلى مبدأ وحدانية الله، وهي رسالة سبق تبليغها إلى عدد من الأنبياء الساميّين في العهود الغابرة – مثل إبراهيم ونوح وموسى وعيسى. ويحتوي القرآن الكريم على تعبير جديد عن مبدأ وحدانية الله، عن الله الواحد الأحد الذي لا يتغيّر، والخالق الأزلي الذي يهدي الكون وكل ما يوجد فيه. ويوصَف الله في القرآن الكريم على أنه الكائن العليّ الذي لا يمكن أن تدركه الأبصار والحواس. ﴿ **لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار** ﴾ (٦–الأنعام : ١٠٣)... ﴿ **ليس كمثله شيء** ﴾ (٤٢–الشورى : ١١). وهو يسمو على أي وصف شامل، ولا يمكن تمثيله بأية صورة من عالم البشر أو أي من المخلوقات. والحق أن الله هو الذي يتحدى أية أجوبة عن السؤال بمن وكيف وأين ومتى؟ وهذه الفكرة عن وحدانية الله المطلقة وعلوّه هي المعروفة باسم «التوحيد».

ولا شك أن التعبيرات القرآنية حول طبيعة الله تستبعد تمثيل الله من خلال المحسوسات سواء كانت في أشكال بشرية أو حيوانية أو رموز لأشكال من الطبيعة، لكن هذا ليس كل ما تُسهم به الرسالة القرآنية في الفنون الإسلامية. إذ نجد أن جميع المُنَمْنَمات في الفن الإسلامي قد تأثرت بشكل كبير بالمبدأ القرآني في التوحيد. وإذا كان الله مغايراً للطبيعة تماماً، ومطلق الاختلاف عن خليقته، فلم يكن التحريم الصارم لتصويره بأشكال طبيعية هو وحده الضروري عندما بدأ الإسلام مسيرته الجديدة. فقد كان ذلك إنجازاً جمالياً حقّقته الروح الساميّة في عهد سابق عند العبرانيين. فقد كان جميع أنبيائهم يشجبون بشدة تصوير ‹يَهْوه› كما نهت عنه الوصية الثانية المعروفة في شريعة موسى. حتى كتابة اسم الله لم تكن موضع تشجيع؛ بل كانت الحروف الأربعة الصوامت التي تكوّن اسم ‹يَهْوَه› أو غيرها من المختصرات غالباً ما تمثل الرمز المكتوب لإله العبرانيين.

وحيث أن الإسلام ظهر بعد قرون عديدة من التأثير الجمالي لتراث مختلف (إغريقي – رومي وما نشأ عنه من تراث هيليني) كان قد بسط سلطانه على كثير من المناطق في الشرق الساميّ، فقد أصرّ الإسلام على ضرورة إيجاد طريقة جديدة في التعبير الفنّي. إذ كانت بالمسلمين حاجة إلى نمط جمالي يقدم أعمالاً تبعث على التأمل الجمالي والمتعة وتدعم فكر المجتمع الأساس وبنيته وتكون عاملاً دائماً للتذكير بمبادئه. فمثل تلك الأعمال الفنية سيكون من شأنها تقوية الوعي بالكائن الأعلى الذي يكون تحقيق إرادته هو القصد والمنتهى والغاية من الوجود البشري نفسه. وهذا التوجّه والهدف في الجماليات الإسلامية ما كان يمكن بلوغه عن طريق تصوير الإنسان والطبيعة. بل ما كان ليتحقق إلا من خلال التأمل بالإبداعات الفنية التي تقود الناظر فيها إلى الحدس بالحقيقة نفسها وهي أن الله شديد الاختلاف عن خليقته بحيث لا يمكن تمثيله أو التعبير عنه.

وقد تصدّى المسلمون الأوائل لهذا التحدّي للإتيان بإبداع فنّي. وراحوا يشتغلون بموضوعات وأساليب عرفها أسلافهم من الساميّين والبيزنطيّين والساسانيين؛ فطوّروا موضوعات ومواد وأساليب جديدة دعت إليها الحاجة والإلهام. وكان الأهم من ذلك ابتداعهم أنماطاً جديدة من التعبير الفني تم



الخريطة ٢٥ صورة الأرض كما رسمها الشريف الإدريسي عام ٥٦٢ هـ / ١١٧٧ م.

تبنّيها وتكييفها في أجزاء مختلفة من العالم الإسلامي عندما انتشر المسلمون مع انتشار سلطتهم السياسية باتساع رقعة الإسلام في الأصقاع الممتدة من إسپانيا غرباً إلى الفيليبين شرقاً. وقد وفّرت هذه الأنماط الجديدة الوحدة الجمالية الأساس في أرجاء العالم الإسلامي من دون طمس التنوّع الإقليمي أو تحريمه.

وكان على الفن الإسلامي أن يفي بالمضامين السلبية التي تنطوي عليها شهادة أن «لا إله إلاّ الله» وأن ليس كمثله شيء. وكان عليه كذلك أن يعبّر عن البُعد الإيجابي في «التوحيد»، ذلك البُعد الذي لا يُعنى بما ليس هو الله بل بما هو الله. وربما كانت أبرز مظاهر العليّ التي نادت بها العقيدة الإسلامية هي أن الله واسع في كل شيء – في العدل والرحمة والعلم والمحبة. ومهما اجتهد المرء في تعداد صفاته تعالى، أو وصف إحدى تلك الصفات في انطباقها عليه جلّ شأنه، فإن المحاولة ستبوء بالفشل[٢] لا محالة. فصفاته تعالى هي دائماً فوق ما يتصوّره البشر وما يصفون. فالنسق الذي لا بداية له ولا نهاية، والذي يعطي انطباعاً بالأبدية، هو لذلك الطريقة الأفضل للتعبير الفني عن مبدأ «التوحيد». وما ابتُدع من بنى لتناسب هذا الهدف هو ما يميز جميع الفنون عند الشعوب الإسلامية. إن هذه الأنساق اللامتناهية، بتنويعاتها الفذّة، هي ما يشكل الإنجاز المرموق للمسلمين في تاريخ التعبير الفنّي. وفي هذه الأنساق اللامتناهية يمكن تلمّس المحتوى الدقيق للرسالة الإسلامية.

ويوصف الفن الإسلامي في الغالب بأنه فنّ النسق اللامتناهي أو «فن اللاتناهي»[٣]. كما تدعى هذه التعبيرات الجمالية فنَّ «الزخرفة العربية» [أرابيسك][٤]. ولا يقتصر فن الزخرفة العربية على «فن التوريق»، الذي أتقنته الشعوب الإسلامية، كما كان يُظن أحياناً[٥]. وهو ليس محض نسق تجريدي ذي بعدين يقوم على فن الخط والأشكال الهندسيّة والأشكال النباتيّة المحدّدة[٦]، بل إنه كيان بنيوي ينسجم مع المبادئ الجمالية في الفكر الإسلامي. ويولّد هذا الفن عند الناظر حدساً برفعة اللامتناهي، أي بالذي يفوق المكان والزمان؛ وهو يفعل هذا من دون الادّعاء، الذي يستهجنه المسلم، من أن النسق نفسه يمثل ما يفوقه. فمن خلال تأمل هذه الأنساق اللامتناهية يتوجّه ذهن المتلقّي نحو الله، ويغدو الفن دعماً للعقيدة الدينية وتذكيراً بها.

إن هذا التفسير للهدف من وجود الفن الإسلامي يلغي كثيراً من المفاهيم المغلوطة الشائعة من أنه يرفض فن الأشكال ويركّز عوضاً عنه على الموضوعات التجريدية. فهو يدحض مثلاً ما يقال من أن المسلم يعدّ الطبيعة وهماً. فالطبيعة عند المسلم تشكل جزءاً ملموساً مما خلق الله، وهي حقيقية ومشروعة ورائعة كعالم البشر والحيوان. والواقع أن الطبيعة تُعدّ برهاناً على قدرة الخالق وكرمه (٢–سورة البقرة: ١٦٤؛ ٦–سورة الأنعام: ٩٥–٩٩؛ ١٠–سورة يونس: ٤–٦ / وغيرها). ولا يمكن لأحد أن يعزو للإسلام القول بأن الطبيعة شرّ يجب أن يُشجب. إذ كيف للمسلم أن يحسب ما خلق الله شرّاً؟ بل إنّ القرآن الكريم يصف الطبيعة على أنها مجال أعاجيب رائعة جميلة معروضة لفائدة الإنسان ومنفعته (٢–سورة البقرة: ٢٩؛ ٧٨–سورة النبأ: ٦–١٦؛ ٢٥–سورة الفرقان: ٤٧–٥٠ / وغيرها). ويرى المسلم أن الطبيعة على ما فيها من عظمة في

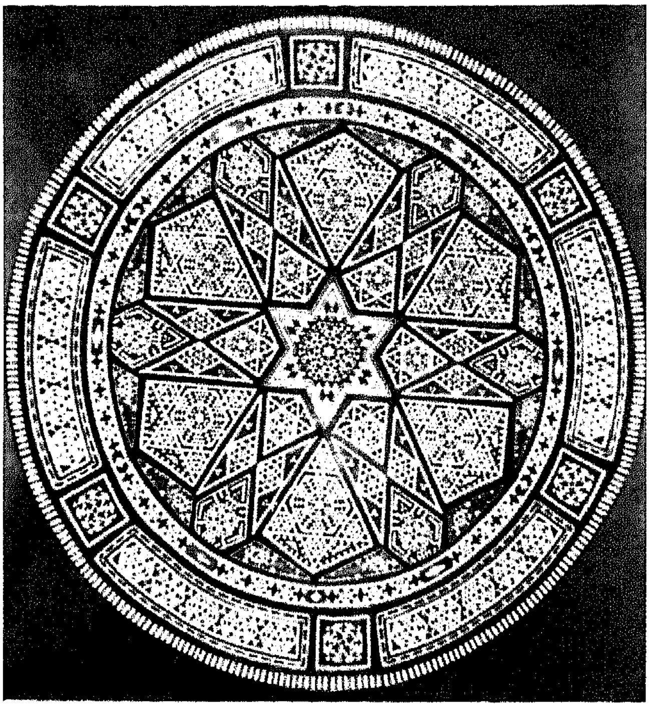
التنوّع والكمال، ليست سوى مسرح يسعى البشر فيه لتحقيق إرادة ملكوت أو مُسبِّب أعلى. وعند المسلم أن الله هو هذا المسبِّب الأعلى، «الأكبر». ويردّد المسلم عبارة «الله أكبر» في كل مناسبة من استحسان أو إعجاب أو حَمد أو إلهام تعبيراً عن هذا الإيمان. وإذا كانت الثقافات والشعوب الأخرى تعدّ الإنسان «مقياس جميع الأشياء» أو تحسب الطبيعة المقرِّرَ الأخير، فإن المسلم يتوجه بكل جوارحه إلى الله في عليائه(٧). فالفن الإسلامي إذن له هدف ينسجم والهدف القرآني، ألا وهو تعليم الجنس البشري وتعزيز مفهوم الإله المنزَّه المتعال عندهم.

خصائص التعبير الجمالي عن التوحيد

لا يقتصر الارتباط بين القرآن الكريم والفن الإسلامي على «التوحيد» وحسب. بل إنه يتجسّد كذلك في الخصائص الجمالية التي أبدعها المسلمون لإيجاد انطباع باللاتناهي والرفعة الذي يتطلّبه مبدأ التوحيد القرآني. أما كيف يتأكد هذا المبدأ من خلال المحتوى الجمالي والشكل ليولّد هذا الانطباع فهو ما تسعى العناصر التالية إلى تحقيقه:

التجريد: إنّ الأنساق اللامتناهية في الفن الإسلامي هي تجريدية قبل كل شيء. وإذ لا تكون صور الأشخاص غائبة عنه تماماً، فلا مجال لكثير من الجدل حول ندرة الأشكال الطبيعية فيه. وحتى عندما تُستخدم أشكال من الطبيعة، فإنها تُخضع إلى أساليب من التنميط وإلى نزع الصفة الطبيعية عنها مما يجعلها أكثر تمشياً مع دورها في إنكار المذهب الطبيعي في الفن منه في تصوير الظواهر الطبيعية.

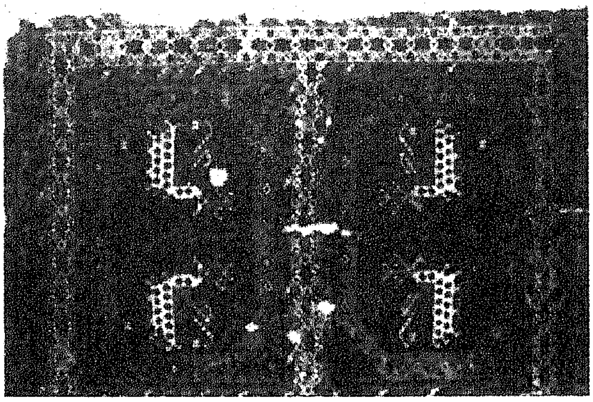
بنية الوحدات: يتكون العمل الفني الإسلامي



الصورة ٨-١ زخرفة عربية هندسية: وجه منضدة مطعّمة بالصدف. القرن العشرون، سوريا.

من أجزاء أو وحدات متعددة تتآلف لتكوين تصميم أوسع. وتشكل كلٌّ من هذه الوحدات كياناً له قياس وذروة وإتقان، يمكن إدراكه على أنه وحدة معبّرة وافية بحدّ ذاتها، إضافة إلى كونه جزءاً مهماً من التركيب الأوسع.

التواليف المتلاحقة: إن الأنساق اللامتناهية من المسموع والمنظور والمتحرّك تمثل التواليف المتلاحقة للوحدات الأساسية أو تكرارها أو الاثنين معاً. وبهذه الطريقة تتشكل توليفات إضافية أوسع، لها كيانها المستقل الخاص وهويّتها. والتوليفات المتلاحقة الأوسع في عمل فنّي إسلامي لا تُفسد بحال هوية وشخصية الوحدات الأصغر التي تتشكّل منها. بل إن مثل هذه التوليفات الأوسع قد تتكرر بدورها وتتنوّع وترتبط بكيانات غيرها أصغر أو أكبر لتشكّل توليفات أخرى أكثر تعقيداً. وهكذا يكون

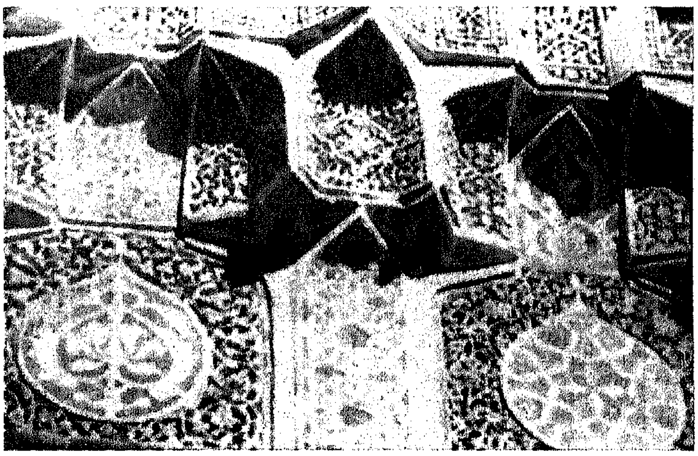


الصورة ٨-٢ تخطيط على شكل حيوان في سجادة من قونية، تركيا، تعود إلى القرن الثالث عشر [بترخيص من وزارة الثقافة والسياحة التركية].

للنسق اللامتناهي عدة مراكز ذات أهمية جمالية، وعدّة «زوايا نظر» يمكن إدراكها عند إدراك التوليفات المتلاحقة للأصغر من الوحدات أو الكيانات أو الموضوعات. ولا يوجد في أي تصميم نقطة بداية جمالية وحيدة أو تطوّر متواصل نحو نقطة تجمّع أو بؤرة حاسمة. وعوضاً عن ذلك، ينطوي التصميم الإسلامي على عدد لا ينتهي من مراكز أو بؤر الاهتمام، وعلى نمط من الإدراك الداخلي يتحدى تعيين بداية أو نهاية حاسمة.

التكرار: والميزة الرابعة المطلوبة لتوليد الانطباع

الصورة ٨-٣ تفصيل نقوش بالفسيفساء على ضريح شاه زنده في سمرقند، القرن الرابع عشر [تصوير لمياء الفاروقي].



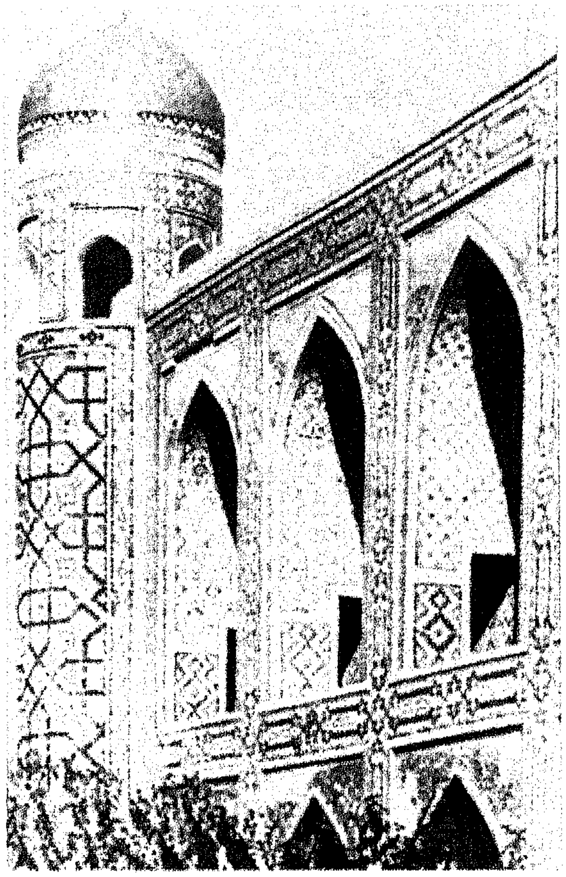


الصورة ٨- ٤ طبق نحاسي (قاتم) بخطوط آيات قرآنية، القاهرة، القرن العشرون [تصوير لمياء الفاروقي].

باللاتناهي في العمل الفنّي هو المستوى العالي من التكرار. فالتوليفات المضافة في الفن الإسلامي تستعمل تكرار الموضوعات الرئيسة والوحدات البنيوية وتوليفاتها المتتالية التي يبدو أنها تستمر إلى ما لا نهاية. ويتعزّز التجريد ويتقوّى بهذا التقليص للتفرّد في الأجزاء المكوّنة؛ كما يمنع أي وحدة في التصميم من التفوّق على غيرها.

الصورة ٨-٥ سجادة صلاة من تركيا، القرن الثامن عشر، فيها «توليفات متلاحقة» كثيرة تضم موضوعات تصميم ذي وحدات. [بترخيص من وزارة الثقافة والسياحة التركية].





الصـورة ٨-٦ مـدرسـة ‹طلا كـاري› في سـمـرقـند، ١٦٤٦-١٦٦٠ [تصوير لمياء الفاروقي].

الحركية : التصميم الإسلامي « حركي »، أي أنه تصميم يجب اكتشافه من خلال الزمن. يرى ‹بوآس› Boas أن الأعمال الفنية تستند إما على الزمان أو على المكان[٨]. ويعتقد أن الفنون التي تستند على الزمان تشمل الأدب والموسيقى، بينما تعتمد الفنون البصرية وفن العمارة على المكان. ويأتي تصنيف الرقص والدرامه عند ‹بوآس› بين الفنون التي تستخدم عناصر الزمان والمكان معاً. ومع أن هذا الوصف قد يكون ذا مغزى عند تصنيف الفنون في الثقافة الغربية، فهو مضلل عند محاولة فهم الفنون الإسلامية. فالمظاهر السطحية أو الواضحة من الزمان والمكان تنطبق هنا بالطبع. فالتأليف الأدبي أو الموسيقي يتم إدراكه في العادة من خلال سلسلة من الأحداث الجمالية الزمنية. ففي حالة الأدب يكون الإدراك إما عن طريق قراءة الأثر الفني أو الاستماع إلى قراءته؛ وفي حالة الموسيقى يكون الإدراك إما عن طريق المشاركة في الأداء أو الاستماع إليه. كما يمكن « قراءة » الأداء الموسيقي من « المدوّنة الموسيقية » وهو الأقل شيوعاً. ومن الناحية الثانية نجد الفنون المنظورة والنُصُب المعمارية جميعاً تفيد من عنصر المكان. فهي تشغل حيّزاً محسوساً وتستخدم عناصر مكانية (مثل النقاط والخطوط والأشكال والأحجام) في عملية الإبداع.

ومع التسليم بهذه الخصائص التي يشير إليها ‹بوآس›، على المرء أن يذهب أبعد من ذلك في وصف الفنون الإسلامية إذا ما أُريد فهمها بشكل صحيح. فبالإضافة إلى الظاهر من الخصائص الزمانية والمكانية المذكورة، وهي خصائص قد تُعدّ ذات مغزى بشكل شامل، فإن كل عمل فنّي إسلامي يساهم، بشكل أكثر رهافة، في توجّه زمني شديد بل فريد. والواقع أن الفنون البصرية في الثقافة الإسلامية، مع أنها تتعامل بعناصر مكانية، لا يمكن إدراكها بشكل صحيح إلاّ من خلال الزمن. ان النسق اللامتناهي يستحيل إدراكه بلمحة واحدة أو لحظة واحدة أو نظرة واحدة تستوعب أجزاءه المتنوّعة. بل إنه يأخذ العين والذهن في سلسلة من المرئيات أو المدركات التي يجب أن تُستوعب بشكل متسلسل. وتنتقل العين من نسق إلى نسق ومن مركز إلى مركز في تصميم ذي بُعدين. ويجري إدراك الأثر المعماري بالانتقال المتتابع خلال ما فيه من حجرات وممرات وأبهاء مقبّبة، أو ما يتفرع عنها. وحتى المبنى أو مجموعة المباني لا يمكن إدراكها من بعيد بوصفها كُلاً مجتمعاً، بل يتحتّم إدراكها خلال الزمن إذ



الصورة ٨-٧ سجادة صلاة من آسيا الوسطى (مجموعة ملحم مبارك) عرضت في (معرض الفن الإسلامي) الذي نظّمه ‹نيقولا سرسق› في بيروت، لبنان، ١٩٧٤ [تصوير لمياء الفاروقي].

يتنقّل الزائر بين الأجزاء والمقاطع الكثيرة في المبنى[٩]. ويمثل فن الرسوم المستدقّة كذلك سلسلة من الشخوص أو المشاهد التي لا بد من استيعابها بشكل متتابع متلاحق، كما هو الحال في الفنون الزمنية مثل الأدب أو التعبير الموسيقي أو الرقص. ويجري استيعاب العمل الفني الإسلامي بشكل تسلسلي وتراكمي، سواء كان مما يقع في فنون المكان أو الزمان. ويُحمل الخيال على الإيحاء بأن نسقاً ينشأ ويتكرر باستمرار، ويبدو كأنه يمتد ضمنياً أبعد من حافة اللوحة، أو صفحة الكتاب، أو إطار الجدار، أو واجهة البناء. ولا يمكن أن يتم أي فهم شامل حتى للنسق المعماري اللامتناهي إلاّ بعد التحرّك الفعلي أو المتخيّل فوق سطوح المعمار وخلال فضاءاته في تسلسل زمني. يتحدث ‹ آردلان › و ‹بختيار› عن « معمار متحرّك ... يبدو كأنه تأليف موسيقي »[١٠]. ولا يمكن إدراك الصفات الكلية جميعاً في الوقت نفسه؛ بل إن المرء لا يحيط بالكلّ إلاّ بعد أن يتعرّف على أجزائه الكثيرة ويسيغها[١١].

لذلك لا يمكن لفنّ الزخرفة العربية أن يكون تأليفاً جامداً كما كان يدّعي أحياناً بعض المفسّرين الذين جانبهم الصواب[١٢]. بل إن تذوّقه، على النقيض من ذلك، ينطوي على عملية حركية تتقصّى كلّ موضوع رئيس فيه وكلّ وحداته وتوليفاته المتلاحقة بشكل متسلسل. ويرى أولئك الذين يفهمون رسالة هذا الفن وتركيباته أنه أكثر الأشكال الفنيّة حركية ونشاطاً جمالياً[١٣]. وهو تعبير تتطلب الفنون الزمانية والمكانية فيه أن يكون التعرّف عليها وإدراكها محكوماً بالزمن.

التداخل : يشكل تداخل التفصيلات ميزة سادسة في الفن الإسلامي. فالتداخل يزيد من قدرة أي نسق أو زخرفة عربية على الاستحواذ على انتباه المُشاهد وتوجيه التركيز على الكيانات البنيوية المرسومة. فالخط المستقيم أو الشكل المنفرد، مهما تكن براعة تنفيذه، لا يمكن أن يشكّل المادة الوحيدة في المنمنمات في النسق الإسلامي. فمضاعفة العناصر الداخلية وازدياد التداخل في التوليف والتنفيذ هو ما يولّد الحركيّة والزخم في النسق اللامتناهي.

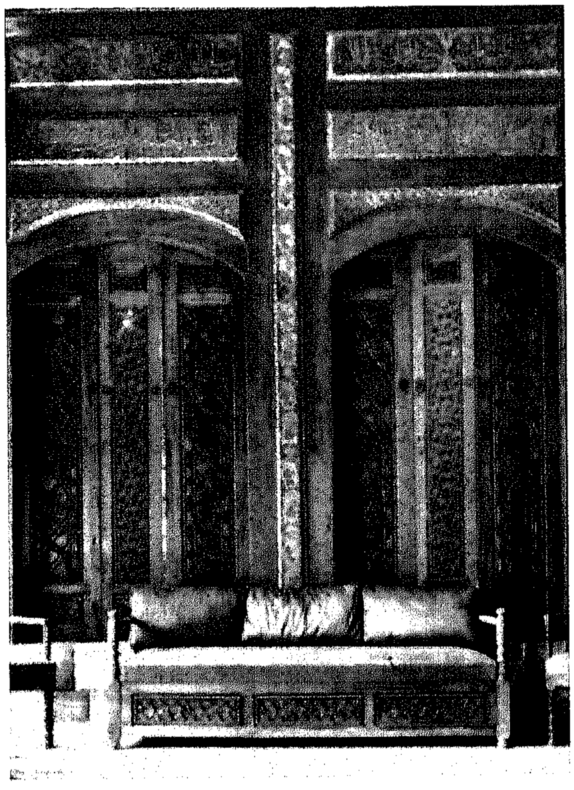
المستوى الثاني : القرآن مثالاً فنياً

إضافةً إلى اقتدائه برسالة القرآن الفكرية، فإن الفن الإسلامي فنّ « قرآني » بمعنى أن كتاب الشعوب الإسلامية المقدس قد قدّم أول وأعلى مثال للإبداع الفنّي. وقد وُصف القرآن الكريم بأنه « أول عمل فنّي في الإسلام » (١٤). ويجب ألاّ يُفهم هذا على أنه يفيد القول بأن القرآن من إبداع النبوغ الأدبي لدى الرسول محمد (ﷺ)، كما يحلو لغير المسلمين ترديده وينكره المسلمون بشدة. بل على النقيض من ذلك، يرى المسلمون أن الكتاب الكريم تنزيل من الله بشكله ومحتواه، كما بكلماته وأفكاره؛ وأنه قد



الصورة ٨-٩ رسم فارسي دقيق،« بهرام يقتل التنّين »، تصوير من نسخة **الخمسة** للفنان ‹نظامي› تعود إلى العام ١٥٧٤م [بترخيص من متحف الجامعة – جامعة بنسلڤانيا].

الصورة ٨- ٨ خطوط ونقوش عربية على جدار وأثاث في دمشق، سوريا. [بترخيص من السفارة السورية، واشنتن. دي. سي.].



أوحي إلى محمد (ﷺ) بكلمات الله نفسها، وأن ترتيبه في آيات وسُور قد تمّ بأمر من الله.

لقد قدّم هذا المحتوى وهذا الشكل جميع الصفات المميّزة التي، كما سبق أن أشرنا، تمثل الأنساق اللامتناهية في الفنون الإسلامية. فالقرآن الكريم نفسه هو أكمل مثال على النسق اللامتناهي – المثال الذي قدّر له أن يؤثّر في جميع ما تلا من إبداعات في الفنون الأدبية والفنون المرئية (في التزيين وفي النُّصُب المعمارية كذلك) وحتى في فنون الصوت (ينظر الفصل ٢١) والحركة(١٥). والقرآن بوصفه أدباً كان له اثر جمالي وعاطفي عظيم على المسلمين الذين قرأوا أو استمعوا إلى نثره الشعري. وثمة حالات كثيرة من التحوّل إلى الديانة

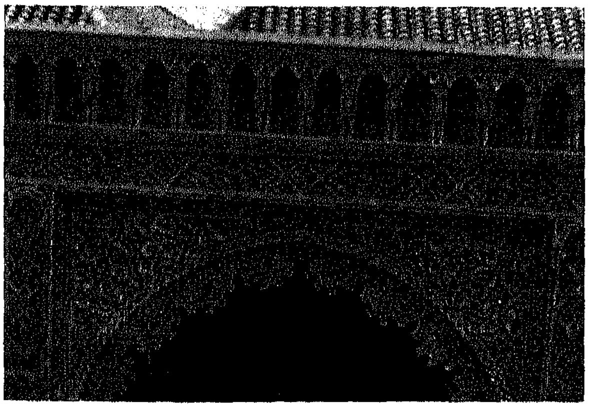
الجديدة قد جرت بفعل الأثر الجمالي الذي تولّده تلاوة القرآن الكريم، وثمة روايات كثيرة عن أناس يبكون بل يموتون عند الاستماع إلى التلاوة[١٦]. وقد عُرف عن غير المسلمين كذلك تأثرهم العميق بالروعة الأدبية في القرآن الكريم. وقد وصف هذا الكمال الذي لا يجاريه كمال في القرآن الكريم باسم «الإعجاز». لكن العجز عن مجاراة بلاغة القرآن الكريم لم يقف حائلاً بينه وبين كونه مثالاً تقتدي به الفنون جميعاً. وكان من شأن هذه المساهمة في الثقافة الإسلامية أن أضفت شكلاً معيناً على ما اتُّخِذَ واستُخدم من موضوعات فنية وأساليب لا تحصى، جرت استعارتها من ثقافات وشعوب كثيرة عبر العصور. وكان هذا الأساس أو المثال هو الذي أضفى قالباً على ما اتُّخذ من تلك المواد والأفكار فوجّه إبداع الموضوعات والأساليب الجديدة. وأصبح هذا التجسيد الأسمى لرسالة الإسلام في التوحيد القدوةَ والمثالَ لجميع ما ظهر بعدئذ من تجلّيات الفن الإسلامي (ينظر الفصل ١٩).

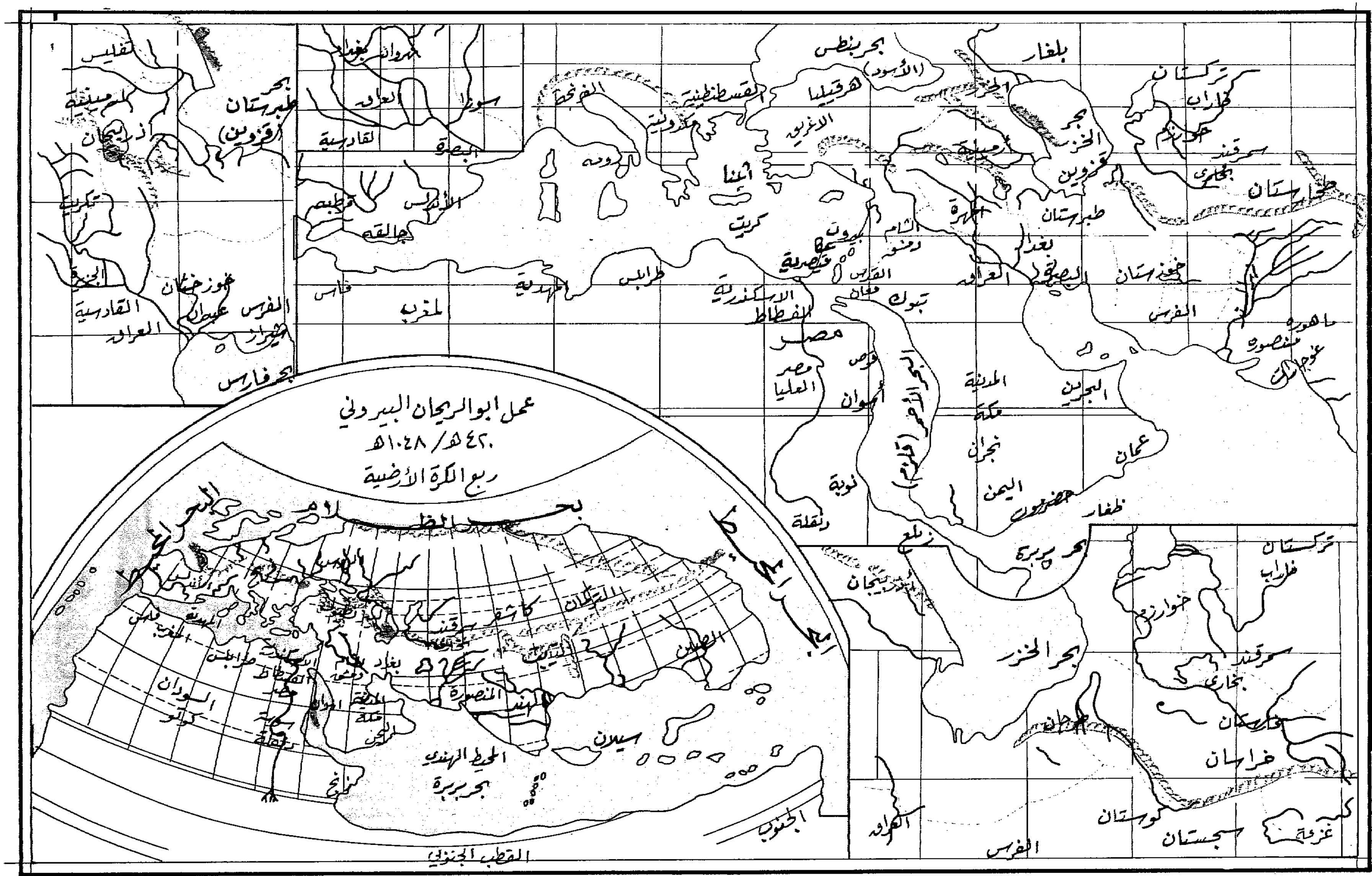
ويقدّم القرآن الكريم المثال الأول للخصائص الستّ في الفن الإسلامي مما سبق ذكره. وأولى تلك الخصائص أنه بدلاً من التوكيد على التصوير الواقعي أو الطبيعي، يقدم القرآن الكريم مثالاً على رفض التطوير السردي مبدأً تنظيمياً أدبياً. إذ ترد الإشارة إلى بعض الأحداث بشكل مجزّأ ومتكرر، وكأنّ القرّاء على علم بالقصص والشخصيات. فالغاية الأولى ليست قصصية بل تعليمية وأخلاقية. وترتيب الكتاب نفسه (حيث تكون السوَر المدنيّة الأطول، بميلها إلى النثرية، قريبة من بداية الكتاب، وتكون السوَر المكيّة الأقصر، بصفتها «الشعرية» البارزة، قريبةً من نهايته) مما يسهم كذلك في صفة القرآن التجريدية. فالآيات لا تقود القارئ من خلال سلسلة من الحالات المتعارضة والمستثارة بشكل عنيف. بل إن القارئ تحرّكه مشاعر يبدو أنها مجرّدة أو معزولة عن ملامح شخصية محدّدة. ولا شك أن الآيات والسوَرتستثير مشاعر السامع، لكنها تفعل ذلك من دون إثارةحالات نفسية معينة.

والخصيصة الثانية أن القرآن الكريم، مثل العمل الفني الإسلامي، ينقسم إلى وحدات أدبية (هي الآيات والسوَر) التي تنهض أجزاء قائمة بحدّ ذاتها. وكل آية أو سورة وحدة كاملة لا تعتمد على ما جاء قبلها ولا على ما يأتي بعدها. ولا تنطوي الوحدات على علاقة عضوية كبيرة بحيث تحتّم وجود تسلسل معيّن. وفي التجويد، تشكل "الوقفات" تقسيماً واضحاً للشكل الموسيقي إلى وحدات مسموعة (ينظر الفصل ٢٣).

والصفة الثالثة أن العبارات والآيات تترابط مع بعضها لتشكل وحدات أطول أو توليفات متلاحقة. وقد تشكّل هذه أجزاء قصيرة أو أحزاباً ضمن سوَر أطول. مثال ذلك أن عشر آيات تشكّل "عُشراً"، ومجموعة من «الأعشار» تشكّل «رُبعاً»، ومجموع أربعة «أرباع» تشكّل «حزباً»، كما يشكّل الحزبان

الصورة ٨-١٠ ضريح محمد الخامس في الرباط، المغرب، نقش محفور بالجبص مع ستارة مزخرفة في أعلى الطاق. [تصوير لمياء الفاروقي].





الخريطة ٢٦ صورة الأرض كما رسمها أبو الريحان البيروني، عام ٤٣٠ هـ/ ١٠٤٨م.

«جزءاً»، ومجموع الأجزاء الثلاثين هو قوام القرآن الكريم بأجمعه. ثم إن وحدة الآية نفسها تنقسم إلى أجزاء ثانوية يُحدّدها تشابه إيقاع أواخر الكلمات وحروف اللين.

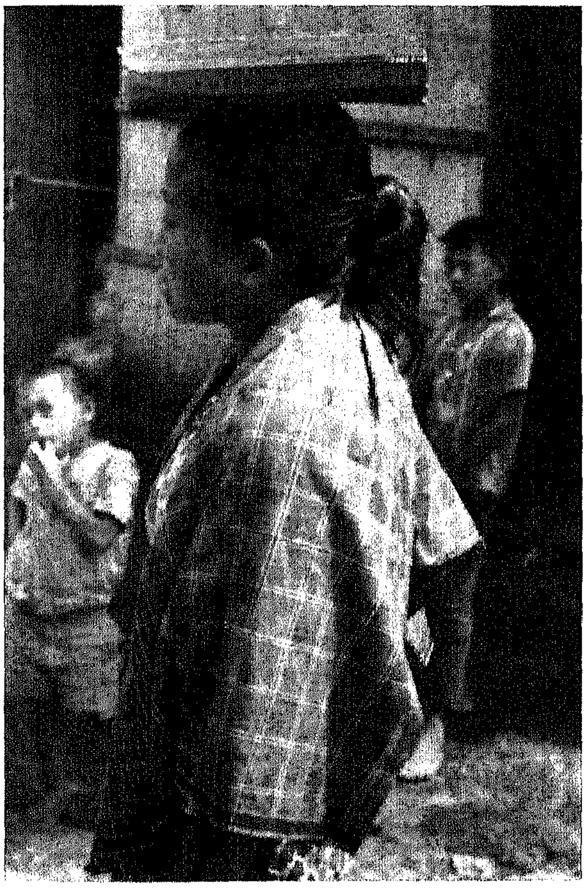
وحين لا يتعرض المعنى إلى اضطراب، فإن مواضع الوقف في الآيات المترابطة يمكن أن يتغيّر. فقراءة القرآن قد تنتهي بنهاية سورة، أو قد تتوقف عند نهاية أية آية أو مجموعة آيات، حتى لو امتدت إلى سورتين أو أكثر. فالمسلم يقرأ أو يسمع «ما تيسّر» قراءته أو سماعه في ذلك الوقت بالذات. فالقراءة لذلك ليس لها طول محدّد مسبقاً، ولا بداية او نهاية وهي لا تولّد انطباعاً بتطور ختامي أو بوقفة نهائية.

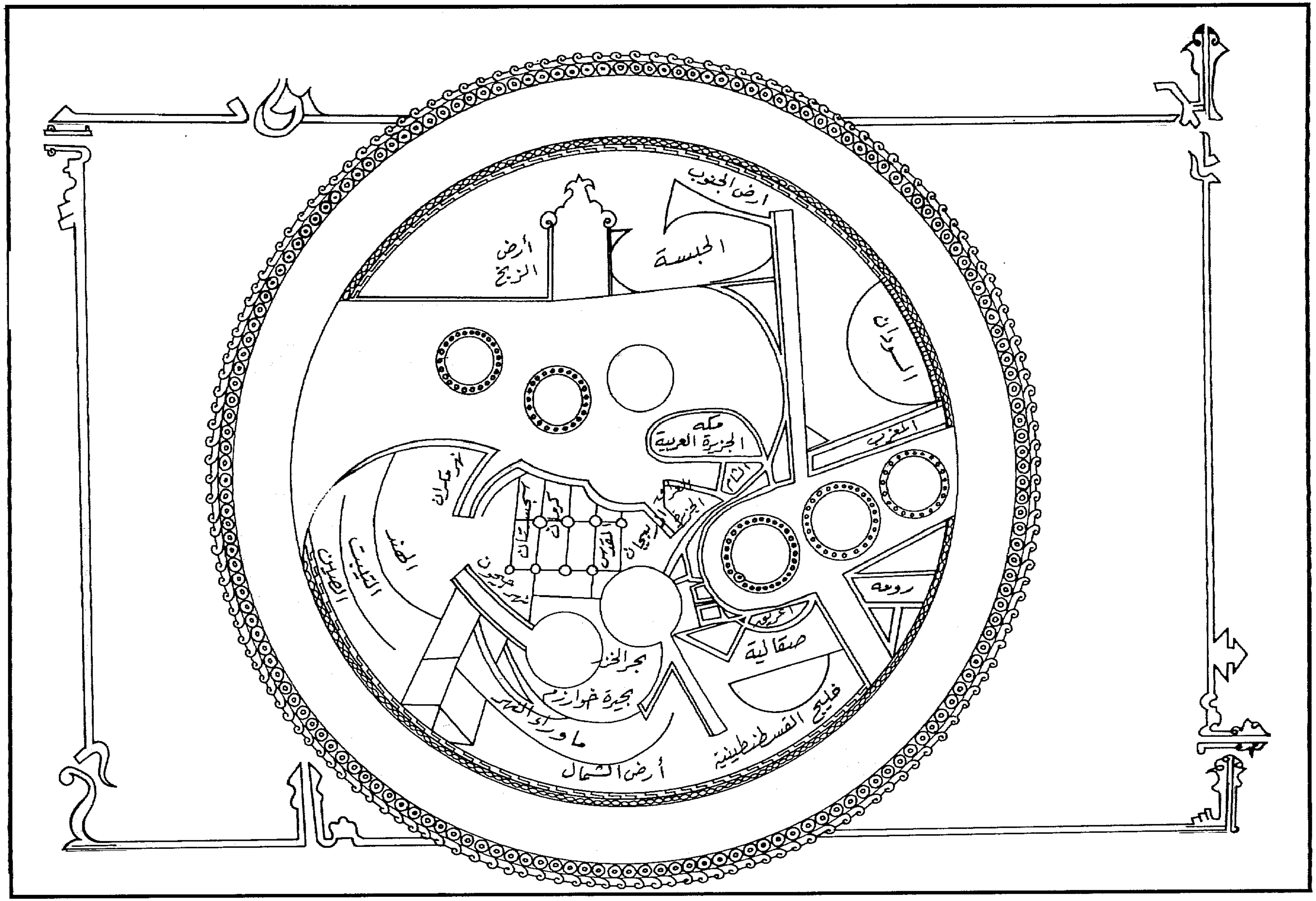
والميزة الرابعة التي توجد في جميع فنون الثقافة الإسلامية – وهي وفرة وسائل التكرار – تتمثل كذلك في النمط القرآني. فالصيغ الشعرية الناجمة عن التكرار الصوتي أو الإيقاعي كثيرة الورود في القرآن الكريم. فإلى جانب الأمثلة الكثيرة على أواخر الكلمات ذات الإيقاع المتشابه القائم على مقطع واحد أو عدة مقاطع يحتوي القرآن الكريم على أمثلة عديدة من الإيقاع الداخلي في الآيات. فتكرار الوحدات الإيقاعية والصوائت والصوامت هي من الكثرة بحيث تضفي حيوية شعرية على هذا الأثر الأدبي. فالعبارات والجُمل التي ترد في نهاية الآيات تعاود الظهور عدة مرات لتدعيم كلا الرسالتين التعليمية والجمالية. ويعدّ تكرار الأفكار وأنماط الكلام من عناصر البلاغة. وهذه البلاغة هي ركيزة جدل المسلمين أن القرآن معجزة حقاً وهو لذلك كلمة الله الأزلية.

والميزة الخامسة البارزة في الفنون المرئية في الثقافة الإسلامية – وهي ضرورة ممارستها من خلال الزمن – ينتظر وجودها في الكتاب الكريم، لأن جميع الأعمال الأدبية تعدّ من الفنون الزمنية. ولكن في هذه الحالة، كما في الفنون الإسلامية كافة، ثمة عملية متسلسلة من الإدراك والتذوّق تتحدّى التدرّج نحو ذروة واحدة كبرى وخاتمة تليها. فالإحساس بوجود وحدة شاملة على النمط التقليدي ليس كبيراً، ولا يستطيع القارىء أو السامع إدراك الكل إلاّ من خلال التفاعل مع الأجزاء المفردة بشكل متتابع.

والتداخل، وهو الميزة السادسة في فنون الشعوب الإسلامية يجد مثاله كذلك في القرآن الكريم. فالتناظر والطباق والتكثيف والاستعارة

الصورة ٨-١١ امرأة مسلمة تحمل القرآن الكريم على رأسها. جولو، إقليم سولو، الفيليبين [بترخيص من آ.ي ونشب].





الخريطة ٢٧ صورة الأرض كما رسمها إبراهيم بن محمد الإصطخري (القرن ٤ هـ/ ١٠م).

والتشبيه والترميز هي بعض الصيغ الشعرية الكثيرة التي تكوّن ثراء التعبير ورحابة التفصيل في القرآن الكريم. وانتشار هذه العناصر يحمل من يسمع أو يقرأ مقاطع من هذا الكتاب أن يعجب لما فيه من جمال وبلاغة.

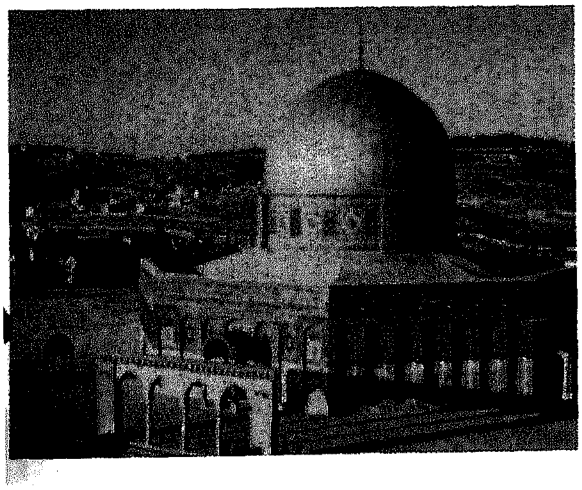
المستوى الثالث: القرآن مثالاً للتصوير الفنّي الدقيق

لم يقتصر القرآن الكريم على تزويد الحضارة الإسلامية بمذهب فكري تعبّر عنه فنون تلك الحضارة ولا على تقديم أول وأهم مثال من المحتوى والشكل في الفن، ولكنه قدّم أهم مادة لرسم المُنَمْنَمات في الفنون الإسلامية.

إن التراث الطويل من الاهتمام بالأدب والإبداع عند الساميّين من أسلاف المسلمين في القرن السابع لأمر معروف. وتبعاً لاهتمام الشعوب الساميّة وتميّزها في الإبداع الأدبي، فإنها قد طوّرت فن الكتابة منذ عهد بعيد. وكانت الكتابة مستعملة لآلاف السنين في حضارات بلاد ما بين النهرين قبل الإسلام بوصفها عنصراً متمماً للفنون المرئية. فقد وجدت مجموعات مصاحبة من الكتابة على العديد من المنحوتات البارزة والتماثيل الفنية السومرية والبابلية والآشورية، إذا ما اقتصرنا على ذكر القليل من تلك الشعوب(١٧). لكن تلك الإضافات من الخطوط الفنية قبل الإسلام كانت ذات وظيفة تفسيرية بالدرجة الأولى. فقد كانت الكتابة مواكبةً منطقية لتفسير معنى الصور والتماثيل المرئية. وقد استمر استعمال الكتابة في الأعمال الفنية بهذا الشكل على امتدادتاريخ الفن البيزنطي. ولكن بعد ظهور الإسلام طرأ تحوّل عميق على فنون الكتابة والخط غيّرها من محض رموز لاحقة إلى مواد مُنَمْنَمات جمالية صرفة.

ولم يكن حدوث هذا التطور من قبيل الصدفة؛ بل يمكن النظر إليه على أنه بُعدٌ آخر من «التأثير القرآني» الأساس في الحسّ والسلوك الجمالي عند المسلمين. وغاية الفن عند المسلم هداية البشر، بوصفهم خلفاء الله الواحد العليّ في الأرض، وتوجيههم نحو التفكّر فيه وتذكّره جلّ شأنه. وفي هذا السبيل لا يمكن أن يوجد ما هو خير من آي الذكر الحكيم وما تلهمه من شاعرية. ومع أن الله يفوق الطبيعة والتمثيل، فإن كلمته المنزلة على النبي محمد (ﷺ) تحمل ذكره تعالى إلى الناظر أو السامع من دون التجاوز على الجلال الإلهي. من أجل ذلك تكون كلمة الله أفضل مادة للمُنَمْنَمات في الفن الإسلامي. فمنذ القرن السابع الميلادي بدا هذا الميل واضحاً، كما نجد في نقوش قبّة الصخرة في القدس. فهذا الصرح، الذي يضم تشكيلاً واسعاً من النقوش تتخللها آيات قرآنية، قد تم بناؤه في عهد الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان عام ٧١هـ/ ٦٩١م.

الصورة ٨-١٢ قبّة الصخرة في القدس الشريف. تمّ بناؤها عام ٦٩١م [بترخيص من وزارة السياحة والآثار الإسلامية في المملكة الأردنية الهاشمية].





الخريطة ٢٨ المحيط الهندي كما رسمه أحمد بن ماجد (القرن ١٠ هـ/ ١٧م)

وعن طريق المواظبة على استعمال العبارات والآيات القرآنية، والإكثار منها غدت الأعمال الفنيّة عند الشعوب الإسلامية تذكيراً دائماً بالتوحيد.

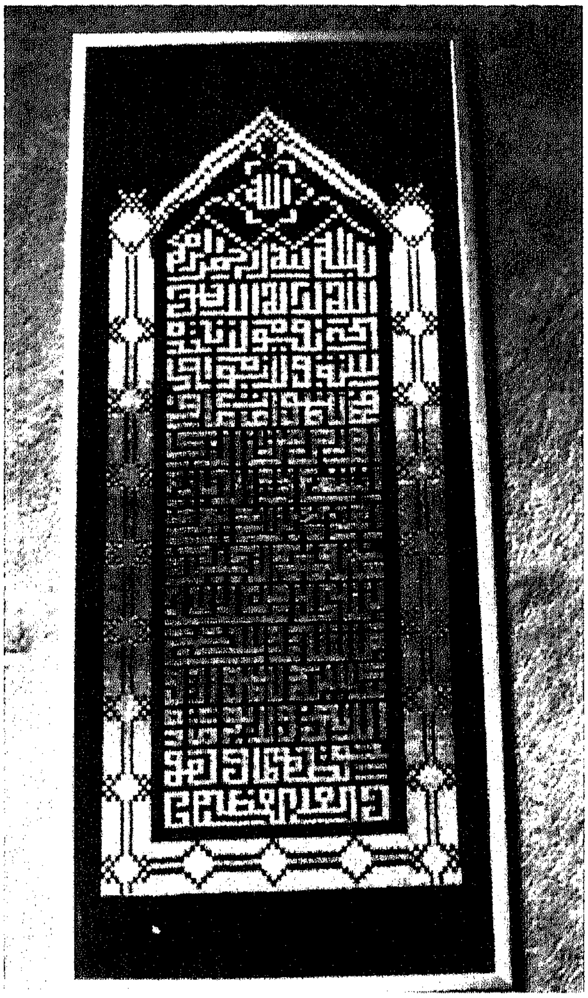
إن إدراك ما هو مؤثر ومشرِّف ومناسب في الموضوعات القرآنية، المنظورة منها في النقوش والمصاحبة لها، قد أدى إلى وفرة من التأثيرات المصاحبة في الثقافة والفنون الإسلامية. وتشمل هذه التأثيرات ذلك التطوّر السريع المذهل في الخط العربي والسير به نحو مجموعة من الأشكال المطواعة، والانتشار الهائل للأساليب المتميّزة، وشيوع استخدام عناصر الخط في الأعمال الفنية.

وكان إدخال الآيات القرآنية في النقوش يجري بكثير من العناية والإجلال والإتقان. كما كان من نتيجة ذلك أن تطوّر فن الخط الجميل بين المسلمين الأوائل بسرعة وابتكار مذهلين. وليس بين فنون الخط التي سبقت الإسلام أو جاءت بعده ما فرض على نفسه من خطوط مصاحبة، وطواعية وليونة، إلى جانب وضوح القراءة، كما فرض الخط العربي على نفسه. وكان المدّ والقَصْر في الطول والعرض يتم عند صياغة الحروف في قوالب مختلفة الأشكال والأحجام. وكان العديد من أساليب الخط يستعمل على انفراد أو يُجمع إلى موضوعات فنيّة لا صلة لها بفن الخط. كما ابتدعت الشعوب الإسلامية أشكالاً من الخط ذات زوايا أو استدارات من كل ما يخطر على البال. والحق أن بعضاً من أهم الجهود الجمالية المعاصرة في العالم الإسلامي تدور حول مادة هذا الموضوع الفني الواسع الانتشار بين الشعوب الإسلامية.

وبما أن كل ما يفعله المسلم أو يفكّر فيه يحمل نيّةً أو علاقة دينية، فإن إدخال كلمات الله في كل نظام زخرفيّ ممكن، وفي كل مجال سمعي أو مرئي هو هدف مرغوب[١٨]. ولا يقتصر استعمال الآيات القرآنية في زخرفة المواد ذات الأهمية الدينية وحسب، بل إنها تستعمل في تزيين المنسوجات والملابس والأواني وصحاف تقديم الطعام والشراب والصناديق والأثاث والجدران والمباني وحتى قدور الطبخ البسيطة، في عصور التاريخ الإسلامي وفي أرجاء العالم الإسلامي كافة.

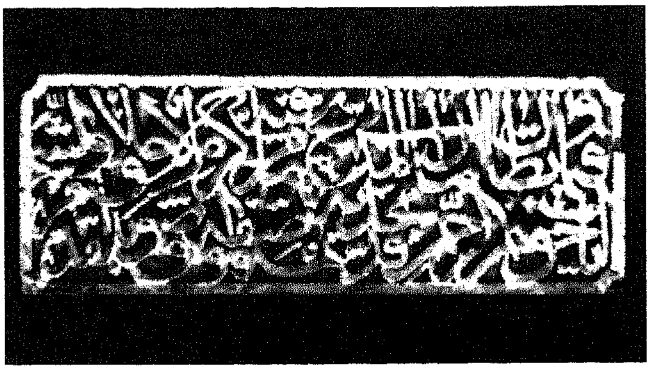
وليست الآيات القرآنية أقل شيوعاً أو بروزاً في الآداب وفنون الصوت. فباستعمال فن الخط الجميل في نقش الآيات القرآنية، اكتسب الفن

الصورة ٨-١٣ تطريز بآيات قرآنية من ماليزيا (آية الكرسي ٢-سورة البقرة: ٢٥٥) بالخط الكوفي – معاصر. [تصوير لمياء الفاروقي].



الإسلامي من القرآن الكريم مؤثرات مصاحبة، إضافةً إلى التوجهات الجمالية القرآنية. وحتى عندما لا تشير الكتابة إلى آيات قرآنية - كأن تكون من العبارات الدينية أو الأمثال أو أسماء الله الحسنى أو اسم الرسول أو أسماء الأولياء الصالحين؛ أو أن تشير إلى تفصيلات بناء أو اسم مُحسن أو فنان - فإن التوكيد كان دائماً على إظهار صور الخط العربي بأساليب فيها الكثير من الخيال والجمال. فمن الرباط إلى ‹منداناو› ومن ‹ كانو › إلى ‹سمرقند›، كانت الآيات القرآنية بالخطوط العربية تشكل أجلّ مكوّنات الفنون. ولا يوجد تراث جمالي في العالم كان فيه لفن الخط أو لكتاب واحد مثل هذا الدور الحاسم.

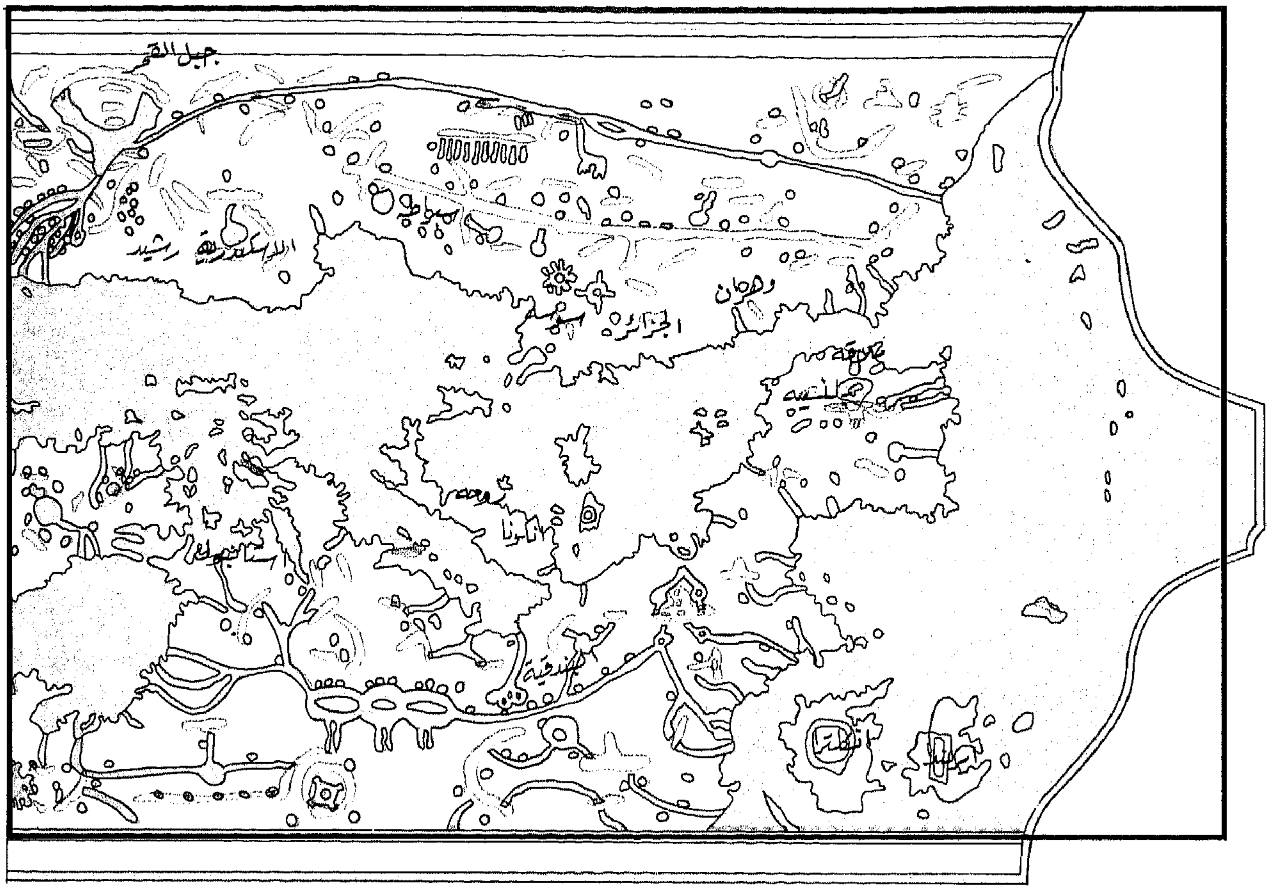
لقد كتب عدد من الباحثين في الآونة الأخيرة عن الطبيعة الرمزية في الفن الإسلامي[١٩]. وكان بعض هؤلاء الباحثين من غير المسلمين؛ كما كان آخرون من المسلمين. ولكن في كلا الحالتين، كانت غالبية هؤلاء الكتّاب ممن ولدوا أو درسوا في محيط غربي. وهم إذ يجدون في الفنون الإسلامية مغزى رمزياً فإن ذلك لا يقتصر على الفكرة المعروفة عموماً بأن الفنون طريقة في التعبير عن فكرة مجرّدة بالشعر أو اللون أو الخطوط أو الأشكال أو الأصوات أو الحركات وما إلى ذلك؛ وبهذا المعنى يكون الفن جميعه رمزياً بالطبع. لكن هؤلاء الكتّاب يجدون من الصفات في الفن الإسلامي أكثر بكثير مما تنطوي عليه المضامين الرمزية. فهم يرون أن الهيئات والأشكال والأشياء والمناظر وحتى الحروف والأرقام المستعملة في الفن الإسلامي لها مغزى «باطني». فكما أن أشكال «الماندالا» الدائرية، أو العواميد المشرئبة، أو تصوير الآلهة بصورالبشر تحمل معاني



حفر على الخشب بخط الثلث، من جنوب تايلاند، من القرن التاسع عشر. عبارة تكريم لمجهول. [بترخيص من متحف الفن الآسيوي، جامعة ماليزيا، كوالا لمبور].

دينية خاصة للهندوس؛ وكما أن الصليب أو مشهد الصلب وتمثال المسيح هي من الرموز المهمة عند المسيحيين، يذهب هؤلاء الكتّاب إلى القول بوجود «رموز إسلامية» خاصة تمثل بشكل منظور وفرة من المعاني على الناظر أن يدركها ويعيها. ومع أن هذه الموضوعات الفنية أو الرموز التي يتحدث عنها هؤلاء العلماء هي باعتقادهم خاصة بالثقافة الإسلامية، فإن «المنطق» الجمالي فيها يشابه ما يتصل بأعراف فنية أخرى. فالقبّة تُرى على أنها القبّة السماوية[٢٠]؛ والرصيعة في وسط السجّادة تمثل المعبر إلى السماء[٢١]؛ والزرقة في تزيين المخطوطات ترمز إلى اللامتناهي، أي الله[٢٢]؛ والتذييل بكتابة تتضمن اسم الحاكم هي رمز يقوم مقام السلطة السياسية[٢٣]، بل هو أحد تجلّيات الله[٢٤]. وحتى «الفراغ» يُعدّ «رمزاً لله العليّ وحضوره في الأشياء جميعاً»[٢٥].

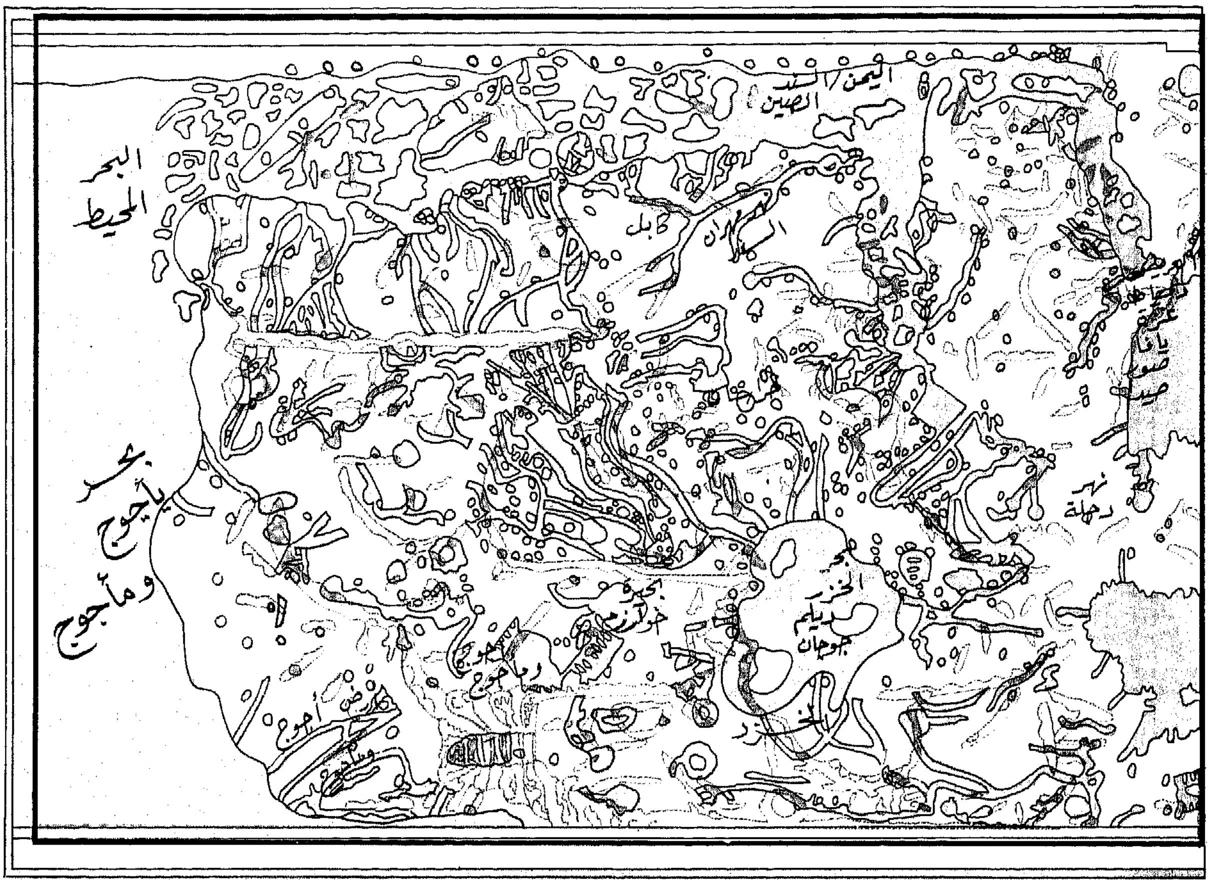
تتناقض جميع هذه الرموز الحرفية مع جوهر الفن الإسلامي ومع طبيعته التجريدية، فقد ولد الفن الإسلامي وتطوّر في محيط ساميّ ينكر ويشجب جميع أنواع التمثيل للذات العليا. فهو فنّ يقوم على



الخريطة ٢٩ صورة الأرض كما رسمها الصفاقسي (القرن ٤هـ/ سنة ٩١٠م).

مبدأ فكري هو «التوحيد» الذي لا يمكن التعبير عنه جمالياً بعلاقات فعلية أو متخيّلة بين الطبيعة والله. فمثل هذه العلاقة تؤدي إلى «الشرك» أو الربط بين الله وبين موجودات وأشياء أخرى وهذا ما كان يحسبه الإسلام أشد الأعمال مقتاً، بل هو أكبر الكبائر.

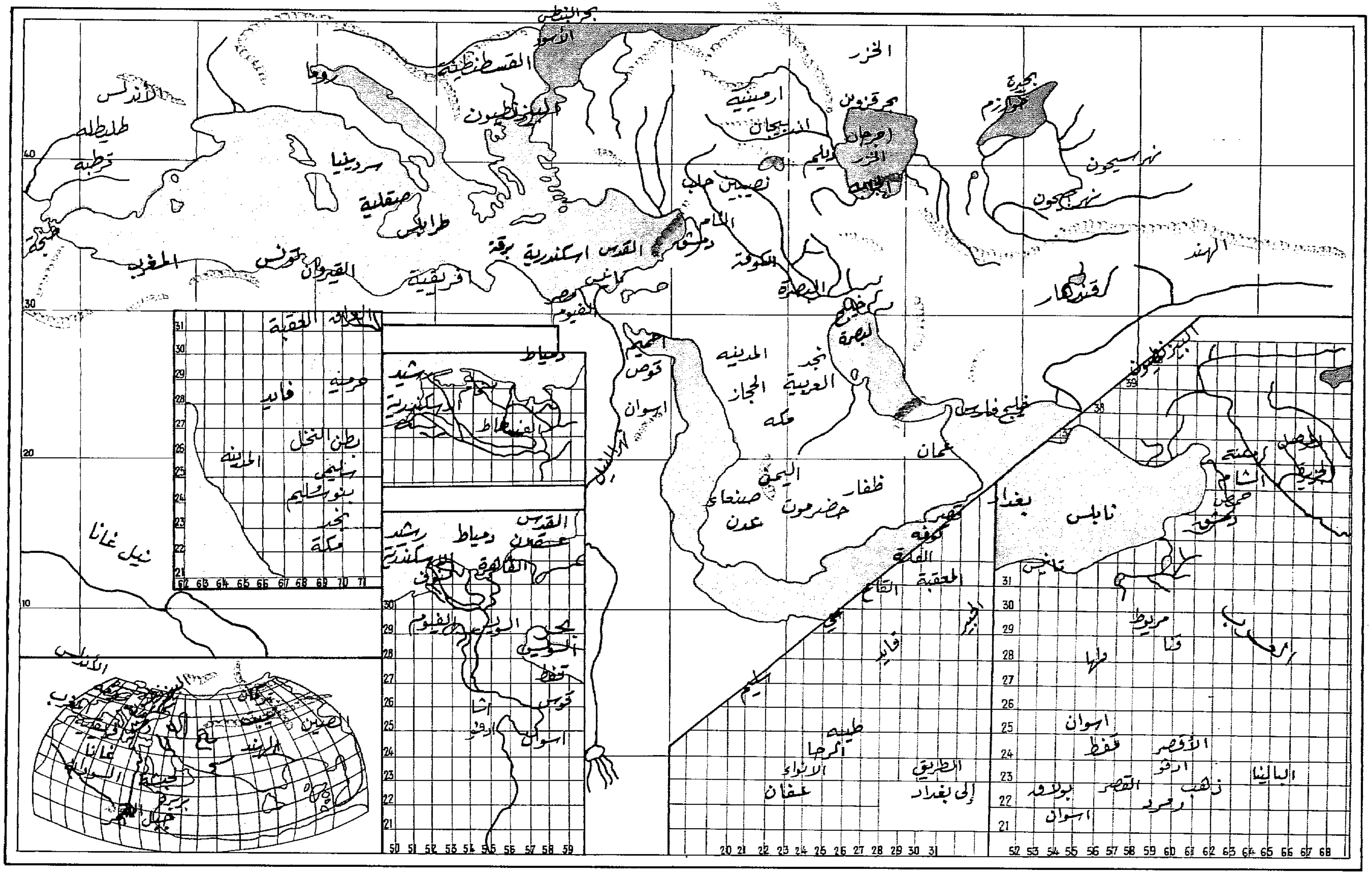
لقد أوجدت هذه المعتقدات والفرضيات صفة لا رمزية فريدة في ديانة الإسلام وثقافته. وكثيراً ما لوحظ أن شعائر الإسلام نفسها هي وظيفية لا رمزية في جوهرها. فالأذان، وحتى المئذنة نفسها ليسا من العناصر السمعية أو البصرية الرمزية. لأن الأذان فعل يقصد منه مساعدة المسلمين للتجمّع للصلاة في أوقات محددة من اليوم؛ والمئذنة وسيلة معمارية لتسهيل ذلك الفعل(٢٦). والمحراب لا يتطلب مراعاة خاصة من جانب المصلّين، فموقعه ليس أكثر قداسة من أي موقع آخر في المسجد(٢٧). والهلال الذي طالما ربطه غير المسلمين بالإسلام لا يشكّل رمزاً منظوراً ذا مغزى ديني في الثقافة الإسلامية(٢٨). بل هو شارة كان يحملها الجندي العثماني فحسبه الأوروبيون رمزاً للديانة الإسلامية. وحيث أن الصليب قد جاء في وقت مبكّر جداً ليرمز للمسيحية، فقد سارع الأوروبيون إلى الاستنتاج الخاطئ بأن الإسلام قد اتخذ الهلال ليقابل الصليب في الرمز.



ولا شك أن هذه الحقائق معروفة للباحثين في الفن الإسلامي من غير المسلمين ومن المسلمين على السواء. فمن الغريب إذن أن يصرّ هؤلاء الباحثون على تفسير ذلك الفن بطريقة تتعارض مع بقية عناصر الثقافة الإسلامية. وقد تعين الفرضيات الآتية في تفسير تعلّق أولئك الباحثين بمثل هذه التفسيرات للمعنى الجمالي في الفن الإسلامي.

ترى إحدى هذه الفرضيات أن هؤلاء المؤلفين قد تشرّبوا بتفسيرات الفن الغربية إلى درجة يصعب معها عليهم، ان لم يكن مستحيلاً، أن يتخلّصوا من تلك التحيّزات الحضارية في التعامل مع الفن الإسلامي. ومن المؤسف أن الأسس التي تقوم عليها تفسيرات الفن المسيحي الأوروبي قد نُقلت على ما يبدو إلى مجال الفن الإسلامي، حيث لا تكون مناسبة على الإطلاق. ولا شك أن هذا الأمر يدعو إلى ممارسة الحذر الشديد والمعرفة العميقة، والتجرد العاطفي عند تناول الدراسات المقارنة والتداخل الثقافي بوجه عام والفن الإسلامي بوجه خاص.

والسبب الثاني وراء ما شاع فيما نشر مؤخّراً من تفسيرات رمزية للفن الإسلامي هو أن ميدان الجماليات وتاريخ الفن يسيطر عليه باحثون غربيون أو آخرون ممن تلقّوا تعليمهم في الغرب. وقد لقي هذا المجال قدراً من الإهمال في العالم الإسلامي بحيث لم يلتفت إليه كثير من أصحاب المواهب من الداخل، مما جرّ إلى أن يسيطر عليه خارجيون ثقافةً وديناً. وإلى جانب ذلك، نجد الكليات والجامعات



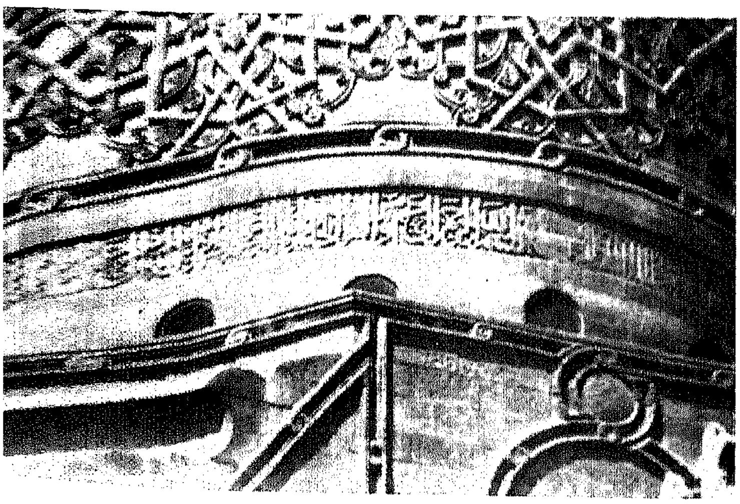
الخريطة ٣٠ – صورة الأرض كما رسمها ابن يونس المصري (٣٣٩هـ/ ٩٥١م).

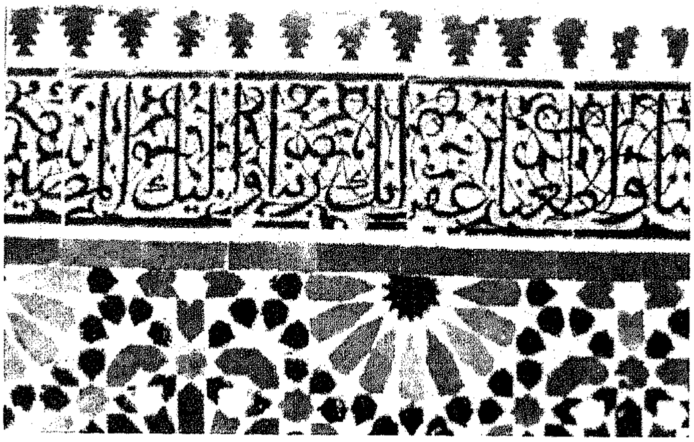
في العالم الإسلامي قد أهملت رعاية الدراسات في الجماليات وتاريخ الفن، مما دفع بالمسلمين المهتمّين بهذه الدراسات، دون استثناء تقريباً، أن يقصدوا المعاهد الغربية، ليدرسوا فيها بتوجيه من مدرّسين غربيين وتحت تأثير مبادئ فنية غربية. ونتج عن ذلك أن الباحثين المسلمين، سواء كانوا ممن اعتنق الإسلام أو ممن ولدوا مسلمين قد تأثروا في الغالب بسوء تفسيرات للفن الإسلامي أجنبية المنشأ قدر ما تأثر أندادهم من غير المسلمين.

وثمّة سبب ثالث لما كان يعزى مؤخراً للفن الإسلامي من محتوى رمزي حرفي صارخ، يناقض ما تنطوي عليه طبيعته من صفة تجريدية. ذلك هو التأثير الصوفي في الإسلام. فالتصوّف، إضافة إلى توكيده على التجربة الشخصية الباطنيّة في الدين، هو مبدأ أو عقيدة تؤكد على الخصائص الغامضة والخفيّة والسحريّة في الدين. ويصدق ذلك على الفكر التصوّفي في الإسلام كما يصدق على المسيحية والهندوسية واليانيّة الهنديّة واليهوديّة وغيرها من الديانات الموروثة. وكان المتصوّفة يعزون معاني خفيّة للحروف والكلمات والعبارات ولجميع أنواع الأشكال والموضوعات المنظورة. وبما أنهم كانوا يحاولون بطرق شتى الوصول إلى مقام «الفناء» فإنهم لم يلتفتوا كثيرا إلى التمييز الواضح بين المجالين العليّ والطبيعي وهو الصفة المميزة للإسلام الحق ولمبدأ «التوحيد» (ينظر الفصل ١٦).

لا يمكن إنكار وجود مثل هذه الأفكار في تاريخ الإسلام، أو انتشار بعض الممارسات والتفسيرات الخفيّة التي نتجت عن ذلك. لكن هذه الحقائق يجب ألاّ تُعطى أكثر مما تستحقه من أهميّة في تفسير مجمل الظاهرة المعروفة باسم الفن الإسلامي. ومع أن المتصوّفة قد حاولوا القول بأن مؤسس التصوّف هو الرسول نفسه (ﷺ)، إلاّ أن الحركة لم تكتسب أهميّة ذات بال الا بعد مضي قرون طويلة على وفاة الرسول (ﷺ). ثم إن انتشارها الواسع في بعض فترات التاريخ الإسلامي لا يمكن أن يُتّخذ ذريعةً لتفسير نشوء تاريخ الفن الإسلامي برمّته. إن وجود فن إسلامي فريد كان قد اتضح منذ القرن الأول للهجرة وهي فترة تسبق دون ريب انتشار سلطان الصوفيّة. فقبّة الصخرة التي بناها عبد الملك بن مروان في القدس (٧١هـ/ ٦٩١م) تضم جميع المكوّنات والخصائص في الفن الإسلامي — أيّ الفن القرآني — وذلك في وقت يسبق بكثير انتشار التصوّف، الذي بدأ يضيف تفسيراته الرمزية الحرفية على الفنون الإسلامية. ولا شك أن قبّة الصخرة ليست بنتاج فكر إسلامي صوفي، لذلك يجب ان تحظى بتفسير جمالي ينسجم مع الإسلام بشكل عام. إن المبالغات (الدينية منها والاجتماعية) لدى بعض الجماعات المتصوّفة قد

الصورة ٨ ١٥ نقش بالخط المحفور (٢ — سورة البقرة : ٢٨٥) على قبّة ضريح السلطان قايتباي، القاهرة، ١٤٧٢-١٤٧٤م. [تصوير م. اشرف].





الصورة ٨-١٦ مقطع من البلاط المزجّج منقوش بخط على إفريز يزين قبور السعديّين، مراكش، المغرب، ١٥٧٨-١٦٠٣م [تصوير لمياء الفاروقي].

أكسبت التصوّف سمعة سيّئة في كثير من أقطار العالم الإسلامي. فالميول المتركّزة حول ذات الفرد، والمتوجّهة نحو الباطن، قد عدّها الحداثيون المسلمون أول أسباب الخضوع والهوان الذي تلقاه الشعوب الإسلامية على أيدي القوى الداخلية والخارجية. ويقال إن زيادة التوكيد على التقوى الشخصية قد تمّت على حساب التوكيد الإسلامي التقليدي على الإنجاز والتطور والتقدم للفرد والجماعة على السواء. كما إن ذلك الانحراف في المعيارية قد أضعف من السعي لتحقيق التعاون بين «الدين» و«الدنيا» وأبدله باهتمام مفرط بالآخرة. لذلك فإن حركات الإصلاح والتجديد الإسلامية الحديثة تعارض التصوّف بوجه عام، كما إن زعامة الأمّة الإسلامية المعاصرة هي لا صوفية عموماً، بل هي ضد الصوفية.

ومع أن غالبية المسلمين الذين يعيشون في العالم الإسلامي لا ينتمون إلى جمعيات صوفية، وأن الكثيرين منهم ينظرون بعين الريبة إلى تلك المنظمات وأنشطتها، فمن الخطأ القول إن حركة التصوّف في الإسلام لم يعُد لها وجود، ولكن ما كان للتصوف من سلطان على الناس، بعد التفكك الذي تبع غزو المغول والحروب الصليبية، وما تركه ذلك من أثر خلال اضمحلال السلطة وتفاقم التشرذم السياسي لم يعُد بذلك الوضوح. والواقع أن التصوف يزدهر بالدرجة الأولى في أوربا وأميركا، سواء بين جماعات فعليّة من الناس أو في الاهتمامات العلمية والأبحاث والمنشورات. ففي تلك البلاد يجد المتصوّفة المسلمون آذاناً صاغية ويتبوّءون سلطة ومنزلة. فالغربيون هناك – وقد تجرّدوا من أعرافهم الدينية السابقة، وظلوا يطوّفون دون مرسى ديني – غدوا يهتمون بالانتشاء والغرابة في ممارسات التصوف الإسلامي، ويدعمون ما فيه من توكيد على الروح الداخلي. إن بقيّةً من الرّوحانية في المسيحية واليهوديّة هي في الغالب ما يصل الغربي بعناصر التصوّف في الإسلام. والواقع أن عدداً كبيراً من الأنكلوسكسونيين قد اعتنقوا الإسلام في العقود الأخيرة بتأثير من حركات التصوّف. وقد جاءت أغلب الدراسات التي تبحث في التفسيرات الرمزية للفن الإسلامي من هذه الجماعة التي دخلت في الإسلام، وهم من الطبقة العليا من الغربيين المتعلمين البيض، أو من نظرائهم الغربيين من غير المسلمين.

إنّ التفسيرات الرمزيّة الحرفيّة الصوفيّة في الكتابات الحديثة تتعارض مع التجريدية المتأصّلة في الوعي الجمالي عند الشعوب الإسلامية وفي إنتاجهم الفني. وهي تتنافر كذلك مع كراهية الإسلام لكل ممارسة تتعرض لجوهر الذات الإلهية أو تتهاون في شأن العليّ المتعال. وقد تستهوي هذه الكتابات الباحث المتعلّم في الغرب أو المتصوّف، ولكنها لا

تلبّي الحاجة إلى تفسير الفنون الإسلامية بشكل شامل ومنسجم مع ذاته.

إنّ النظرية المقبولة في الفن الإسلامي هي تلك التي تعود بفرضياتها إلى عناصر نابعة من داخل الدين والثقافة، لا من معطيات مفروضة عليه من تراث أجنبي. وهي كذلك نظرية تعتمد على أهم العناصر في تلك الثقافة، لا على عناصر ضئيلة أو جانبية تؤثر فيها. وإزاء هذه المطالب فإن القرآن الكريم يمدّ الإبداع الجمالي بمصدر إلهام جاهز ومنطقي. وقد كان للقرآن أثر في الفنون بقدر ما كان له من أثر في مظاهر الثقافة الإسلامية الأخرى. وقد عرض القرآن الكريم الرسالة التي يجب التعبير عنها جمالياً، كما بيّن طريقة التعبير عنها، وهو ما يظهر في الخصائص الست في شكله الأدبي ومحتواه. بل إن القرآن الكريم قد قدّم تعبيراته الخاصّة وأجزاءه بوصفها أهم مادة للتصوير الفنّي الدقيق؛ لذلك فإن الفنون الإسلامية يمكن أن تدعى بحق «الفنون القرآنيّة».

هوامش الفصل الثامن

١ – تتمثل هذه النظرة السلبية بأقوال يلخّصها القول التالي؛ «إن مبدأ الإسلام في وحدانية الله، وما يتصل به من خطر «الشّرك» أو التأليه، قد جرّ إلى تحريم جميع الفنون التمثيلية. ففي مجال العبادة يفرض الإسلام، بما يشبه صرامة المتطهّرين [البيوريتان] حظراً كاملاً على التمتع الفنّي بالشكل والصورة والموسيقى والمنمنمات» (ينظر <كينيث كراك> ,Kenneth Cragg.

The House of Islam [Belmont, California, Wadsworth Publishing Co., 1975] p. 15.

٢ – صفات الله [أو أسماء الله الحسنى] عددها تسع وتسعون، ولو أن المعروف ضمناً أنها لا متناهية.

٣ – ينظر إسماعيل راجي الفاروقي

Islam and Culture Kuala Lumpur : Angkatan Belia Islam Malaysia, 1980, p.44

٤ – التعريف الدقيق لكلمة «أرابيسك» أنه نوع خاص من التشكيل بأوراق الأشجار والأعناب المحوّرة ابتدعه العرب / المسلمون. يورد <إرنست كونل> Ernst Kuhnel في كتابه:

The Arabesque : Meaning and Transformation of an Ornament

ترجمة <رچارد ايتنگهاوزن>

Richard Ettinghausen [Graz, Austria: Verlag für Sammler, 1949],p.4

أنه في أواخر القرن التاسع عشر وضع <آلويس ريگل> Alois Riegl كتاباً حدّد فيه إطلاق هذا المصطلح على صنف معيّن من التصميم الزخرفي. لكن المصطلح صار يشمل معنى أكثر اتساعاً يضم سلسلة طويلة من تصاميم الزخرفة بالخط والأشكال الهندسية والنباتية. وقد أسندت <لوس إبسن الفاروقي> إلى هذا المصطلح معنى أكثر اتساعاً في بحث لها بعنوان:

- "Ornamentation in Arabian Improvisational Music : A Study in Interrelatedness in the Arts" *The World of Music*, 20 (1978), pp. 17-32;

– وينظر للكاتبة نفسها:

- "The Islamization of the Hagia Sophia Plan"

وهو بحث مقدم في مؤتمر:

The Common Principles, Forms & Themes of Islamic Art

إسطمبول، نيسان، ١٩٨٤؛

– وينظر كذلك: إسماعيل راجي الفاروقي:

"Islam and Art"

Studia Islamica, 37 (1973), pp. 102 - 103

٥ – ينظر:

Kuhnel, *The Arabesque*

٦ – ينظر نفسه «Arabesque» **في موسوعة الإسلام**

Encyclopedia of Islam

الطبعة الجديدة (Leiden : E.J. Brill) جـ١ ص ٥٥٨–٥٦١.

٧ – لمزيد من التفصيلات ينظر :

- Lois Ibsen al -Faruqi ,

"An Islamic Perspective on Symbolism in the Arts : New Thoughts on Figural Representation," *Art, Creativity and Religion*, ed. Diane Apostolos Cappadona (New York: Crossroad Pub. Co., 1983), pp.164-178.

٨ – ينظر :

- Franz Boas, *Primitive Art* (Oslo: Instituttet for Sammenlignende Kulturforskning, 1927)

٩ – ينظر وصف مدينة أصفهان في :

- Nader Ardalan & Laleh Bakhtiar , *The Sense of Unity : The Sufi Tradition in Persian Architecture* (Chicago , 1973), pp. 97 ff.

١٠ – نفسه ص ٩٥ .

١١ – ينظر وصف كتاب جلال الدين الرومي مثنوي عند Marshall G.S . Hodgson في كتابه *The Venture of Islam* نشر: Chicago (University of Chicago Press, 1974) جـ٢، ص٢٤٨ – ٢٤٩ .

١٢ – ينظر :

- Enrst Diez, " A stylistic Analysis of Islamic Art"

في مجلة *Ars Islamica*, 5 (1938), p. 36

وينظر كذلك :

Arthur Upham Pope, *Persian Architecture The Triumph of Form and Color* (New York : George Braziller, 1965) , p. 81.

١٣ – ينظر:

- David Talbot Rice, "Studies in Islamic Metal Work - vi" *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* (University of London) , 21 (1958), pp. 225 - 253

١٤ – ينظر:

I. R. al - Faruqi , " Islam and Art," pp. 95 - 98.

١٥ – ينظر : Lois Ibsen al-Faruqi, "Dance as an Expression of Islamic - Culture,"*Dance Research Journal*, 10(Spring-Summer,1978) pp.6 -13.

١٦ – ينظر: علي بن عثمان الجلاّبي الحُجويري، كشف المحجوب للحُجويري الترجمة الإنكليزية .

Reynold A. Nicholson, in *E.J.W. Gibb Memorial Series*, 17 (London Luzac & Co., 1967), pp. 396 - 397.

١٧ – ينظر :

- Giovanni Garbini, *The Ancient World* (New York: Mc Graw-Hill, 1966);

- André Parrot, *The Arts of Assyria*, tr. Stuart Gilbert and James Emmons (New York : Golden Press, 1961);

- *The Great King : King of Assyria* (New York Metropolitan Museum of Art, 1945).

تصوير : Charles Wheeler

١٨ – ينظر :

- René A. Bravmann , *African Islam* (Washington, D.C. Smithsonian Institution Press, 1983) ch. 1;

- Clifford Geertz, "Art as a Cultural System," *Mordern Language Notes*, 91 (1976) pp. 1489 - 1490.

١٩ – ينظر:

- Martin Lings, *The Quranic Art of Calligraphy and Illumination* (London : World of Islam Festival Trust,1976);

- Titus Burkhardt, *The Art of Islam* (London : World of Islam Festival Trust, 1976);

- Nader Ardalan and L. Bachtiar, *The Sense of Unity* (Chicago :

University of Chicago Press, 1973);

- Anthony Welch, *Calligraphy in the Arts of the Muslim World* (Austin : University of Texas Press, 1979);

- Erica Cruikshank Dodd, "The Image of the Word, " *Berytus* 18 (1969) pp. 35-58;

- Seyyed Hossein Nasr, "The Significance of the Void in the Art and Architecture of Islam" *The Islamic Quarterly*, 16 (1972), pp. 115-120;

- Annemarie Schimmel, "Schriftsymbolik im Islam" IN *Aus der Welt der islamischen Kunst* : Festschrift fur Ernst Kuhnel, ed. Richard Ettinghausen (Berlin, 1959), pp. 244-254;

- Schuyler van R. Cammann, "Symbolic Meanings in Oriental Rug Patterns," *The Textile Museum Journal*, 3 (1972) pp. 5-54;

- *Idem*, "Cosmic Symbolism on Carpets from the Sanguszko Group," *Studies in Art and Literature of the Near East in Honor of Richard Ettinghausen*, ed. Peter J.Chelkovski (Salt Lake City and New York, 1975), pp.

181-208.

٢٠ – ينظر :

Burckhardt , *Art of Islam* , ch 4.

٢١ – ينظر :

Cammann, "Symbolic Meanings" and Cosmic Symbolism on Carpets".

٢٢ – ينظر:

Lings, *Quranic Art*, pp. 76 - 77

٢٣ – ينظر :

Welch , *Calligraphy* p. 23

٢٤ – نفسه.

٢٥ – ينظر:

Nasr, " Significance of the Void," p. 116.

٢٦ – على النقيض من الأسرار المقدسة في المسيحية وشعائر الإراقة المقدسة عند الهندوس.

٢٧ – على النقيض من مغزى المذبح في الكاتدرائية الكاثوليكية وتمثال الإله في المعبد الهندوسي.

٢٨ – ينظر:

- Thomas Arnold, "Symbolism and Islam," *The Burlington Magazine*, 53 (July - Dec., 1928) , pp. 155 - 156.



القسم الرابع

التجلّيات

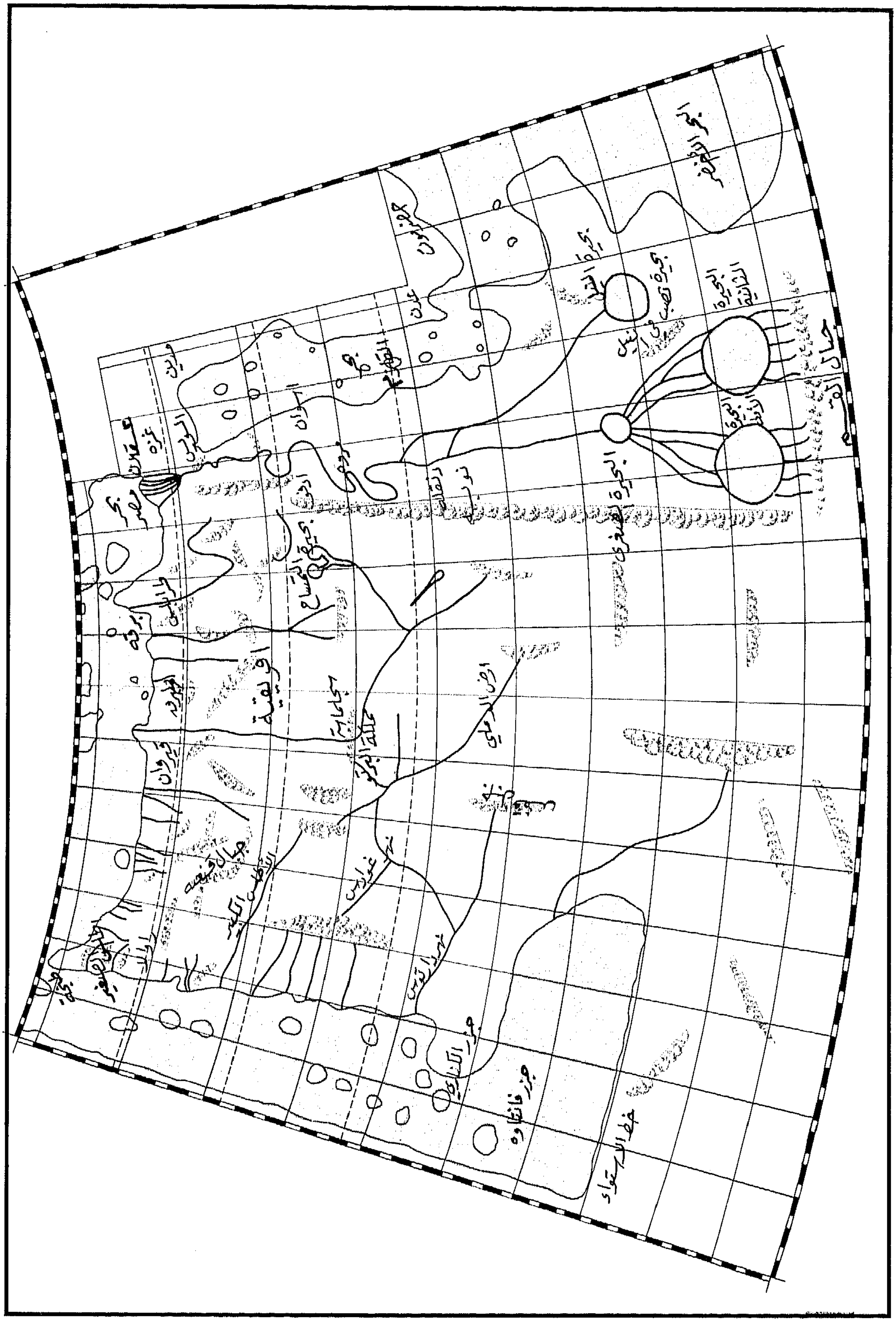
الفصل التاسع

نداء الإسلام

سعى الدين الإسلامي منذ ظهوره الى إقناع البشر بحقيقته والى تجميعهم تحت رايته. وانطلاقاً من جوهر الخبرة الدينية أتخذ الإسلام أعظم خطة عرفها التاريخ لهداية البشر جميعاً وللسير بهم لبلوغ العدل والحق والسعادة والتقى والجمال. وقد رأينا أن الإسلام لا يفرّق بين الناس إلاّ على أساس ما لديهم من فضيلة واستقامة وتقوى. كما مرّ بنا أن الإسلام يرى أن التكليف الالهي يمسّ كلّ ما يهمّ البشر وكلّ حقول نشاطهم، وأن للأشياء جميعها علاقة وثيقة بالدين وليس شعائر العبادة وحسب. ورأينا كذلك أن الإسلام ليس دين تأملّ أو رهبنة وانسحاب زاهد من الدنيا، بل هو دين انشغال بالعالم: بمطابخه وأسواقه، كما بمساجده وسوح القتال فيه.

وقد نزل الإسلام على رجل بمفرده، هو محمد (ﷺ) وخاطبه الوحي بقوله: ﴿**وأنذر عشيرتك الأقربين**﴾ (٢٦ - الشعراء: ٢١٤). وعندما غلبه الخوف من عبء المطلب وتدثّر مرتعشاً هلعاً، نادى به الوحي: ﴿**يا أيها المدّثر. قم فأنذر**﴾ (٧٤ - المدّثر: ١ — ٢). واستجاب محمد للنداء، فآمنت زوجته بدعوته وتبعها ابن عمه، كما دعا أصحابه المقرّبين الى الدين الجديد. وبدأت المسيرة، ولكنها كانت ما تزال بعيدة عن مبتغاها في هداية العالم. وإذ كان الإسلام حركة جديدة تسعى الى إصلاح الدين القائم، فقد تعرّض للمقت والمناهضة، كما تعرّض المسلمون القلائل للاضطهاد، وانهالت عليهم الإهانات والشتائم وتعرّضوا لكل وسائل الضغط لإرغامهم على التحوّل عن دينهم. وعندما فشلت تلك المحاولات جميعاً، دبّر الأعداء مؤامرة للتخلّص من محمد (ﷺ) ولكن الله أعان رسوله في التغلّب عليهم فنجا منهم، فأعلنوها حرباً عليه وعلى أتباعه. ودارت معارك عديدة راحت ضحيتها نفوس كثيرة، لكن رسالة الإسلام واصلت تقدّمها حتى تغلّبت أخيراً على مناهضيها.

وحكاية الإسلام هذه مألوفة في تاريخ الأديان، فقد كان لمعظم الأديان بداية مشابهة، إذ كانت ديانة الأغلبية تسعى لتحصين نفسها بمنع الحركات الدينية الأخرى من النمو بين ظهرانيها. أما إذا أفلحت ديانة جديدة في الحصول على موطىء قدم لها، فقد كانت تتعرّض لاضطهاد الديانة القديمة القائمة. ويصدق هذا التاريخ المأساوي على الثقافات والأعراق كذلك، إذ نجد أن ثقافة الأغلبية وكذلك العرقية المسيطرة تعملان جاهدتين على امتصاص الأقلّيات



الخريطة **٣١** إفريقيا كما رسمها الخوارزمي (٢٣٦ هـ/ ٨٥١م).

الموجودة بين ظهرانيهما، فاذا فشلتا نجدهما تلجآن الى الطغيان والإكراه. إن سعي الأغلبية للتوسّع وامتصاص الأقلية علامة صحّة وحيوية، وليس ثمة من ضير في تلك الرغبة الشائعة، ولكن العيب يقع في طريقة الامتصاص حين تعمد الى الاضطهاد والإكراه والطغيان، والى «الترغيب» و«الترهيب» كي تحقق الهدف.

وقد وقعت في ذلك ديانات العالم ـــ جميعها باستثناء الإسلام، ذلك أن للإسلام نظرية فريدة في الرسالة، ونظرية فريدة حول الديانات الأخرى، ونظرية فريدة حول تواجد الديانات الأخرى والتابعين لها داخل المجتمع الإسلامي.

نظرية الإسلام في الرسالة

أمر الله

يؤمن المسلم بأنه مكلّف بدعوة الناس كافة الى الإسلام لله (٤٢ـ الشورى : ١٥)، وأن هدف حياته يتمثل في هداية البشرية جمعاء الى حياة يكون فيها الإسلام، دين الله، بما فيه من علوم الدين والشريعة والأخلاق والفرائض، هو دين البشر جميعهم. وقد جاء هذا التكليف للمسلم في القرآن بهذه الآية: ﴿**ادع إلى سبيل ربّك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن**﴾ (١٦ ـ النحل : ١٢٥)، و«الدعوة» هي تنفيذ هذا الأمر، وهي تشمل إيصال الحقيقة إلى أولئك الذين يجهلونها، وإبلاغهم البشرى الطيّبة عن السعادة في الدنيا والنعيم في الآخرة، والتحذير من عذاب النار المحيق يوم القيامة، ومن الخزي في هذه الدنيا (٢٢ ـــ الحج : ٩) ويصف القرآن الكريم الوفاء بهذا التكليف على أنه ذروة الفضيلة والسعادة، ﴿**ومن أحسن قولاً ممن دعا إلى الله وعمل صالحاً وقال إنني من المسلمين**﴾ (٤١ ـــ فُصّلت : ٣٣). كما وصف الرسول الدعوة على أنها من أنبل الفضائل، وعَدَّ نتيجتها ـ أي هداية الناس الى الإسلام ـ من أعظم المكاسب. وبما أن طاعة الله من جوهر الإسلام، فإن الوفاء بأمر الله بالدعوة الى طاعته هي أكثر الأعمال قرباً من ذلك الجوهر، وهي عبء يحمله جميع المسلمين باعتزاز وثبات.

الدعوة أجلّ أعمال الإحسان

لا جدال حول ما تمثله الدعوة من أهمية قصوى للإسلام أو تأثيرها في مصير الإنسان، ذلك أن معرفة الحقيقة هي أعزّ ما يملكه المرء، والدعوة هي توصيل الحقيقة وتعليمها. ويسعى الداعية الى نشر الحقيقة، ويعرض امتلاكها على من يتوجّه اليهم بدعوته. ومن الواضح أن الدعوة هي أعزّ هدية تهدى، ثم إنها نذير من خطر مُحدِق؛ فإذا حذّر المرء صحبه أو جيرانه من حريق داهم فإن ذلك إحسان واجب في رأي الجميع. وأي إحسان أعظم من أن يحذّر المرء جاره من حريق أشدّ وأدهى! وأخيراً، ليس في حياة الإنسان ما يفوق السرور الذي ينجم عن مساعدة إنسان آخر على إدراك الحقيقة. فإدراك الحقيقة وفهم الواقع يوسعّان الذهن والقلب معاً، عند المتعلم والمعلّم على السواء. فلا عجب إذن أن ينهض المسلمون بأعباء الدعوة بحماسة كبيرة.

الدعوة ضرورية للدين

لا يمكن لأية ديانة لها أساس من فكر أن تستغني عن الدعوة، فذلك يعني الاستغناء عن الحاجة لموافقة الآخرين على صدق ما تقوله تلك الديانة. وعندما لا تُطلب الموافقة عند القول إن هذا حقّ أو خير، وان ذاك غيرُه، فإن الأمر يعني افتقار ذلك

القول الى الجدّية، او انه قول ذاتي محض ومحدود، اي نسبي ؛ لذا فهو لا ينطبق على أحد سوى قائله. ومن الواضح أن هذا هو حال القبلية المتطرفة والنسبية الدينية والتعصب العرقي والفكر الضّيق، ففي القضايا الدينية، كما في مجالات أخرى ، تقدّم النسبية دفاعاً واهياً في مواجهة ما تقدّمه آراء أو أقوال أخرى، مما اضطر أشدّ الديانات قَبَليّة وعرقيّة الى تجاوز النسبية لكي تكسب بعض الاهتمام حتى بين المؤمنين بها أنفسهم . وتنطوي النسبية على عرض ادّعاء ما على أنه « يصدق عند أتباعه وحسب ، بينما تصدق ادّعاءات مناقضة عند الآخرين». لكن الديانات تصدر أهم الأحكام المتعلّقة بالحياة والموت، والوجود والطبيعة والماضي والحاضر والمستقبل، والعالم والخليقة؛ والفضيلة والرذيلة؛ والسعادة والشقاء؛ والمعرفة والحقيقة. وعندما يُعلن أصحاب هذه الأحكام أنها غير ضرورية، يتسرّب الشك الى جدّية ما يدّعون. لكن الأخطر من ذلك أن يُفترض بأن ذلك القول قد قيل بصدق تام. وفي تلك الحالة يصبح ذلك القول دعوةً الى وضع الفرضيات المتناقضة الى جوار بعضها والى القول إنها صحيحة، والى قبول تناقضها على أنه مطلق لا يقبل التوفيق أبداً. هذا الموقف الذي تنحدر إليه أحكام الدين على أيدي أصحاب النسبية الدينية لا يستهوي بطبيعته سوى أصحاب العقول المتدنّية، لكن الذهن القائم على درجة من الذكاء يثور على مثل هذا الادّعاء، لأن الحقيقة مطلقة بطبيعتها. ولا شك أن في وسع كل امرئ، كما في وسع رجل الدين، أن يتقدم بفرضية تكون قيمتها موضع شك وتطبيقها أو مفعولها محدوداً وحقيقتها غير مؤكدة. ولكن في مجال الدين، وبخاصة فيما يتعلق بأسس العقيدة، فإن المرء لا يستطيع أن يماري في الحقيقة وما فيها من قوة وشمول وإطلاق. أما إذا كان المرء مقتنعاً بحقيقة ما يدعو اليه، فعليه أن يدافع عنه ضد الخصوم، وبذلك يغدو منشغلاً في إقناع غير المؤمنين بحقيقة ما يدعو اليه ـ وهو الجانب الفكري من الدعوة.

والحق أن الإسلام دين دعوة، بل ربما كان يفوق غيره في هذا المجال، لأن ما يدعو إليه عقلاني وحاسم. ثم ان الإسلام يقول بعدم وجود وحي بعده، كما انه الإصلاح الحتمي لسائر الأديان، وبخاصة اليهودية والمسيحية، وقد سبقتاه في التراث الديني نفسه. ومن الطبيعي أن يقف الإسلام على النقيض مما دعت اليه الديانات الأخرى. ومن الناحية الفكرية إذن تكون دعوة الإسلام لازمة ضرورية لما يثبته وما ينكره. وكل امرئ مدعوّ ليجادل فيما لديه؛ والمسلم ملتزم معرفياً أن يبرهن على حقيقة ما يدعو إليه الإسلام وأن يصل الى إقناع الخصم.

طبيعة الدعوة الإسلامية

الحرية

يجب أن يكون القيام بالدعوة باستقامة مطلقة من جانب الداعية والمدعوّ، لأنها دعوة إلى التأمل في أدق الأقوال حول الحياة والموت، والنعيم الأبدي و العقاب، والسعادة و الشقاء في هذه الدنيا، ونور الحقيقة وظلمات الباطل، والفضيلة و الرذيلة. فإذا عبث أحد الجانبين بتلك الاستقامة عن طريق المطالبة بالرشاوى أو الفوائد أو بتلقّيها، أو باستخدام أي نوع من أنواع الإكراه أو الضغط أو التعرض له، أو استخدام ما سبق لأي غرض خلاف اكتشاف الحقيقة وفي سبيل الله، فإن ذلك يُعدّ جريمة كبرى تُفسد الدعوة وتبطلها. ويجب القيام بالدعوة الإسلامية بجدية مطلقة، كما ينتظر دائماً أن يكون تلقّيها بما يعادل ذلك من التزام بالحقيقة. كما يجب أن يشعر

المدعو بتحرّر مطلق من الخوف وبقناعة مطلقة أن ما اتخذه من قرار هو قراره الخاص.

لذلك لا يرى المسلمون أنفسهم مكلّفين بدعوة الناس الى الإسلام وكفى. فقد حدّد الله شروط الدعوة التي لها من السلطة ما للتكليف نفسه. «**لا إكراه في الدين قد تبيّن الرُشد من الغيّ.. فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر.. فمن اهتدى فلنفسه ومن ضل فإنما يضل عليها**» (٢: البقرة: ٢٥٦؛ ١٨ ـ الكهف: ٢٩؛ ٣٩ ـ الزُّمر: ٤١) ولا شك أن «الدعوة» غير الإكراه، بل إنها دعوة لا يمكن تنفيذ هدفها إلا بموافقة طوعية من المدعوّ. وبما أن الغرض هو إقناع المدعو أن الله خالقُه وسيّدهُ ومولاه وحَكَمُه، فإن القرار بالإرغام تناقض في العبارة. إن الأخلاق الإنسانية تَعُدّ الدعوة بالإكراه تجاوزاً خطيراً على إنسانية الشخص، يأتي في المرتبة بعد القتل إن لم يكن معادلاً له، وحكم الإسلام في هذا الشأن لا يقل شدّة. من أجل ذلك يحدّد القرآن وسائل الإقناع التي يجب استعمالها. فاذا عُرض الأمر على غير المسلمين ولم يقتنعوا وجب ان يُتركوا وشأنهم (٥ ــ المائدة: ١٠٨، ٣ ـ آل عمران: ١٧٦ ـ ١٧٧؛ ٤٧ ـ محمد: ٣٢). وعندما تجاوزت حماسة الرسول (ﷺ) حدّها في الدعوة الى الإسلام أتاه أمر الله بالتوقف: ﴿**أفأنت تُكرِه الناس حتى يكونوا مؤمنين**﴾ (١٠ ـ يونس: ٩٩) وذلك يعلّمنا أن تجاوز ما يفي باستقامة الدعوة لا يُسمح به حتى لرسول. ثم إن جدّية ما هو مطلوب يُحتّم على الشخص الذي يتخذ القرار أن يكون على وعي تام بجميع النتائج الروحية والاجتماعية والمادية. ولتطمين المسلمين أن ضمان النتيجة ليس من واجبهم، فان القرآن قد أنبأهم أنهم ليسوا هم الذين يهدون الناس الى الإسلام بل الله هو الذي يهدي، وأن عليهم بعدَ أن يعرضوا الإسلام أن يتركوا الأمر لله ﴿**إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء وهو أعلم بالمهتدين**﴾ (٢٨ ـ القصص: ٥٦). ولا شك أن على المسلم أن يكرّر المحاولة ولا ييأس أن يهدي الله بني البشر الى الحق. فما يقدّم المسلم من مثال في حياته الخاصة والتزامه بما يدعو اليه من قيم وانشغاله بها يمثل حجّته القصوى. فاذا بقي غير المسلم على عدم اقتناعه كان على المسلم أن يترك أمره الى الله. فالرسول نفسه قد سمح لأولئك المسيحيين الذين لم يقتنعوا بما عرضه عليهم من أمر الإسلام أن يبقوا على دينهم ويعودوا الى أهلهم بكرامة.

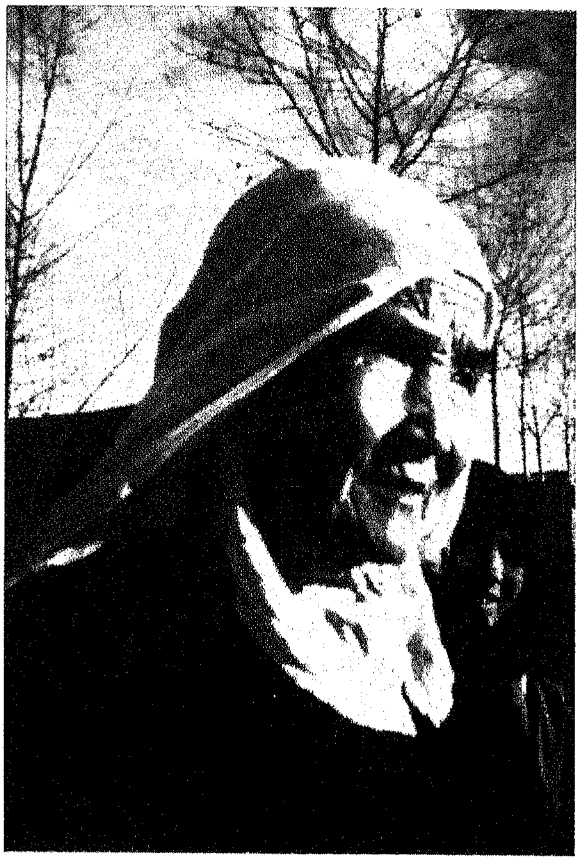
العقلانية:

الدعوة الإسلامية دعوة إلى التفكير والحوار والحِجاج، والحكم على القضية على هدي ما تعرضه أمام العقل من مقومات. ولا يمكن أن تُقابل باللامبالاة إلا من جانب المتشكّك، كما لا يمكن أن يرفضها إلا الأحمق، أو الحاقد الخبيث. فحقّ التفكير فطري ويخص الناس جميعهم. وليس لأي امرىء أن ينكر ذلك الحق على أي إنسان بما في ذلك نفسه، فإنكار حق التفكير لا يتم إلا على حساب استقامة المرء واحترامه لنفسه.

وبما أن المطلوب هنا بلوغُ حكم، فإن من طبيعة الحكم ألاّ يكون غرض الدعوة سوى بلوغ قناعة واعية متعقّلة متأمّلة بمحتوى الدعوة من جانب المدعوّ. وذلك يعني أنه إذا تسرب الفساد إلى وعي الداعية بسبب ما قد يشوبه من عيوب أو مثالب فإن ذلك يصيب الدعوة نفسها بالفساد. والدعوة التي تتعرّض بأي شكل من الأشكال إلى نسيان أو تحوّل في العواطف أو تراخٍ مصطنع أو «تمدّد مَرَضي» في الوعي هي دعوة غير مشروعة. والدعوة ليست من أفعال السحر أو التوهّم وليست محض توجّه نحو

العواطف لتكون الاستجابة إدّعاءً لا اقتناعاً، بل يجب أن تكون عَرْضاً هادئاً أمام الوعي، عرضاً لا يتغلّب فيه العقل أو القلب أحدهما على الآخر. كما يجب أن يكون القرار نتيجة تناول عقلاني يعمّ جميع الموضوعات ويدعمه الحَدْسُ العاطفي في القيم المطروحة، فينظّم فيه العقلُ الحدسَ ويغتني به في الوقت نفسه. ويجب ألا يتم الوصول الى حكم إلاّ بعد تأمّل البدائل ومقارنتها ببعضها وبعد موازنة الأدلّة والأدلّة المضادة موازنة دقيقة متأنّية وموضوعية. فمن دون إخضاع الحكم لاختبارات الترابط الداخلي والتناسق مع المعارف الأخرى والتطابق مع الواقع لن تكون الاستجابة لنداء الإسلام استجابة عقلانية، لذلك لا يمكن أن تتم الدعوة إلى الإسلام في الخفاء، لأنها ليست توجّها نحو القلب وحده.

والدعوة إلى الإسلام، لذلك، عملية تفكير دقيقة، فهي بطبيعتها لا يمكن أن تقوم على إكراه مذهبي، أو تدعم محتواها كما لو كانت تدعم مصدر سلطتها أو سلطة المعبّر عنها أو سلطة تراثها. فهي دعوة تبقى منفتحة دوماً أمام الدليل الجديد والبدائل الجديدة، وهي تستمر في طرح نفسها مرة بعد أخرى بأشكال جديدة، وعيًا منها بالمكتشفات الجديدة في العلوم الإنسانية والمتطلبات الجديدة لأوضاع البشر. والداعية إلى الإسلام ليس سفيراً لنظام سلطوي، بل هو مفكّر مشارك يعين المدعو على فهم وإدراك مغزى الكشف المزدوج عن الإرادة الإلهية، مرّة في خليقته ومرّة من خلال أنبيائه، وليس من طبيعة البشر أن تتوقف عملية التفكير أبداً؛ أو أن ينغلق العقل بوجه نور دليل جديد، ومهما تكن مشاغل العقل في حينه، فمن الضروري أن يستمر على حركيته ونمو تركيزه ووضوح رؤيته وإدراكه، لذا لا يمكن للعقل السليم أن يرفض الدعوة

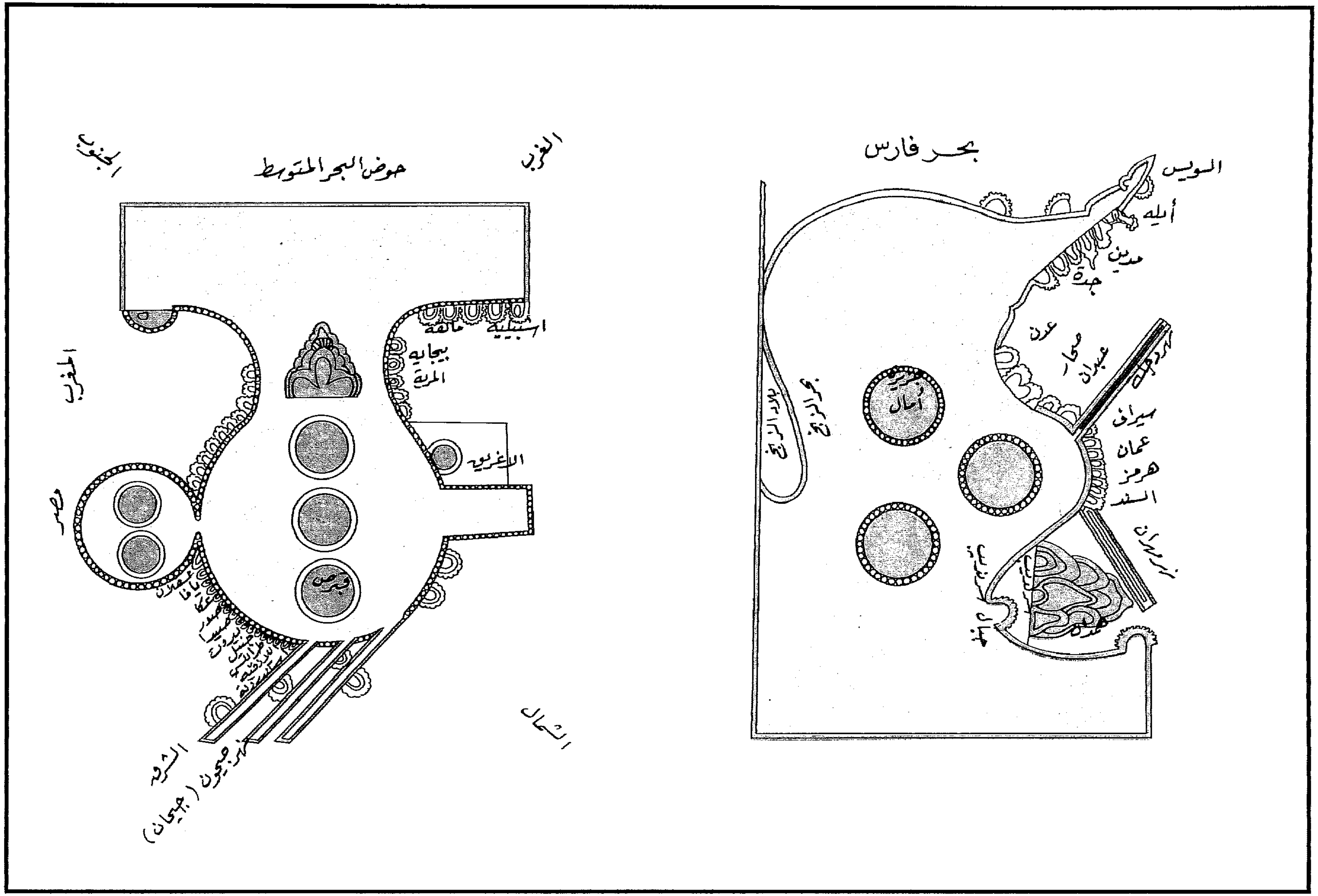


الصورة ٩-١ مسلمة صينية من <خينين> باقليم <كنغاي> في جمهورية الصين الشعبية [تصوير درو گلادني].

بداهةً فالعقل المكتفي بما لديه من حقائق بحيث يعزف عن الاستماع الى أدلة أخرى هو عقل محكوم بالركود والتبلّد والمَوَات.

الشمولية

لا يمكن أن يستثنى إنسان من دعوة الإسلام، فوجود الله ورفعته ووحدانيته وصلته الوثيقة بهذه الحياة الدنيا وأوامره هي مما يعني كل إنسان. كما لا يمكن أن يستثنى أحد من الحوار حول قضايا الدين، فقد دعا الله جميع الناس اليه، لأن جميع البشر سواسية في كونهم من خلقه، وهو كذلك خالقهم ومولاهم، وكلّ تحديد لدعوته سبحانه هو كذلك



الخريطة **٣٢** بحر فارس والبحر المتوسط، كما رسمهما إبراهيم بن محمد الإصطخري (القرن ٤ هـ/ ١٠م).

تحديد لذاته وقدرته جلّ شأنه، أو مزاجية لا يمكن أن تتّسق مع عدله وحياده. فقد يكون التحيّز من صفات إله قَبَلي أو عرقي، ولكنه قطعاً ليس من صفات الإسلام. فالإله القَبَلي لا يستطيع التخلّص من تهمة المزاجية فضلا عن تهمة اللا عقلانية والعجز. إن العرقية والانتقائية وضيق الفكر والمحاباة لا تكتسب قوة إذا ما عزونا أحكامها إلى الله، فهي بذلك لا تزيد على أن تفقد هيبتها ومنزلة الإله الذي تعبد في عيون البشر. وثمة من يقسّم البشر، بمن فيهم أتباع الطائفة ذاتها، الى فئات مغلقة ويعزون «الروحانية» و«الموهبة» إلى بعض الناس وينكرونها على غيرهم على أساس من مولدهم في تلك الطبقات. مثل هذه النظريات أكثر إساءة من القَبَلية لأنها تقوم على أوهى الأفكار وأكثرها غروراً.

الإسلام لا يعرف شيئاً من هذه الحدود، فهو لا يُحلُّ أحداً من واجبات الاستماع الى الدليل وإعطاء الحكم، كما أنه قد دعا البشر الى الاستماع الى دعواه والتأمل فيها. وهو لا يحترم أولئك الذين لا يقبلون بالإسلام وليس باستطاعتهم أن يقدّموا رأيا مناقضاً سليماً. وإذا كان قبول الإسلام خطوة حكيمة، فان الإسلام يعدّ الحجج المناقضة صادقة وتستحق الإحترام (كما يحترم معارضة الرأي المعارض). ويرى الإسلام أن جميع البشر سواسية، إن كانوا من بين أتباعه أو من العالم الأوسع، فجميعهم من نسل آدم وحواء. ويورد القرآن الكريم: ﴿**يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم**﴾ أي أنّ الفيصل هو التقى لا الانتساب إلى قبيلة أو شعب (٤٩الحجرات،١٣). وفي خطبة الوداع يذكّر محمد (ﷺ) الناس بقوله: «كلّكم لآدم وآدم من تراب، لا فضل لعربي على عجمي، ولا لأبيض على أسود إلا بالتقوى» وجميع الناس مكلّفون، أي عليهم الاستجابة لنداء الله طائعين، وألوهية الله تفرض مطلبا شاملاً على الخلق أجمعين.

نظرية الإسلام عن الأديان الأخرى

على مستوى الأفكار

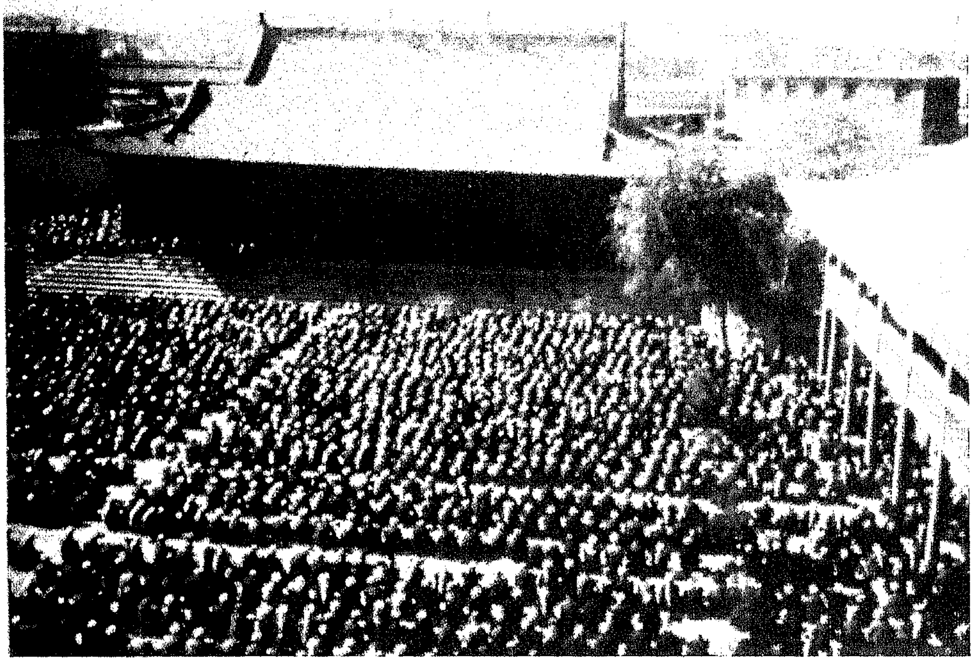
يرى المسلم أن الله تعالى قد حدّد علاقة الإسلام بالديانات الأخرى في التنزيل العزيز؛ كما يرى أن القرآن الكريم هو المرجع الديني النهائي والكشف الأخير الحاسم لإرادته تعالى. وقد أكّدَت ممارسات المسلمين طوال العصور تعاليم الإسلام بهذا الخصوص. كما يشكّل استمرارها شاهداً لا يُردّ حول فهم المسلم لمعاني آيات القرآن الكريم. فعلى الرغم من التنوّع الشديد الاتساع في الثقافات العرقية واللغات والأجناس والعادات التي تميز العالم الإسلامي من المغرب إلى اندونيسيا ومن روسيا إلى قلب إفريقيا، لم يطرأ ثمة تغيير في فهم الإسلام وممارسة شعائره. وسوف نبحث في علاقة الإسلام الفكرية مع غير المسلمين بقدر ما تتصل باليهودية والمسيحية والديانات الأخرى وبالجنس البشري عموما.

اليهودية والمسيحية: يضع الإسلام هاتين الديانتين في منزلة خاصة، فكل ديانة منهما مُنزّلة من الله تعالى، والذين أسسوا هاتين الديانتين في الأرض - إبراهيم وموسى وداود وعيسى - هم من أنبياء الله، والذي بُلّغوا به - من التوراة والمزامير والأناجيل - هو وحي من الله، فالإيمان بهؤلاء الأنبياء وبالوحي الذي بلّغوا به يشكل جزءاً متمماً من عقيدة الإسلام. كما أن عدم الإيمان بهم أو التفريق بينهم يشكّل ارتداداً عن العقيدة ﴿**وإلهنا وإلهكم**

واحد﴾ (٢٩ ــ العنكبوت ــ ٤٦). وقد وصف الله رسوله محمداً (ﷺ) وأتباعه بقوله: ﴿ آمن الرسول بما أُنزل إليه من ربه والمؤمنون كلٌّ آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرّق بين أحد من رسله﴾ (٢ ــ البقرة ــ ٢٨٥) وإذ يُجادل القرآن اليهود والنصارى الذين يرفضون هذا التشابه بين الأنبياء ويدّعون لأنفسهم سلطاناً مطلقاً على الأنبياء السابقين، يؤكّد: ﴿ أم تقولون إن إبراهيم وإسماعيل وإسحق ويعقوب والأسباط كانوا هوداً أو نصارى قل أأنتم أعلم أم الله﴾ (٢ ــ البقرة ــ ١٤٠) و﴿ قل آمنّا بالله وما أُنزل علينا وما أُنزل على إبراهيم وإسماعيل وإسحق ويعقوب والأسباط وما أوتي موسى وعيسى والنبيّون من ربّهم لا نفرق بين أحد منهم﴾ (٢ ــ البقرة ــ ٨٤) و﴿ إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والنبيّين من بعده وأوحينا إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحق ويعقوب والأسباط وعيسى وأيوب ويونس وهرون وسليمان وآتينا داود زبورا﴾ (٤ ــ النساء، ١٦٣) و﴿ الله لا إله إلا هو الحيّ القيّوم. نزّل عليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه وأنزل التوراة والإنجيل. من قبل هدى للناس﴾ (٣ ــ آل عمران ــ ٢ ــ ٤) و﴿ إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾ (٥ ــ المائدة ــ ٦٩).

إن الاحترام الذي يكنّه الإسلام لليهودية والمسيحية ولمؤسّسي هاتين الديانتين وكتبهما ليس محض مجاملة، بل اعترافاً بحقيقة دينية. فالإسلام لا يرى في اليهودية والمسيحية «آراء أخرى» لا بد من التسامح ازاءها، بل ديانتين قائمتين «شرعاً» نزلتا بوحي من عند الله، ثم إن وضعهما المشروع هذا ليس بالاجتماعي ـ السياسي ولا الثقافي ولا الحضاري بل هو وضع ديني. والإسلام دين فريد في هذا المجال، إذ لا توجد ديانة في العالم تجعل من الإيمان بحقيقة أديان أخرى شرطاً لازماً في إيمانها الخاص وشهادتها على الناس. ترى المسيحية كتاب اليهودية كتابها، كما يرى بعض المسيحيين أن التوراة، أو القانون اليهودي، كتابٌ مُلزِمٌ لهم. لكن غالبية المسيحيين يرون أنفسهم غير مُلزمين بشرائع اليهودية، متّبعين في ذلك رأي القديس پولس الذي يقول إن الأساس في رسالة المسيح التحرر من تلك الشرائع. ويُخضع جميع المسيحيين الكتاب العبري إلى تفسير «مسيحي» ويرون في اليهودية محض تمهيد لخطة الله في الخلاص، تهيئة للمسيحية، لا ديانة في حد ذاتها، مُلزِمة بنفسها ولنفسها.

وانسجاماً مع ما تقدم، بقي الإسلام يتابع هذا الإقرار بالحقيقة الدينية في اليهودية والمسيحية حتى بلغ به نتيجته المنطقية، أي التماثل مع الديانتين. فوحدانية هوية الله، مصدر الوحي في الديانات الثلاث، تؤدي بالضرورة إلى تماثل الوحي وتماثل الديانات الثلاث. ولا يرى الإسلام نفسه قادماً الى المشهد الديني «من فراغ» بل قادماً لتوكيد الحقيقة نفسها التي عرضها جميع السابقين من أنبياء اليهودية والمسيحية. فالإسلام يعدّ جميع أولئك مسلمين، كما يرى جميع ما نزل عليهم من وحي مماثلاً لما نزل في الإسلام نفسه، فإلى جانب الحنيفية، وهي ديانة التوحيد والأخلاق في بلاد العرب قبل الإسلام، تتبلور اليهودية والمسيحية والإسلام في وعي ديني واحد، جوهره ولُبّه واحد. ويمكن لمؤرخ الحضارة المعنيّ بتاريخ الشرق الأدنى القديم أن يرى وحدة هذا الوعي الديني، كما يمكن تقصّيها في آداب تلك الشعوب القديمة التي تدعمها وحدتهم الجغرافية واللغوية (التي تدعى «ساميّة» من أجل ذلك) كما يدعمها توزيع



الصورة ٩- ٢ مسجد في خينين بإقليم كنغاي في جمهورية الصين الشعبية [تصوير درو گلادني].

السكان وتاريخهم وتعبيرهم الفني. ويجدر بنا أن نتذكر خلاصة ما توصّلنا إليه في مناقشة سابقة عن التديّن في الشرق الأدنى القديم (ينظر الفصلان ٢ و٣). فقد رأينا أن وحدة الوعي الديني في الشرق الأدنى تتكون من خمسة مبادىء سائدة تميز المعروفَ من آدابه: حقيقة وجود الله وجوداً مختلفاً عن مخلوقاته؛ الغاية من خلق الإنسان عبادته لله، بما يحدّد علاقة الخالق بالمخلوق؛ تضمُّن الشريعة لإرادة الله؛ قدرة الإنسان على تحويل العالم الى ما يجب أن يكون عليه؛ وأخيراً، السعادة والهناء عقبى طاعة الإنسان أوامر الله، والعذاب والعقاب نتيجة اخفاقه في هذا المسعى.

لقد قبل الإسلام بصحة هذا كلّه، كما أطلق على التراث الديني المركزي عند الشعوب السامية اسم «الحنيفية» وتماثل معه، وإن مفهوم الإسلام لكلمة «حنيف» يجب ألاّ يقارن بمصطلح (كارل رانر Karl Rahner): «مسيحيون بلا اسم». فالحنيف صنف قرآني، لا اختراع عالم لاهوتي حديث أحرجه ادّعاء كنيسته بأن لها وحدها الحق في النعمة الإلهية. فقد كان مفهوم «الحنيفية» ناشطاً في نظام التفكير الإسلامي طوال أربعة عشر قرناً. كما أن أولئك الذين يوصفون بالحنفاء يشكلّون أساطين العقيدة والرفعة، وهم أنبل من يمثّل الحياة الدينية، وليسوا من أولئك الذين يقاربون بين أطراف المثل الدينية ويمكن التسامح معهم دون أن نتقبّلهم. ولا ينال من احترام الإسلام للأنبياء الغابرين وأتباعهم أي تقليل من احترامهم أو الولاء لهم من جانب اليهود أو النصارى. والإسلام يُعلي من شأن النصارى بسبب ما لديهم من زهد وتواضع، ويعلن أنهم أقرب المؤمنين إلى المسلمين وإذا كان هذا الاحترام لليهود والنصارى ولما أُنزل اليهم لا يثنيهم عن معارضة ورفض النبي وأتباعه، فإن المسلمين يجدون أنفسهم، على الرغم من ذلك، ملزمين، بمخاطبتهم بهذه الكلمات: ﴿ **قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى**

كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون﴾ (٣ ـ آل عمران ـ ٦٤).

لقد أعطى الإسلام أقصى ما يمكن أن تعطيه ديانة لأخرى. فقد اعترف بحقيقة أنبياء الديانة الأخرى ومؤسسيها وكتبها وتعاليمها، كما أعلن أن إله الإسلام وإله الديانة الأخرى واحد، وأن أتباع الديانتين أصدقاء لبعضهما تحت خيمة الله.

الديانات الأخرى: يرى الإسلام أن ظاهرة النبّوة شاملة، وأنها قد حدثت على امتداد المكان والزمان وأنه لا يصح حكم حتى يُبعث في الناس رسول (١٧ ـ الإسراء ـ ١٥٦) وتقتضي عدالة الله المطلقة ألاّ يُحاسب امرؤ على ما قدّمت يداه حتى تُبلّغ شريعة الله وتنتشر. وهذا التبليغ أو الانتشار أو كلاهما معاً هو بالضبط ظاهرة النبوّة. وبعض هؤلاء الأنبياء معروفون على نطاق واسع وبعضهم دون ذلك. إن جهل اليهود أو المسيحيين أو المسلمين بأولئك الأنبياء لا ينفي وجودهم. يعلّمنا الإسلام أن الله لا يفرّق بين رسله، وأن أنبياء جميع الأزمنة والأمكنة كانوا يحملون الرسالة نفسها ـ أي أن العبادة تحق لله وحده، وأن الشرّ يجب اجتنابه والخير يجب اتّباعه ـ (١٦ ـ النحل ـ ٣٦). وهكذا يضع الإسلام أساس علاقة مع جميع الشعوب بوصفهم قد تبلّغوا بوحي يشبه ما بلّغ به الإسلام. ولكن إذا كان جميع الأنبياء قد بلّغوا الرسالة نفسها، فمن أين جاء هذا التنوّع التاريخي في ديانات البشر؟ يقدم الإسلام جواباً نظرياً وعملياً عن هذا السؤال.

يرى الإسلام أن رسالات الأنبياء جميعها ذات جوهر واحد يتكون من عنصرين: التوحيد، أو الإقرار بأن الله وحده هو الإله، وأن العبادة والصلاة والطاعة يجب ان تتوجّه إليه وحده، والعنصر الثاني هو الأخلاق أو فعل الخير واجتناب الشر. فقد نزل كل وحي بمجموعة شرائع تنطبق على الشعب الذي نزلت فيه، ومن هنا علاقتها بأوضاعهم التاريخية. مثل هذا التخصيص لا يؤثر في جوهر الوحي بل في «طريقة» التطبيق. ونظرية الوحي الإسلامية هذه تجمع البشر حول مبادىء مشتركة في الدين والأخلاق فتخرج بهم عن مجالات الخلاف.

والسبب الثاني لتنوّع الأديان أن ما ينزل من وحي لا يلقى الترحيب دوماً عند الناس في جميع الأحوال. فأولا، هناك بعض أصحاب المصالح ممن لا يقبل بالأحكام الإلهية التي تواصل الدعوة الى الإحسان والإيثار وأن يعطي الغني من ماله للفقير. وثانياً، بما أن الوحي يدعم الحياة الاجتماعية المنظمة فانه ينصح دوماً بطاعة الرعية للشريعة، ولكن على فرض أن يكون الحكم عادلاً، وهو ما قد لا يروق دوماً للحكام والملوك ممن يسعون لتحقيق رغباتهم الخاصة، وثالثا، يذكّر الوحي الإلهي الإنسان أن يُقدّر قَدرَه بالرجوع إلى الله وشريعته لا بالرجوع الى نفسه. لكن الإنسان مغرور، وعبادة الذات عنده مصدر إغراء دائم. ورابعاً، يأمر الوحي البشر أن يتحكموا بغرائزهم ويسيطروا على عواطفهم. لكن البشر ميالون الى الانغماس في الملذات، وميولهم تدفعهم بعيداً عن أوامر الوحي. وخامساً، حيث لاتكون مادة الوحي موضع تذكرّ حكيم دقيق أو موضوع تعليم ومراعاة علنية من جانب غالبية البشر فانها تفقد شيئا من وزنها وتتبدل أولوياتها وتتغير؛ أو يطويها النسيان تماماً. وأخيراً، عندما تنتقل مادة الوحي الإلهي عبر حدود لغوية أو عرقية أو ثقافية، بل حتى بين أجيال من داخل الشعب نفسه لكنها بعيدة في الزمان عن الأجيال التي تلقّتها في الأصل، فان تلك المادة تتعرض للتغيّر من خلال

التأويل . وقد تؤدي بعض هذه الظروف أو جميعها الى تحريف في مادة الوحي الأصلية . ومما يتّسق مع محبة الله ورحمته أنه أرتأى جلّ شأنه أن يكرّر ظاهرة النبوة فأرسل الأنبياء لإعادة تبليغ الرسالة الإلهية وإعادة ترسيخها في أذهان البشر وقلوبهم .

علاقة الإسلام بالبشر كافة : لقد وجد الإسلام أن ثمة ما يربطه مع الديانات الأخرى، بل حتى مع اللادينيّين والملحدين الذين يأمل في إصلاحهم بوصفهم أعضاء في مجتمع بشري شامل . وتشكّل هذه الرابطة صفة الشمولية والإنسانية في الإسلام . ويقع في الأساس من هذه العلاقة غرض الخليقة الذي يحدّده الإسلام في إطار القدرة الفطرية على اكتشاف إرادة الله - الملزِمة أخلاقياً - عن طريق العقل كما من خلال الاستعداد الطبيعي للدين : « دين الفطرة » الذي غرسه الله في كل إنسان ليمكّنه من إدراك الخالق والإقرار بشريعته . فقد أنعم الله على كل أمرىء بموهبة فطرية لتأمل الحقيقة وإدراكها . وهكذا يقع وراء التنوّع الديني المذهل عند بني البشر ديانة فطرية لا يمكن فصلها عن طبيعة البشر، ديانة بدئية، هي الديانة الوحيدة الحقة (٣٠ ــ الروم ــ ٣٠ ؛ ٣ ــ آل عمران ــ ١٩) ويمتلك جميع الناس ملكة عقلية تمكّنهم من إدراك أن الله هو الله وأن القانون الأخلاقي مُلزِم، إلا إذا كانوا على ضلال . وبهذا المعنى يعاود الإسلام إصلاح جميع البشر بوصفهم أمثلة حقيقية « للإنسان المتديّن » . وتستغني هذه النظرة عن النبّوة وعن التاريخ تماماً، وتؤمن أن البشر، في حالهم الفطري، قد يتفقون على ديانة هي في متناولهم بشكل طبيعي وعلى أخلاق لا تختلف عما في الإسلام . والواقع أن الإسلام في بدايته تماثل مع الديانة الطبيعية أي « دين الفطرة » الذي أثنى عليه بصفته دين الله .

على مستوى التطبيق

بناء على هذه المفاهيم ، أقام النبي (ﷺ) أول نظام اجتماعي متعدد الأديان في تاريخ البشر . ولم يكد محمد (ﷺ) يستقر في المدينة في تموز ٦٢٢م حتى دعا إليه جميع سكان المدينة ونواحيها وأذاع فيهم نبأ تأسيس الدولة الإسلامية ودستورها . وكان لهذا الحدث أهمية كبرى بالنسبة لعلاقة الإسلام بالديانات الأخرى وبعلاقة غير المسلمين بالمسلمين في جميع الأزمنة والأمكنة . وبعد أربع سنوات من وفاة الرسول (ﷺ) في السنة العاشرة للهجرة (٦٣٢م) أمر عمر بن الخطاب، ثاني الخلفاء الراشدين، أن يكون تاريخ إعلان هذا الدستور بداية التقويم الإسلامي، حيث كان في الحقيقة بداية التاريخ الإسلامي نفسه. (١) .

وكان الدستور ميثاقاً بين الرسول (ﷺ) والمسلمين واليهود ــ وقد ألغى النظام القبلي في بلاد العرب وهو الذي كان يحدّد هوية العربي كما كان يحكم المجتمع . ومنذ ذلك الحين صارت هوية العربي تتحدّد بالإسلام؛ كما غدت الشريعة الإسلامية هي الي تحكم حياته الشخصية والاجتماعية . وقد انحسرت الولاءات القبلية القديمة أمام الرابطة الاجتماعية الجديدة التي تصل كل مسلم بجميع المسلمين الآخرين متجاوزة الانتماءات القبلية في سبيل تكوين الأمة . والأمة كيان عضوي تدعم مكوناتها بعضها بعضا ويحمي بعضُها بعضاً . وتحدد الشريعة مسؤوليات تلك المكونات الشخصية والمتبادلة والجمعية . وكان الرسول (ﷺ) رئيس السلطة السياسية والقضائية في الأمة؛ وظل يمارسهما طوال حياته . وبعد وفاته (ﷺ) صار خلفاؤه يمارسون السلطة السياسية، بينما راحت السلطة القضائية تتحول حصرا إلى القضاة الذين كانوا في ذلك الوقت قد طوّرورا نهجاً في تفسير الشريعة وتوسيعها وتجديدها .

الأمة اليهودية: لقد رأينا كيف أن الرسول (ﷺ) أسس أول دولة إسلامية وشمل فيها اليهود والمسيحيين في بلاد العرب. ويكفي هنا أن نذكر من تلك الخصائص ما كان يتعلق بوضع غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، فإلى جانب أمّة المسلمين في المدينة كانت هناك أمّة اليهود التي فيها حلّت رابطة اليهودية الآن محل ولاءاتها القبلية القديمة لقبيلتي الأوس والخزرج. فبدل أن تتمثل مواطنتهم بأداء ما يتوجّب عليهم إزاء هذه القبيلة العربية أو تلك تحوّلت الآن الى أداء ما يتوجّب عليهم بوصفهم يهوداً. فقد بنيت حياتهم حول مؤسساتهم اليهودية كما كانت تحكمها التوراة، كتابهم المنزل. وقد

الصورة ٩-٣ حاجّان من نيجيريا لدى عودتهما من الحج [بترخيص من أ.ر.دوي].



أُنيطت السلطة السياسية بهم بشكل جمعي بوصفهم شعباً يهودياً، كما بقيت السلطة القضائية بيد أحبارهم ومؤسساتهم الخاصة. وكان يعلو على أمّة اليهود والمسلمين معاً منظمة ثالثة، تدعى كذلك «الأُمة» أو «الدولة الإسلامية»، غرضها حماية الدولةوإدارة شؤونها الخارجية وتطبيق رسالة الإسلام الشاملة. وللدولة أن تجنّد المسلمين في خدمتها سواء للسلم أو للحرب، لكنها لا تجنّد اليهود، الذين كان يسعهم مع ذلك التطوّع بخدماتهم إذا شاءوا. ولم يكن لعموم المسلمين أو اليهود حريّة إقامة أية علاقة مع دولة أجنبية، ناهيك عن إعلان حرب أو عقد سلام مع أية دولة أو منظمة أجنبية، فقرار ذلك كان مقصوراً على الدولة الإسلامية دون غيرها. وقد دخل يهود المدينة طوعاً في هذا الميثاق مع الرسول (ﷺ) وأتباعه المسلمين. وقد رفع الدستور الجديد منزلتهم من أتباع قَبَليِّين يمكن التسامح معهم على مضض إلى مواطنين في الدولة بصورة مشروعة. ولم يفقد اليهود تلك المنزلة في جميع الدول الإسلامية عبر التاريخ حيثما كان القانون الإسلامي سائداً. كما لم يكن وضعهم معرّضاً لهجوم أو إنكار لأن النبي محمد (ﷺ) قد أمر لهم بتلك المنزلة. وحتى عندما تنكّر اليهود لتلك المكانة بقي المسلمون يقرّون بها نظراً لما يحيطها من قداسة دينية. وعندما توسعت الدولة الإسلامية لتضم شمال الجزيرة العربية وفلسطين والأردن وسوريا وبلاد فارس ومصر، حيث كان يعيش الكثير من اليهود فإنهم قد عوملوا تلقائياً بوصفهم مواطنين شرعيين في الدولة الإسلامية، وهذا مما يفسّر التناسق والتعاون اللذين ميّزا العلاقات الإسلامية ـ اليهودية طوال العصور اللاحقة.

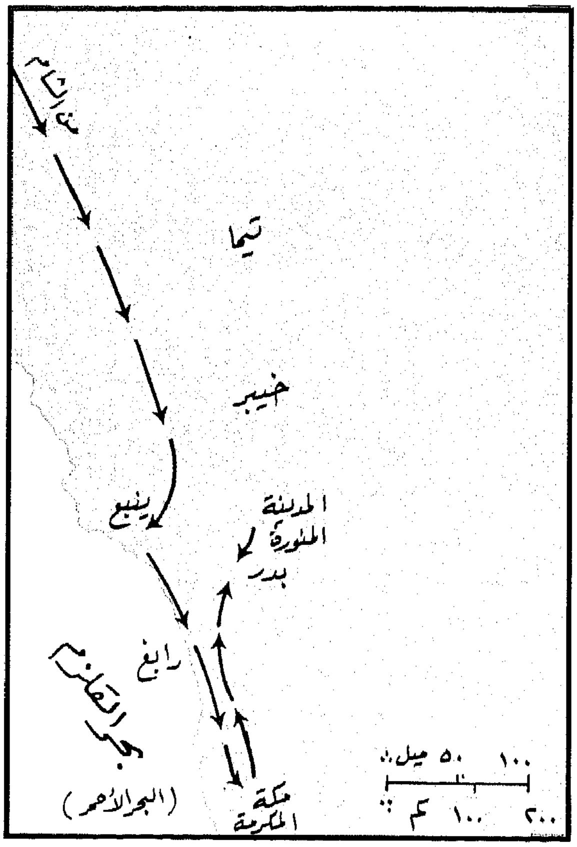
وللمرة الأولى في التاريخ منذ السبي البابلي عام ٥٨٦ ق.م، استطاع اليهودي، بوصفه مواطناً في

الدولة الإسلامية، أن ينّظم حياته حسب تعاليم التوراة، ويفعل ذلك بشكل مشروع، تدعمه القوانين العامة في الدولة التي يقيم فيها. وللمرة الأولى تضع دولة غير يهودية سلطتها التنفيذية في خدمة محكمة الأحبار. وللمرة الأولى تتحمل الدولة مسؤولية الحفاظ على اليهودية وتعلن نفسها مستعدة لاستخدام قوتها للدفاع عن يهودية اليهود ضد أعداء اليهودية سواء كانوا من اليهود أو من غيرهم. فبعد قرون من الاضطهاد والتعذيب على أيدي الإغريق والرومان والبيزنطيين (المسيحيين) راح يهود الشرق الأدنى وشمال إفريقيا وإسبانيا وبلاد فارس يجدون في الدولة الإسلامية محرّراً لهم. واستعد كثير منهم لمساعدة الجيوش الإسلامية في فتوحاتها وتعاونوا بحماسة مع إدارة الدولة الإسلامية. وقد تبع هذا التعاون تداخل مع الثقافة العربية والإسلامية نتج عنه ازدهار باهر في الطب والفنون والآداب والعلوم اليهودية. وقد جلب ذلك غنى ومنزلة لليهود حتى صار بعضهم من وزراء الخليفة ومستشاريه. والحق أن اليهودية ولغتها العبرية قد بلغتا «عهداً ذهبياً» تحت رعاية الإسلام. ومن ذلك وضع قواعد اللغة العبرية للمرة الأولى وتطبيق التوراة في المجال القضائي وبلوغ الأدب العبري شعريته الغنائية وبروز الفلسفة العبرية في شخص أول فيلسوف أرسطي يهودي هو موسى بن ميمون (ميمونيديس) الذي وضع مبادئه الثلاثة عشر باللغة العربية أول الأمر لتعريف اليهودية عقيدةً وهويةً. كما عرفت اليهودية أول مفكريها المتصوفة ابن جبيرول الذي ساعد فكره «الصوفي» في إحلال الوئام والسلام الداخلي بين اليهود في أوروبا. وفي عهد عبدالرحمن الثالث في قرطبة، استطاع وزيره الأول حاصداي بن شپروط أن يجري مصالحة بين الملوك المسيحيين الذين لم تفلح حتى الكنيسة الكاثوليكية في التقريب بينهم. وقد كان هذا كله ممكناً بفضل مبدأ إسلامي واحد هو الاعتراف بالتوراة وحياً وباليهودية ديانةً من عند الله كما ينص القرآن الكريم.

الأمّة المسيحية: بعد وقت قصير من قيام المسلمين بفتح مكة عام ٨ هـ / ٦٣٠م أرسل المسيحيون من نجران في اليمن وفداً من رؤسائهم لمقابلة النبي (ﷺ) في المدينة. وكان غرضهم الاستفسار عن وضعهم في الدولة الإسلامية وعن موقف الدولة الإسلامية منهم. فقد جعل فتح مكة من الدولة الإسلامية قوة في المنطقة يجب أن يحسب لها حساب. وقد نزل الوفد ضيفاً على النبي (ﷺ) إذ استقبلهم في داره وأكرم وِفادتهم في مسجده. وقد شرح (ﷺ) الإسلام للوفد ودعاهم

الصورة٩. ٨ واجهة المركز الإسلامي ومئذنته، واشنتن دي.سي. [بترخيص من المركز الإسلامي].





الخريطة ٣٣ / أ – فتوحات الرسول (ﷺ) ١ : قوافل قريش (وقعة بدر) السنة ٢ هـ/ ٦٢٤م.

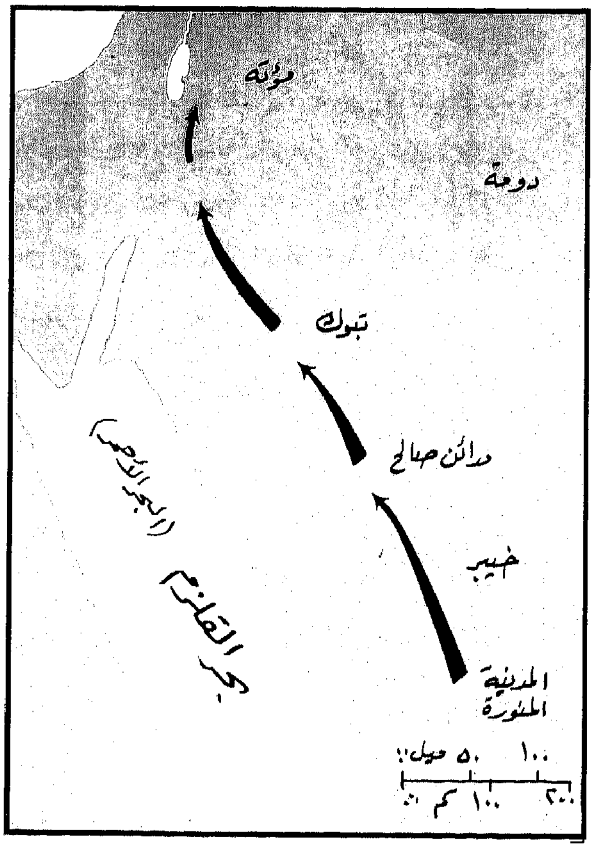
للدخول في دينه والالتزام بقضيته. وقد استجاب بعضهم في الحال وأصبحوا جزءاً من الأمة الإسلامية، ولم يستجب غيرهم بل فضّلوا البقاء على مسيحيتهم والالتحاق بالأمة الإسلامية بتلك الصفة. فشكّل الرسول (ﷺ) منهم أمّة مسيحية إلى جانب الأمّة اليهودية والأمّة الإسلامية ضمن الدولة الإسلامية. ثم أعادهم (ﷺ) برفقة أبي عبيدة أحد صحابته ليمثل الدولة الإسلامية بين ظهرانيهم، ثم اكتمل دخولهم في الإسلام في عهد ثاني الخلفاء الراشدين.

وعندما هزم المسلمون البيزنطيين في سوح القتال هجر البيزنطيون أصقاع الهلال الخصيب وتركوها لأهلها. وبعد أن سمع مطران القدس بأمر المسلمين وما كان من موقفهم بشأن المسيحية رفض تسليم مفاتيح المدينة إلاّ للخليفة نفسه. فسار عمر (رضي الله عنه) الى بيت المقدس، وبعد الاتفاق مع المطران وقّع الميثاق الآتي الذي بقي مثالاً على تسامح المسلمين وحسن نيّتهم على المستويات الدينية و الاجتماعية والثقافية:

بسم الله الرحمن الرحيم

هذا ما أعطى عبدُ الله عمر أمير المؤمنين أهل إيلياء من الأمان؛ أعطاهم أماناً لأنفسهم وأموالهم، ولكنائسهم وصلبانهم، وسقيمها وبَريئها وسائر ملّتها؛ أنه لا تسكن كنائسهم ولا تُهدم، ولا يُنتقص منها ولا من حيّزها، ولا من صليبهم، ولا من شيء من أموالهم، ولا يُكرهون على دينهم، ولا يضارّ

الخريطة ٣٣ / ب – فتوحات الرسول (ﷺ) ١ : وقعة مؤتة، ٨ هـ/ ٦٢٩م.

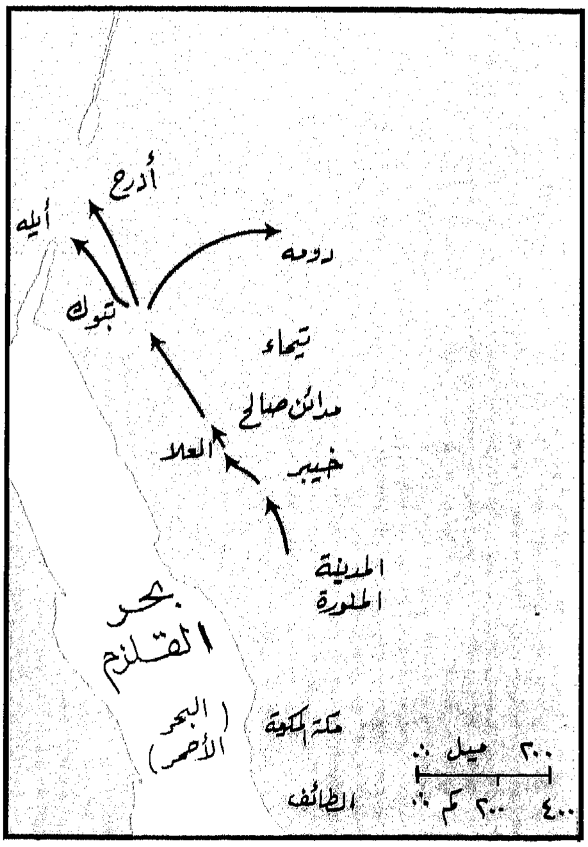


أحد منهم، ولا يسكنُ بإيلياء معهم أحد من اليهود، وعلى أهل إيلياء أن يعطوا الجزية كما يُعطي أهل المدائن، وعليهم أن يخرجوا منها الرّوم واللصوت، فمن خرج منهم فإنه آمن على نفسه وماله حتى يبلغوا مأمنهم؛ ومن أقام منهم فهو آمن، وعليه مثل ما على أهل إيلياء من الجزيّة، ومن أحبّ من أهل إيلياء أن يسير بنفسه وماله مع الرّوم ويخلّي بيعهم وصُلُبهم فإنّهم آمنون على أنفسهم وعلى بيعهم وصلُبُهم، حتى يبلغوا مأمنهم، ومن كان بها من أهل الأرض قبل مقتل فلان، فمن شاء منهم قعدوا عليه مثل ما على أهل إيلياء من الجزية، ومن شاء سار مع الرّوم؛ ومن شاء رجع إلى أهله فإنه لا يؤخذ منهم شيء حتى يُحصد حصادهم، وعلى ما في هذا الكتاب عهد الله وذمّة رسوله وذمّة الخلفاء وذمّة المؤمنين إذا أعطوا الذي عليهم من الجزية. شهد على ذلك خالد بن الوليد، وعمرو بن العاص، وعبدالرحمن بن عوف، ومعاوية بن أبي سفيان. وكتب وحضَرَ سنة خمس عشرة.(٢)

استمرت الأمة المسيحية في النمو داخل الدولة الإسلامية مع توسّع حدودها الى الشمال والغرب. والواقع أنه خلال الجزء الأكبر من القرن الأول للهجرة كانت غالبية المواطنين في الدولة الإسلامية من المسيحيين، يتمتعون باحترام وحرية وعزّة جديدة لم يعرفوا مثلها في عهد روما المسيحية أو بيزنطة الإغريقية. وكانت كلٌّ من هاتين الدولتين استعمارية وعرقية، فقد استعمرت كلٌّ منهما أقاليم الشرق الأدنى وظلمت سكانها من غير الروم أو الإغريق. وعلى النقيض من ذلك، عاش المسيحيون في ظل الإسلام في أمن وازدهار لقرون طويلة عرفت الدولة الإسلامية خلالها سلاطين وخلفاء منهم العادل ومنهم الظالم. ولو كان من دَيْدَن المسلمين أن يتخلصوا من الوجود المسيحي في الدولة الإسلامية لاستطاعوا أن يفعلوا ذلك دون أن يتركوا له من أثر. لكن احترام الإسلام للمسيح والاعتراف به نبياً وبإنجيله وحيا من عند الله كان حماية لوجود المسيحيين في الدولة الإسلامية. —

ويصدق القول نفسه على الحبشة، وهي دولة مسيحية مجاورة آوت أول المهاجرين المسلمين من سخط مكة. فعندما ثقُل اضطهاد المكيين على أتباع الرسول (ﷺ) في بداية الدعوة، أمرهم (ﷺ) باللجوء إلى الحبشة، المملكة المسيحية، لثقته أن أتباع عيسى المسيح (عليه السلام) أصحاب خلق وإحسان ومودّة كما أنهم يسعون في عبادة الله. وقد كانت ثقته (ﷺ) في محلها، إذ رفض الإمبراطور المسيحي طلب مكة أن يَطرُد اللاجئين المسلمين وراح

الخريطة ٣٣ / ج – فتوحات الرسول (ﷺ) ١ : وقعة تبوك، ٩ هـ / ٦٣٠م.

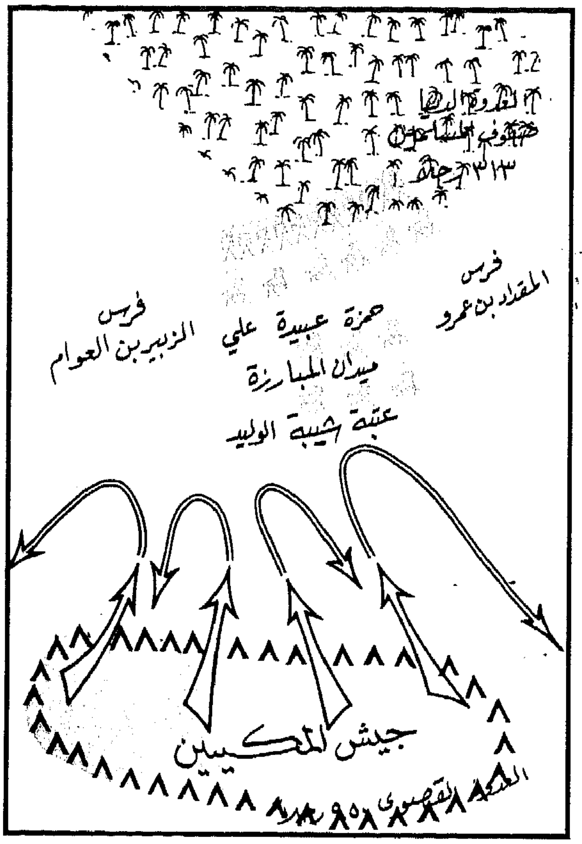


يشيد باعتراف القرآن بنبّوة عيسى وطهارة أمّه ووحدانية الله . وقد ارتبطت الحبشة بميثاق سلام وصداقة مع الدولة الإسلامية في عهد الرسول (ﷺ) ومن أجل ذلك لم تشمل الحبشة خططُ التوسّع في الدولة الإسلامية .

لا يوجد ما هو أبعد عن الحقيقة ولا ما هو أشد إساءة لعلاقة المسلمين بغيرهم من الادعاء بأن الإسلام انتشر بحدّ السيف، كما لا يوجد في نظر المسلمين ما هو أشد مقتاً من إكراه غير المسلمين على الإسلام. وكما مرّ بنا، كان المسلمون أول من يدين مثل هذا العمل بوصفه خطيئة قاتلة . وحول هذه النقطة نجد المبشر الانكليزي توماس آرنولد Thomas Arnold ، الذي كان موظفاً في سلك الخدمة المدنية بالهند أيام الاستعمار ، يقول :

« ونحن لا نسمع شيئاً عن أية محاولة منظمة لإرغام غير المسلمين من السكان على قبول الإسلام، ولا عن أي اضطهاد منظمّ يرمي الى القضاء على الديانة المسيحية . ولو أراد الخلفاء اختيار أحد هذين الإجراءين لكان بوسعهم إزالة المسيحية بسهولة كما فعل فرديناند وإيزابيلا في إخراج الإسلام من إسپانيا أو كما فعل لويس الرابع عشر يوم جعل البروتستانتية مجلبة للعقوبة أو كما مُنع اليهود من دخول انكلترا طوال ٣٥٠ عاماً . كانت الكنائس الشرقية في آسيا مقطوعة تماماً عن أي اتصال ببقية العالم المسيحي الذي ماكان يوجد فيه من يتجرأ على الدفاع عنها (بوصفها من الكنائس المنشقة) . لذا كان محض بقاء هذه الكنائس إلى يومنا هذا دليلاً قوياً على الموقف المتسامح عموماً من جانب حكومات المسلمين تجاه تلك الكنائس (٣) .

وعند النظر في تاريخ الأديان الأخرى ، نجد أن تاريخ الإسلام مختلف تماماً فيما يخص التسامح نحو مجتمعات غير المؤمنين. ومن حسن الحظ أن لدينا

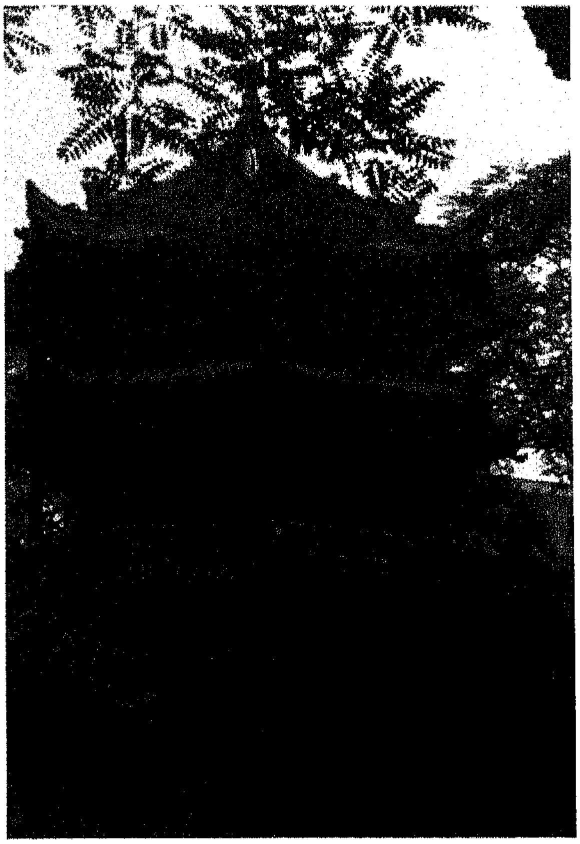


الخريطة ٣٤ / أ ـ فتوحات الرسول (ﷺ) ٢ : بدر .

الكثير من شهادات الشهود الذين عاشوا في تلك الأيام من التوسع الإسلامي، وإليهم يعود الفضل في توضيح هذه المسألة بشكل نهائي . فهذا ‹ميخائيل الأب› Michael the Elder وهو مطران أنطاكية اليعقوبي، يكتب في النصف الثاني من القرن الثاني عشر: « وإذ رأى الرب المنتقم شرور الرومان، على امتداد الأقاليم الخاضعة لهم وهم ينهبون كنائسنا وأديرتنا بقسوة ويحكمون علينا دون رحمة ـ أرسل من إقليم الجنوب أبناء اسماعيل ليخلّصنا بهم من أيدي الرومان » (٤) . وثمة ‹بارهبرايوس› Barher-braeus وهو مؤلف آخر يسجل شهادة بحق الإسلام لا تقل بلاغة عن سابقتها (٥) . أما ‹ريكولدوس دي مونتي كروسس› Ricoldus de Monte Crucis

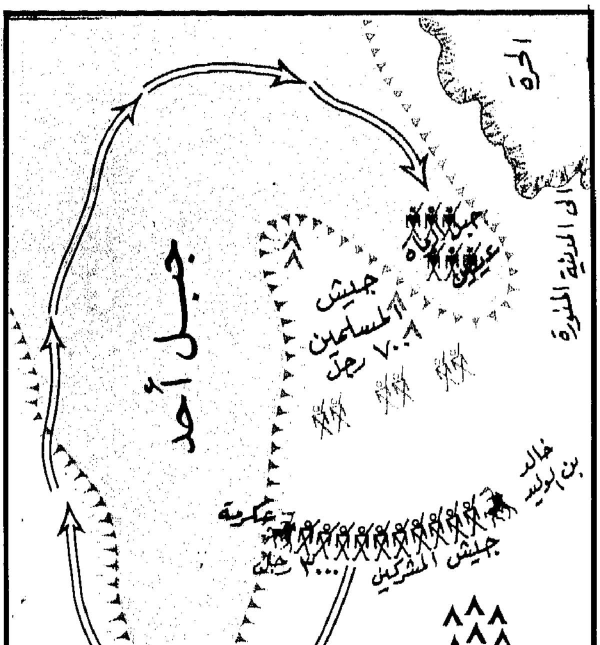
وهو من رهبان الدومنيكان في فلورنسا فقد زار الشرق الإسلامي حوالي عام ١٣٠٠ وسجَّل شهادة لا تقل فصاحة عن سابقيه حول التسامح بل المودة تجاه المسيحيين (٦) ، ومع أن المسلمين كانوا على هذه الدرجة من التسامح ، نجد المسيحي يتساءل بإلحاح لماذا تحول الملايين من أبناء دينه الى الإسلام؟ ومن بين هؤلاء يشكل العرب أصغر الأقليات أما البقية منهم فكانوا من الأغارقة والفرس والمصريين والقورينيين (من الإغريق) والبربر والقبارصة وأهل القفقاس.

وفي هذا السياق بالذات يروي <توماس آرنولد> باستحسان خطبة أحد زعماء المبشرين المسيحيين هو الكاهن <تيلر> Taylor في كنيسة الانگليكان وقد ألقاها في مؤتمر كنسي عقد لاختيار مبشرين لإرسالهم الى البلاد الإسلامية . ويذكر المؤلف في كتابه **دعوة الإسلام** *Preaching of Islam* ما قاله <تيلر> : « من السهل أن نفهم سرعة انتشار هذه اليهودية المنصلحة [كذا!] في أرجاء إفريقيا وآسيا. فقد استبدل أحبار الأفارقة والسوريون ديانة المسيح بمذاهب فلسفية معقدة وحاولوا مكافحة الانحلال في ذلك العصر بإظهار الفضائل السماوية للعزوبية والرفعة الملائكية للبتولية ـ وكان اعتزال العالم هو طريق القداسة، وكان الناس على جانب كبير من الشرك ، يعبدون مجموعة من الشهداء والقديسين والملائكة، وكانت الطبقات العليا مخنّثة فاسدة، والطبقات الوسطى مرهقة بالضرائب والعبيد



الصورة ٩-٥ مئذنة جامع <كنزهين> جمهورية الصين الشعبية.
أسس الجامع في القرن الثامن ويعود البناء الحالي إلى القرن الرابع عشر [تصوير س.م. چيو].

الخريطة ٣٤ / ب – فتوحات الرسول (ﷺ) ٢ : جبل أُحُد.

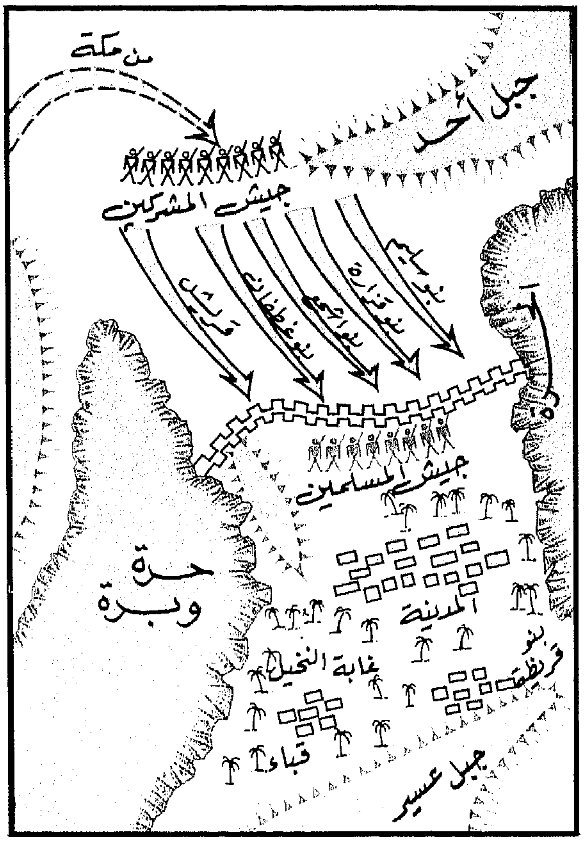


بلا أمل لحاضرهم أو مستقبلهم. وقد أزال الإسلام هذا الركام من الفساد والخرافات وكأنه يمسك بمكنسة من يد الله. فقد كان ثورة على الجدل اللاهوتي الأجوف واحتجاجاً عنيفاً على الإعلاء من شأن العزوبية بوصفها ذروة التقى. كما أبرز الإسلام المبادىء الأساسية في الدين وهي وحدانية الله وعظمته ورحمته وعدله، وأن الله يأمرنا بالامتثال لإرادته والانصياع له والإيمان به. وقد نص الإسلام على مسؤولية الإنسان والحياة الآخرة ويوم القيامة وما سينزل بالأشرار من شديد العقاب كما فرض واجبات الصلاة والزكاة والصوم والإحسان. و ألقى جانباً بالفضائل المصطنعة والخدع والحماقات الدينية والعواطف المنحرفة أخلاقياً والألاعيب اللفظية في المجادلات اللاهوتية. وقد استبدل الرهبنة بالرجولة، ومنح العبد أملاً والبَشرَ إخاءً وأقرّ بالحقائق الأساسية في الطبيعة البشرية»(٧).

أم الديانات الأخرى: كان من أثر الغزو الفارسي لبلاد العرب أن خلّف وراءه بعض الفرس وعدداً قليلا من العرب الذين اعتنقوا الديانة الزرادشتية. وكان أكثر هؤلاء يعيش في المنطقة الصحراوية الفاصلة بين بلاد فارس وبيزنطة، وفي منطقة شط العرب جنوباً حيث يجتمع النهران دجلة والفرات وحيث تتداخل أراضي فارس بالأراضي العربية. وممن اشتهر من الفرس الزرداشتيين في بلاد العرب سليمان الفارسي الذي اعتنق الإسلام قبل الهجرة وأصبح واحداً من ألمع صحابة النبي (ﷺ). وتذكر بعض الروايات عن «سنة الوفود» (وهي السنة ٨ ـ ٩ هـ / ٦٣٠ ـ ٦٣١م) أنه في تلك السنة أرسلت القبائل ومناطق الجزيرة العربية وفودها إلى المدينة لتقدّم ولاءها إلى الدولة الإسلامية، وأن النبي (ﷺ) قد اعترف بالزرداشتيين «أُمة» أخرى داخل الدولة الإسلامية. وبعد ذلك بوقت قصير فتحت الدولة الإسلامية بلاد فارس وأدخلت جميع ملايينها من الناس في إطار المواطنة الإسلامية. والتحق من دخل الإسلام منهم بأمّة المسلمين ؛ أما الملايين الأخرى التي فضّلت البقاء على الزرادشتية فقد حُددت لهم الامتيازات والواجبات نفسها مما منحه الدستور لليهود. وكان الرسول (ﷺ) قد توسّع في تلك الامتيازات والواجبات لتشمل المسيحيين وذلك بعد تشريع الدستور بثماني سنوات. ثم امتد ذلك الإجراء ليشمل الزرادشتيين عام ١٤هـ / ٦٣٦م، بعد فتح بلاد فارس، على أيدي الصحابة الكرام إن لم يكن قد بدأ قبل ذلك على يد الرسول نفسه(ﷺ).

وبعد فتح الهند على يد محمد بن القاسم عام ٩١هـ / ٧١١م تعرّف المسلمون على ديانتين جديدتين هما البوذية والهندوسية. وكانت هاتان الديانتان موجودتين معاً في إقليمي السند والپنجاب، وقد فتحهما المسلمون وضموهما إلى الدولة الإسلامية. فأرسل محمد بن القاسم يستفسر من الخليفة في دمشق كيف يعامل الهندوس والبوذيين ؛إذ تبيّن أنهم يعبدون الأصنام وأنهم أبعد ما يكون عن الإسلام. ولم يكن المسلمون قد سمعوا بعد بمؤسسي هاتين الديانتين؛ فطلب الخليفة عقد مجلس من العلماء وسألهم أن يصدروا حكماً بناء على تقرير محمد بن القاسم. وصدر الحكم يقول إذا كان الهندوس والبوذيون لا يحاربون الدولة الإسلامية ويدفعون الجزية، فيجب أن يكونوا أحراراً «ليعبدوا آلهتهم» كما يشاءون ويحتفظوا بمعابدهم ويسيّروا حياتهم حسب مبادىء دينهم. لذلك أُعطيت لهم المنزلة نفسها التي أُعطيت لليهود والمسيحيين (٨).

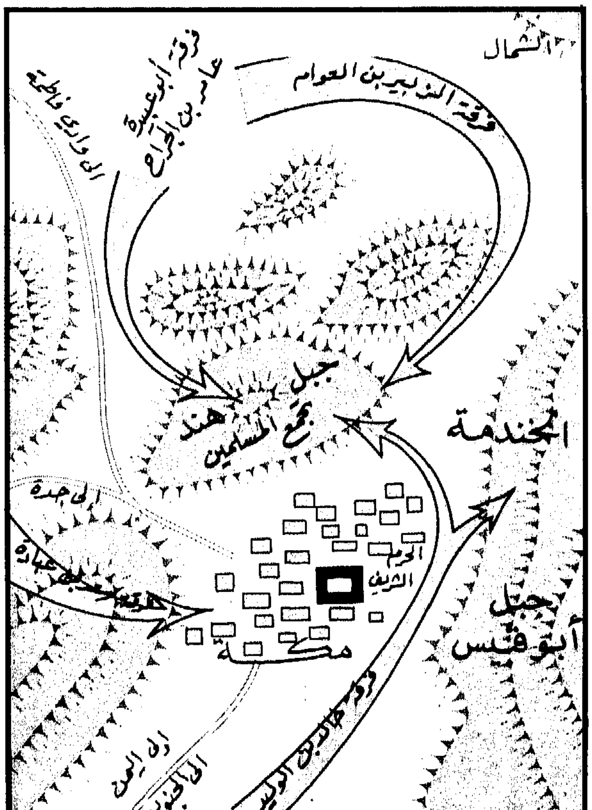
وهكذا تأسس المبدأ الذي يحدد علاقات الإسلام والدولة الإسلامية بالديانات الأخرى وأتباعها. وقد استعمل هذا المبدأ عندما دخلت الدولة الإسلامية



الخريطة ٣٤ / ج – فتوحات الرسول (ﷺ) ٢: الخندق
خندق حفرة المسلمون دفاعاً عن المدينة.

في علاقات مع أولئك الأتباع، وهي عملية جرت أثناء حياة الرسول (ﷺ) أو بعد وفاته بقليل. وعندما تبلورت الشريعة بعد حين شملت المنزلة والحقوق والواجبات للمسلمين وغير المسلمين من المواطنين. وبقيت الشريعة تحدد علاقات المسلمين بغير المسلمين بشكل ناجح لمدة أربعة عشر قرناً في كثير من المناطق، أو لمدة أقصر في مناطق أخرى بسبب وصول الإسلام متأخراً إليها أو بسبب قيام الإدارات الاستعمارية فيها بفرض القانون الغربي. وقد أوجدت الشريعة طريقة حياة مكّنت غير المسلمين من تطوير أنفسهم - ومن هنا استمرار وجودهم في العالم الإسلامي - ومن بلوغ السعادة حسبما تعرّفها أديانهم. لقد كان جوّ الدولة الإسلامية مفعماً بالاحترام والتكريم للدين والتقوى والفضيلة، وليس كالتسامح الذي نلمسه هذه الأيام - حيث يوجد تسامح - مما ينتج عن التشكيك حول حقيقة الادعاءات الدينية، أو السخرية واللامبالاة بالقيم الدينية. وتُعرف الشريعة الإسلامية كذلك باسم «نظام الملّة» أو «نظام الذمّة» (أي ميثاق السلام الذي يضمنه الله). ولا ينكر أنّ العالم الإسلامي قد عرف حكاماً أشراراً، عانى منهم المسلمون وغير المسلمين. ولكن لا يوجد مكان في العالم الإسلامي تعرّض فيه غير المسلمين إلى محاكمة أو اضطهاد بسبب انتمائهم إلى ديانات أخرى. فقد كان المسلمون يعدّون الدستور الذي يحمي غير المسلمين أنه من وحي الله وفي حماية الله. وكان الرسول (ﷺ) قد حذّر بقوله: «من آذى

الخريطة ٣٤ / د – فتوحات الرسول (ﷺ) ٢: مكة.



ذمياً فقد آذاني وسأكون خصمه يوم القيامة». ولا يوجد كالإسلام دين ولا نظام اجتماعي نظر إلى الأقلية الدينية بمنظار أفضل، ولا أدخلها في مسار الأكثرية بأقل أذى ممكن للجانبين أو عاملها دون ظلم أو إجحاف. والواقع أن ذلك لم يكن بمقدور الآخرين إذ نجح الإسلام في ميدان أخفقت فيه جميع الديانات الأخرى بسبب مفهومه الفريد الذي يدرك دين الله الحق الواحد الذي لا دين غيره، الذي فطر عليه كل إنسان، والذي هو الأساس البدئي في جميع الديانات، والذي يشبه التراث الحنيفي، كما يشبه ديانة الصابئة واليهودية والمسيحية.

إن الدولة الإسلامية ليست بالدولة القومية، بل هي نظام عالمي يضم عدة جماعات دينية، قومية أو متعددة القوميات، تعيش بسلام معاً، وهو «سلام إسلامي» شامل يعترف بشرعية كل جماعة دينية ويعطيها الحق في تنظيم حياتها طبقا لسجيّتها الدينية. والدولة الإسلامية أرقى من عصبة الأمم ومن الأمم المتحدة لأنها لا تجعل العضوية فيها قائمة على السيادة الوطنية بل إنها تعنى بمبدأ الهوية الدينية؛ ودستورها قانون إلهي يسري على الجميع، ويمكن أن يستشهد به في أية محكمة إسلامية أي فرد، مسلماً كان أو غير مسلم.

هوامش الفصل التاسع

١- كان «ميثاق المدينة» أول دستور في الدولة الإسلامية. وقد أملاه الرسول (ﷺ) وشرّعه في الأسبوع الأول من هجرته من مكة إلى المدينة. ينظر النص الكامل في *سيرة ابن هشام* والترجمة الانكليزية بقلم:

- Alfred Guillaume, *The Life of Mohammed* (London: Oxford University Press, 1955), pp. 231 - 234

٢- نقله:

- Alistair Duncan, *The Noble Sanctuary* , (London: Longman Group, 1972) , pp. 22.

وينظر كذلك:

- Thomas W. Arnold, *The Preaching of Islam: A History of the Propagation of the Muslim Faith* (Lahore: Sh.M. Ashraf, 1961, First Pub. 1896) ,pp. 56 - 57.

٣- ينظر Arnold، *السابق*، ص ٨٠.

٤ - ينظر:

- Michael the Elder, *Chronique de Michel Le Syrien, Patriarche Jacobite d' Antioche* (1166 - 1199) , ed. J.B. Chabot (Paris, 1899 - 1901) Vol. II, pp. 412 - 413. In Arnold, *Op, Cit.*, P.55.

٥- ينظر:

- Gregorii Barhebraei, *Chronicon Ecclesiasticum*, ed. J.B Abbeloos and T. J. Lamy (Louvain, 1872 - 1877) , p. 474.

٦ - ينظر النص باللاتينية :

Et ego inveni per antiquas historias et autenticas aput Saracenos, quod ipsi Nestorini amici fuerunt Mochometi et confederate cum eo, et quod ipsi Machometus mandavit suis posteris, quod Nestorinos maxime conservarent. Quod unique hodie diligenter observant ipse Saraceni" (J.C.M. Laurent, Peregrinatores Medii Aevi Quatuor [Leipzig. 1864], p.128).

ترجمة النص اللاتيني :

ولقد اكتشفت من خلال كتب التاريخ القديمة والموثوق بها والتي ألّفها المسلمون (السراسنة) أن

النساطرة أنفسهم كانوا أصدقاء محمد [[المسلمين] وحلفاءه] [حلفاءهم] وأنّ محمداً نفسه أوصى أتباعه (خلفاءه) بأن يولوا اهتماماً خاصاً بسلامة النساطرة . وما زالت تلك الوصية موضع احترام المسلمين والتزامهم الرفيع بها إلى يومنا هذا .

ج .س .م . لورانت

جوّابون أربعة من العصور الوسطى

٧- نقله Arnold ، *السابق*، ص٧١-٧٢ .

٨- محمد علي بن حامد بن أبي بكر الكوفي، **شاهنامه : تاريخي هند وسند**، الترجمة الانكليزية :

- A.M.Elliott, *The History Of India as Told by Its Own Historians* (Allahabad: Kitab Mahal Private Ltd., n.d.) , Vol, I, pp. 184 - 187.

الفصل العاشر

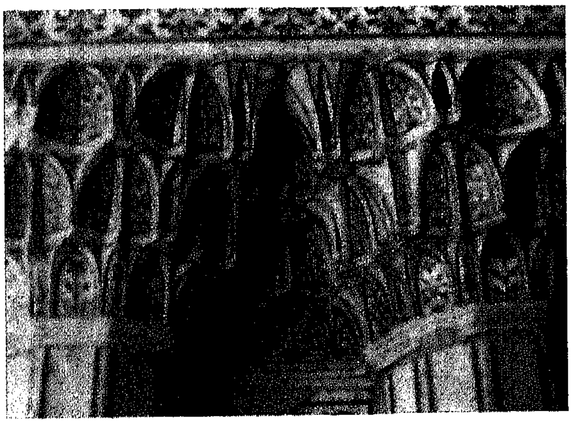
الفتوحات وانتشار الإسلام

تفيد كلمة «الفتوحات» بجذرها اللغوي، كما هو معروف، معنى «الفتح»، كما يغلب أن تشير في معناها المجازي إلى الحملات المظفرة التي قادها الرسول (ﷺ) وصحابته الكرام تحت راية الإسلام. لكن المصطلح بهذا المعنى لا يفيد الاحتلال بمعناه الحرفي والمادي، بل إنه يشير أولاً الى انفتاح القلب والعقل على حقيقة الإسلام، كما يشير ثانياً إلى تغيّر في صيغ التاريخ يسّر لرسالة الإسلام التغلّب على العقبات والوصول إلى قلوب الناس وعقولهم. ونجد الدليل على هذا المعنى في سورة الفتح التي تبدأ بآية هي مصدر هذا الاستعمال المجازي ﴿ **إنا فتحنا لك فتحاً مبيناً، ليغفر لك الله ما تقدّم من ذنبك وما تأخر ويتمّ نعمته عليك ويهديك صراطاً مستقيما، وينصرك الله نصراً عزيزاً** ﴾ (٤٨ ـ الفتح ١، ـ ٣). ولم تنزل هذه الآيات وما تلاها بعد نصر عسكري بل بعد عقد صلح الحديبية مع أهل مكة. وقد كان ذلك صلحاً حسبه جميع الصحابة الكرام مذلة لهم وللرسول (ﷺ) وللإسلام؛ صلحاً كان قبول الرسول (ﷺ) به قد دفع ببعض الصحابة إلى العصيان والتمرد الصريح. لكن الرسول (ﷺ) وجده صلحاً مقبولاً لأنه معاهدة سلام، وكان السلام أعزّ مطلب إذا أُريد للناس أن يسكنوا ويستمعوا إلى نداء الله. ولقد صدّق التنزيل العزيز على رأي محمد (ﷺ) في تلك المعاهدة فوصفها بالفتح المبين. وينظر المسلمون الى الروايات التي نقدمها في هذا الفصل على أنها «فتوحات» من الناحية المعنوية. أما كون تلك الفتوحات قد قامت على عمليات ذات طبيعة عسكرية، أو ترافقت معها، فهو أمر يتصل بذلك الجانب من الفتوحات بوصفها أحداثاً في التاريخ الدنيوي. لكن مغزى الفتوحات كان يرتفع فوق تلك العمليات لأن الدنيا ـ بكل ما فيها من قوة وسلطان ومباهج وثروات مادية ـ لم تكن جزءاً من الغاية على الإطلاق ـ من أجل ذلك كان المسلمون على استعداد للإبقاء على السلطة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية على سابق عهدها. ولم يكن يعنيهم سوى الوصول إلى قلب عدّوهم وعقله ـ سوقةً كان أم ملكاً ـ وإقناعه بحقيقة الإسلام. واذا لم يقتنع المخاطب، فكل ما كان يطلبه المسلمون ان يتاح لهم الوصول الى آخرين لإقناعهم. ولم يكن لعروش الدنيا وعَرَضها المادي أي معنى في عيونهم، التي كانت ملأى بالرؤية الإسلامية من محبة الله وتنفيذ إرادته السامية.

غزوات محمد (ﷺ)

أدرك محمد (ﷺ) أن بني هاشم، الذين كانوا ينشرون عليه الحماية المطلوبة في مجتمع تمزّقه الولاءات القبلية، قد ضعفت شوكتهم، فبادر الى عقد عهد أمان جديد مع من دخل الإسلام من أهل المدينة. وعلى الرغم من ولاءاتهم القبلية الخاصة، تعاقد هؤلاء المسلمون الجدد مرتين في العقبة على أن يدافعوا عن محمد (ﷺ) بوجه أعدائه كما لو كانوا وإيّاه يشكلون وحدة قبلية جديدة خاصة بهم. وقد مهّد هذا التعاقد الطريق أمام محمد (ﷺ) ليرسل أتباعه إلى يثرب (التي صارت تدعى المدينة) ثم لحق بهم في تموز / يوليو عام ٦٢٢م، بعد إفشال خطة المكيّين لاغتياله(ﷺ). وقد واكب هذه التطورات تزايد في نزول الوحي. فبعد البدء بالدعوة إلى التخلّي عن تعدّد الآلهة والأصنام والتوجّه بالعبادة إلى الله الواحد الذي لا يُعبد غيره، توسع الوحي القرآني في الحديث عن نظام الكون في عالم له إله واحد، وعن الآخرة ويوم الحساب وأبدية الثواب والعقاب، وعن جذور الفكر البشري ونموّه عبر البراءة

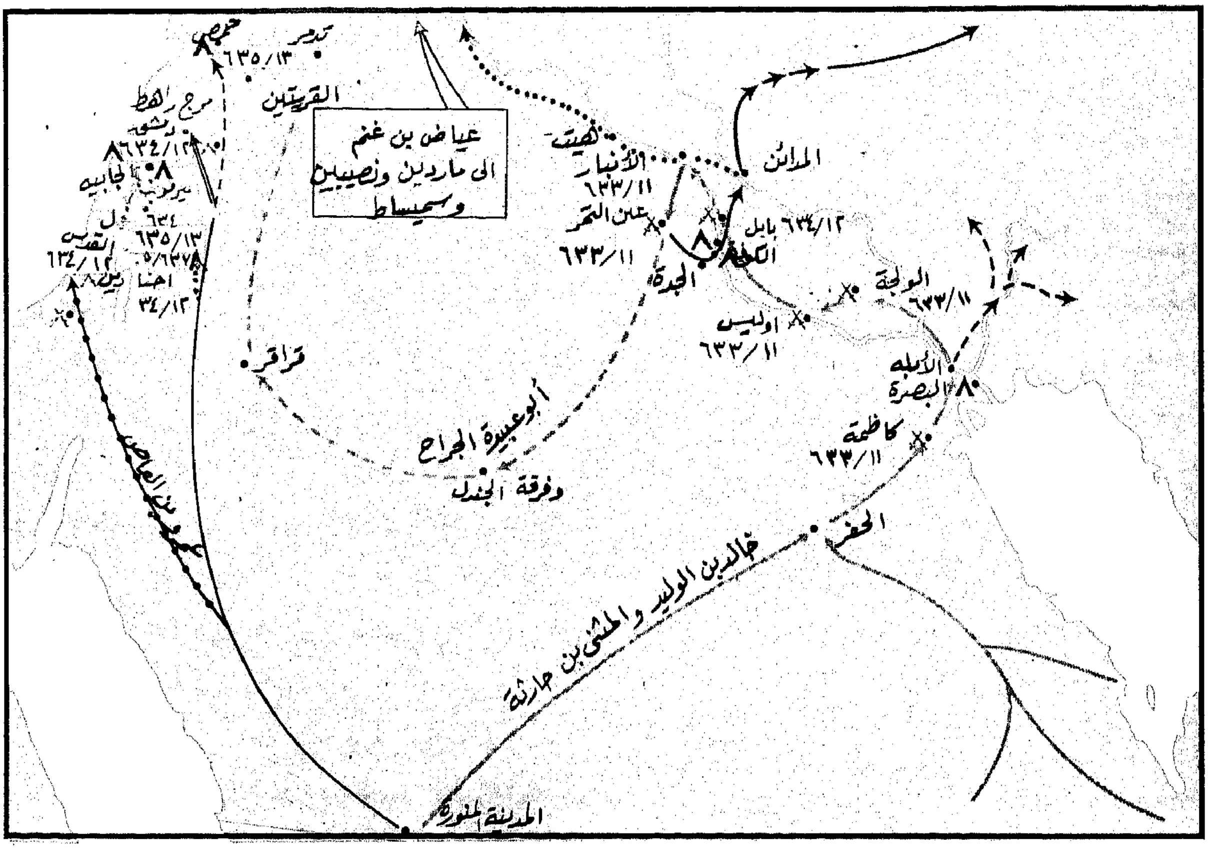
الصورة ١٠-١ أعمدة بنقوش حجرية، الحُصن، لاهور، الباكستان، القرن السابع عشر [تصوير لمياء الفاروقي].



والمسؤولية وعن توكيد الحياة وصالح الأعمال التي تؤدي إلى النجاة والسعادة. وهنا صار التنزيل العزيز يعنى بالمجتمع وبلورة مكانته ووظيفته في نظام الخليقة الإلهي.

ومن أجل ذلك ركزّ محمد (ﷺ) اهتمامه على إقامة أول مجتمع في الإسلام عند وصوله إلى المدينة. وحلّ «ميثاق المدينة» ـ وهو الاتفاق الجديد ـ محل بيعَتَي العقبة الأولى والثانية. وقد أكّد هذا الميثاق بشدّة تماسك المسلمين بوصفهم جماعة متكاملة مستقلة بذاتها، وشجب الولاءات القبلية القديمة وأسبغ عليهم هوية جديدة هي الإسلام. ولم يعد بينهم من يُعرف باسم بني هاشم أو قريش (من أهل مكة) ولا باسم الأوس أو الخزرج (من أهل المدينة). فقد دفن الميثاقُ ذلك التراث القَبَلي إلى الأبد، بجميع حقوقه وواجباته؛ وأقام في المدينة نظاماً اجتماعياً سياسياً عسكرياً جديداً قوامه المسلمون. وقد دُعي غير المسلمين من أفراد القبيلة الى الالتحاق بالنظام الجديد ، ولم يكن أمامهم من خيار بعد انحلال النظام القَبَلي على يد الأغلبية المسلمة. ولم يكن يهود المدينة يشكلون كياناً قَبَلياً بحد ذاتهم، بل كانوا يعيشون في حماية الأوس والخزرج. وقد جعل ميثاق المدينة منهم جماعة متكاملة مستقلة بذاتها، وبذلك شكّل منهم أحد مكوّنات الدولة الإسلامية الجديدة. ومنذ ذلك الحين صار الوحي يوضح القوانين التي يجب أن يعمل بموجبها النظام الجديد، والأهداف وأنساق السلوك الاجتماعي التي ينتظر منه بلوغها. وكان على المسلمين، بقيادة الرسول (ﷺ) زعيمهم ورئيس دولتهم، أن يعملوا على تحقيق أوامر الوحي فيكونوا قدوة لجميع الشعوب الأخرى في جميع الأزمان.

وبدأ محمد (ﷺ) في تنظيم الأمور الداخلية ، وإذ كان المهاجرون من مكة لا يملكون شيئاً فقد



زحف خالد على سوريا ـ مواجهة البيزنطيين في مرج راهط.

زحف المسلمين من جنوب غرب العراق

زحف المسلمين بقيادة أبي موسى الأشعري

زحف المسلمين بقيادة القعقاع

تأسيس مدينة جديدة

معسكرات المسلمين ٨

تقدم أربعة جيوش

بقيادة أبي عبيدة الجراح

بقيادة يزيد بن أبي سفيان

بقيادة شُرحبيل بن حسنة

بقيادة عمرو بن العاص

١٣ هـ / ٦٣٥م استسلام المدينة

جيش خالد بن الوليد

وجيش المثنى بن حارثة (يلتقيان في الحفر عام ١٢هـ / ٦٣٣م)

***الخريطة ٣٥** الفتوحات: الهلال الخصيب، ١١ – ١٨هـ/ ٦٣٣ – ٦٤٠م*

اقترح (ﷺ) أن يتبنّاهم أهل المدينة ليعينوهم على بدء حياة جديدة. وبعد أن تمّ ذلك، صار الكيان الجديد، أي الدولة الإسلامية، على استعداد للالتفات إلى الأمور الخارجية. وقد برز في ذلك الحين نوعان من التحدي: الأول أن المسلمين، بعد أن أصبحوا في حماية الدولة الإسلامية الجديدة، صار لزاماً عليهم أن يدعوا جميع العرب إلى الإسلام. والثاني أن مكة، بإصرارها على العداء ، يجب ألاّ يسمح لها بإرسال قوافلها عبر أراضي المدينة دون أن تُحاسب عمّا اقترفته.

ففي كانون الثاني / يناير من عام ٦٢٣م، أي قبل انقضاء ستة أشهر على الهجرة، شنّ المسلمون أول

غاراتهم لاعتراض قافلة مكّية متجهة شمالاً إلى بلاد الشام. وكانت قوة المسلمين تتكون من أربعين راكباً بقيادة حمزة، عم النبي (ﷺ). أما القافلة المكية فكانت بقيادة أبي جهل. والتقى الطرفان في ‹العيس› وفرّق بينهما ‹مجديّ بن عمرو الجُهني›. وفي الوقت نفسه أُرسلت قوة إسلامية أخرى قوامها ستون راكباً الى ‹رابغ› حيث جاءت لحماية القافلة المكية قوة من مئتي رجل بقيادة أبي سفيان. لكن المكيّين انسحبوا قبل وصول المسلمين ولم تحدث أية مواجهة. وقد كلّف الرسول (ﷺ) سعد بن أبي وقاص ان يتعقب المكيّين في شِعاب الحجاز، وهو الذي أطلق أول سهم في الإسلام في ‹رابغ›. ولم يكن لدى سعد سوى قوة من عشرين رجلاً، فعاد من دون مواجهة مع العدو. وفي حزيران/ يونية من عام ٦٢٣ خرجت قوة أخرى من المسلمين إلى ‹الأبواء› بقيادة الرسول نفسه (ﷺ). ولما وصلوا ‹الودّان› لم يجدوا من المكيين من يقاتلونه. فخاطب الرسول (ﷺ) بني ضمرة، وهم من أهل تلك المنطقة، وأقنعهم بالانضمام إلى التحالف الإسلامي. وفي تموز/ يوليو من عام ٦٢٣م خرجت حملة أخرى لاعتراض قافلة مكيّة كانت بقيادة ‹أميَّة بن خلف› لكنها لم تُصب نجاحاً. وفي خريف السنة ذاتها (تشرين الأول/ أكتوبر، ٦٢٣م) خرج الرسول (ﷺ) على رأس حملة أخرى الى ‹عُشيرة› في منطقة ‹ينبع›. ولم تنته الحملة بمواجهة، ولكنها أقنعت ‹بني مدلج› بالانضمام إلى جيرانهم وحلفائهم ‹بني صخرة› وبالمشاركة في عهد الأمان العام في الإسلام. وبعد شهر ‹خرجت حملة أخرى الى ‹بدر› بحثا عن ‹كَرز بن جابر الفهري› الذي كان يغير على مواشي المسلمين، ولكنهم أخفقوا في العثور عليه.

وقد شهدت السنة نفسها حملة استطلاعية قرب مكة بقيادة عبدالله بن جحش. وغنمت الحملة للمسلمين قافلة حمير محمّلة بالبضائع مع أسيرين من أهل مكة. وقد كان توقيت تلك الحملة مما أعطى للمكيين حجة للقول بأن المسلمين لا يحترمون الأشهر الحرُم في التراث العربي. وقد عنّف المسلمون الغزاة حتى نزلت الآية الكريمة التي تسوّغ محاربة الظلم حتى في الأشهر الحرُم: ﴿ **يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير وصدٌ عن سبيل الله وكفرٌ به** ﴾ (٢ـ البقرة، ٢١٧).

وقد جرت أول مواجهة كبيرة بين مكة والمسلمين في ربيع السنة التالية، ٦٢٤م. فقد سار أبو سفيان من الشام على رأس قافلة لأهل مكة. وإذ شعر أن المسلمين يغذّون في إثره أرسل ‹دَمْدَم الغفاري› لتعبئة قوات المكّيين. وقد خشي هؤلاء أن يتلقوا طعنة من الخلف من جيرانهم قبيلة ‹كنانة›، وعندما طمأنهم زعيم ‹كنانة› ساروا لملاقاة محمد ورهطه المكوّن من ٣٠٥ مقاتلين من الرّكبان. وكان المسلمون قد خرجوا بحثاً عن قافلة يحرسها ثلاثون أو أربعون راكباً، فوجدوا أنفسهم يجابهون قوة تبلغ ألفين من المقاتلين، لكن القافلة كانت قد لاذت بالفرار. ووضع الرسول (ﷺ) المسلمين أمام خيارين: إما الانسحاب أو الهجوم لمنازلة المكّيين فأجمعوا على الهجوم تملؤهم الحماسة. وعسكَرَ المسلمون في ‹بدر› وانتظروا وصول العدو، الذي سرعان ما وصل واستعرت المعركة. وكانت الخسائر جسيمة، لكن المسلمين انتصروا بينما انسحبت القوة المكّية مدحورة.

وكان لمعركة بدر نتائج ذات مغزى كبير. فقد عزّزت الدولة الإسلامية الفتية مكانة الإسلام في عقول الناس وقلوبهم. وغدا غير المسلمين في المدينة وما حولها مقتنعين بأن الإسلام قوة يجب ان

يُحسب لها حساب، وراحوا يعقدون الاجتماعات وينشدون فيها قصائد التفرقة القديمة سعياً إلى شق الوحدة التي أقامها الإسلام بين الأوس والخزرج. وأخذ بعضهم يصغي الى أولئك الذين كانوا يشجبون الوحدة بين المسلمين واليهود أو بين أهل مكة والمدينة. وراح ‹كعب بن الأشرف› وهو من زعماء اليهود ينعى على المكيين هزيمتهم ثم شدّ الرحال الى مكة ليستثير أهلها على تجديد القتال ــ وهي خيانة لميثاق المدينة الذي كان قد وقّعه. وقد أدّت هذه الخيانة الى قتله، وتبع ذلك تدهور سريع في العلاقات بين المسلمين واليهود. وقد حدث تجاوز على امرأة مسلمة في حانوت جوهري مما دفع أحد المسلمين إلى الانتقام لها بقتل يهودي من بني قينقاع فأهدرت تلك القبيلة دم القاتل، وقد دفع ذلك الحادث بالمسلمين الى مهاجمة ‹بني قينقاع› ومحاصرة منازلهم في المدينة. وطلب الصحابة الكرام من الرسول (ﷺ) أن يعاقب أسرى بني قينقاع بالنفي دون القتل؛ فخرج بنو قينقاع من المدينة ونزلوا في ‹أذرِعات› إلى الشمال الغربي من الجزيرة العربية. وقد دُعي من تخلّف من اليهود في المدينة ونواحيها إلى البقاء وطمأنهم الرسول (ﷺ) ان ميثاق المدينة سيبقى موضع الاحترام، وأنهم سيتمتعون بحماية الإسلام وسلامه وأمنه اذا ما قاموا بما عليهم ولم يخونوا العهد. وقد تظاهر هؤلاء بإعطاء عهد جديد للرسول (ﷺ) بالتمسّك باتفاقهم؛ لكنهم استمرّوا على توجّسهم من المسلمين وتآمرهم لقلب الدولة الإسلامية.

ولم يستطع أبو سفيان التغلّب على حزنه بعد هزيمة المكّيين في بدر، فخرج مع ثلّة من أتباعه وهاجم ‹العُريض› وهي من ضواحي المدينة، فأحرق بساتينها وقتل اثنين من سكانها ثم انسحب إلى مكة. فبعث الرسول (ﷺ) من يتعقّبهم ولكنهم لم يلحقوا بالقَتَلة. وقد حاول هؤلاء الإسراع بالنجاة فألقوا بما حملت جِمالهم من قمح ودقيق، فاستطاع المسلمون تتبّع آثارهم. ومع أنه لم تجرِ مواجهة بين الطرفين، فان المسلمين يشيرون الى هذا الحادث باسم «حملة السويق» (والسَويق من أسماء دقيق القمح). وإذ بدا ما يشبه تزعزع سيطرة مكة على المنطقة، استعدّت قبائل عديدة للحرب، خوفاً على مستقبلها. فتحركت قبيلة غطفان وقبيلة سُلَيم وعسكرتا باتجاه المدينة. واستعد المسلمون لملاقاة العدو في ‹قرقرة الكدر› ولكنهم وجدوا ان ذلك العدو قد انسحب وتفرقت الجموع قبل وصول المسلمين. ثم تجمعت قوّات ثعلبة ومحارب في ‹ذي أمرّ› وخرج إليهم جيش من المسلمين بقيادة الرسول (ﷺ) فلم يجد لهم من أثر.

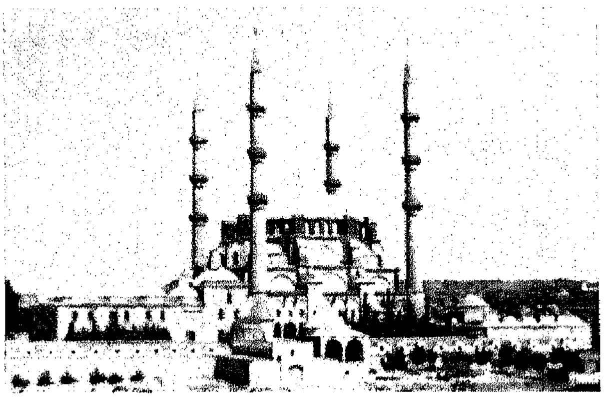
وبعد مرور سنة على معركة بدر (٦٢٣م) بدأت مكّة في الاستعداد للحرب من جديد، فأعدّت جيشاً من ٢٠٠ فارس و٣٠٠٠ هجّان وحوالي ألف محارب مدجّجين بالسلاح. وتقدم المكّيون الى أطراف المدينة، فرأى الرسول (ﷺ) أن من الأفضل للمسلمين التحصّن داخل مدينتهم والدفاع عنها. لكن صحابته الكرام أقنعوه بالخروج لملاقاة المكّيين في ساحة القتال. واستعدوا لمقاتلة العدو عند سفح جبل أُحُد، قريباً من ظاهر المدينة، فتَسَنّم المسلمون المنطقة المرتفعة وأرسلوا تشكيلاً من المحاربين إلى السهل لصدّ تقدم المكيين. واندحر مشاة مكة وسط المعمعة، بينما كان رُماة المسلمين من مواقعهم المرتفعة يشاغلون فرسان مكة. ولما انحدر الرماة من مواقعهم إلى السهل لجمع الغنائم مما تركه العدو المغلوب، أسرع فرسان مكة بقيادة خالد بن الوليد والتفّوا حول ساحة المعركة وتمكنوا من المنطقة المرتفعة وانهالوا على المسلمين من الخلف. واضطربت صفوف المسلمين وكاد الرسول (ﷺ) أن يُقتل لو لم

للرسول (ﷺ) أن يحرّك قوات هائلة ويسير بها نحو مكة ويفتحها دون قتال.

وكان لصلح الحديبية نتيجة أخرى حينما دعا المسلمين إلى الالتفات الى حدودهم الشمالية. وقد كان يهود خيبر، الذين آووا من نُفي من المدينة، هم الذين خططوا للتجمّع القبلي الكبير الذي اندحر في حملة الخندق، قبل ذلك بسنة. والآن عمد هؤلاء إلى إقناع العديد من بطون غطفان، بل جميع القبائل في شمال غرب الجزيرة، بالانضمام الى المكّيين. وفي سبيل متابعة الدعوة إلى الإسلام، بعث النبي الكريم رسلاً يعرضون الدين الجديد على ‹هرقل› إمبراطور بيزنطة، كما أرسل الى مطران الإسكندرية والى الحارث زعيم الغساسنة وملك الحيرة والى ملك اليمن ونجاشي الحبشة. وأرسل رسائل مشابهة الى كسرى والى ملك اليمامة وملك البحرين والى زعماء القبائل العربية المسيحية والزرادشتية في المناطق التي تفصل بيزنطة عن بلاد فارس في شمال الجزيرة العربية. وقد أدّت هذه المبادرات الى ازدحام الهلال الخصيب بالروايات والتكهنات عما يمكن أن يقوم به المسلمون بعد حين. أما يهود الشمال (خيبر، فَدكَ، تيماء، وادي القرى) فقد سارعوا في إعداد خطة لمواجهة حركات المسلمين، متوقعين الحرب، فبادروا إلى تقوية حصونهم في ‹الوطيح› و‹سُلالم› و‹نعيم› و‹قاموس› و‹الشق› و‹الزبير› و‹النطّاط›. وكان ‹سلاّم بن مشكام› كبير اليهود، قد جعل مقرّه في النطّاط، ولكن عند قدوم المسلمين خرج لملاقاتهم فقتله رجال من الخزرج، وقد كان يوماً من أتباعهم. وقد هلك ‹الحارث بن زينب› وهو زعيم يهودي آخر، أمام حُصن نعيم، وبالطريقة نفسها، وتبعه ‹صعب بن معاذ› الذي قتل أمام حُصن ‹قاموس› كما قتل الشاعر اليهودي ‹مَرحَب› الذي كان ينشد شعراً عربياً قبل أن يلتحم في المعركة مع المسلمين.

وقد كان من شأن هذه التحركات ضد الإسلام أن بادر النبي (ﷺ) إلى شن حملة عسكرية على يهود شمال الجزيرة العربية. وانتهت الحملة باتفاق يقضي بأن يبقى اليهود في مناطقهم على أن يقدّموا نصف محاصيلهم للدولة الإسلامية. وقد تمّ أسر كبار الزعماء اليهود مثل ‹سلاّم بن أبي الحُقيق› و‹ياسر بن رزّام› وقتلوا جزاء خيانتهم. كما سقط في المعركة الزعماء المحلّيون فتضاءل الوجود اليهودي في الجزيرة العربية إلى أدناه، كما لم يعد لهم أية سلطة سياسية فيها. وقد حملت هذه الحقيقة المسلمين، وبخاصة الأنصار في المدينة، على أن يليّنوا موقفهم من اليهود ويقيموا معهم علاقات ودّية. وكان الرسول (ﷺ) نفسه، يميل إلى هذا الاتجاه؛ إذ رأى من المناسب أن يحضر مجلس عزاء أقيم لذكرى ‹عبدالله بن أُبيّ› ويقدّم تعازيه الشخصية إلى ابنه، ويحذّر عامله المسؤول عن اليهود ألاّ يتدّخل في شؤون حياتهم الدينية ولا يضايقهم بأي شكل، كما بسط الرسول (ﷺ) كذلك حماية الدولة الإسلامية على يهود ‹بني

الصورة ١٠-٣ مسجد السليمية، أدنه، تركيا، رائعة سنان المعمارية، بني في عهد السلطان سليم الثاني، ١٥٦٩ – ١٥٧٦م. تقوم القبة على ثمانية أعمدة كثيرة الزخرفة [بترخيص من السفارة التركية، واشنتن، دي. سي].



غازية> و<بني عريض> الذين لم يتدخلوا في القتال.

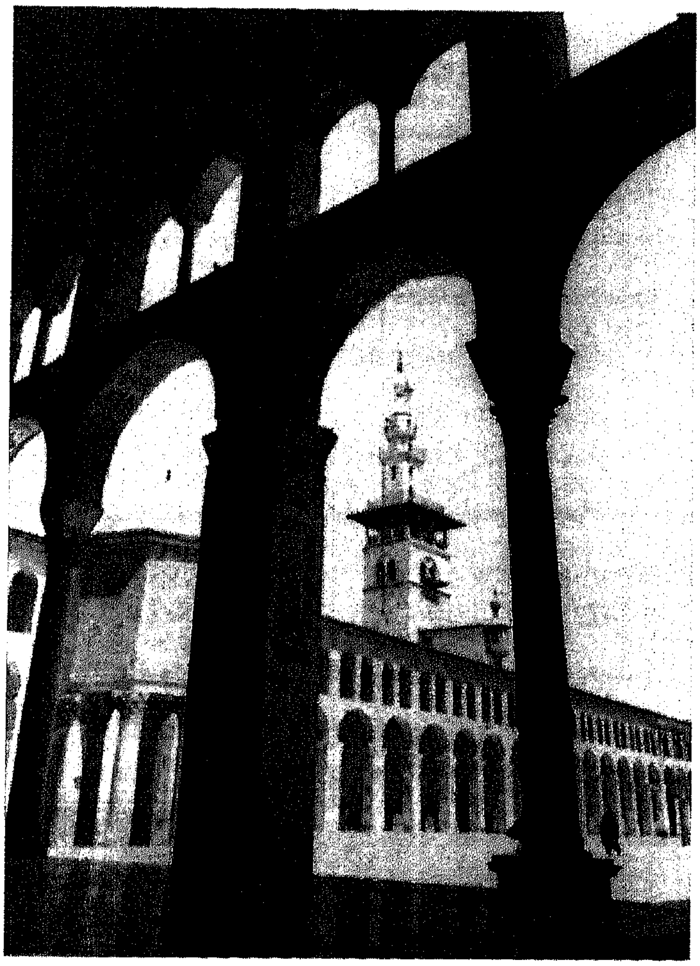
وقد بلغت أنباء هذه الأحداث أسماع السلطات في بيزنطة فقامت ببعض الاستعداد للحرب وفي الوقت نفسه بعث الرسول (ﷺ) خمسة من صحابته الكرام إلى <بني سُلَيم> في الشمال ليعرضوا عليهم الإسلام. وكانت تلك القبيلة تحت ولاية بيزنطة وحمايتها، فسارعت إلى قتل أربعة من أولئك الصحابة ولم ينجُ إلا واحد منهم فاستطاع أن يروي ما حدث. أما الدعاة الخمسة عشر الذين بعثهم الرسول (ﷺ) إلى <ذات الطَّلح> للغرض نفسه فلم ينجُ منهم أحد. كما بعث النبي (ﷺ) رسولا إلى حاكم <بصرى> البيزنطي فلقي المصير نفسه. فقفل الرسول (ﷺ) عائداً إلى المدينة مع رجاله وشرع في إعداد جيش أكبر، وضعه تحت إمرة <زيد بن حارثة> وضم من مشاهير الصحابة أمثال خالد ابن الوليد وعبدالله بن أبي رواحة وجعفر بن أبي طالب، فتحرّك الجيش في أواخر عام ٦٢٩م.

والواقع أن البيزنطيين كانوا قد جمعوا جيشاً هائلاً مكونا من جنود أغارقة إلى جانب مجنَّدين عرب من مناطق لخَم وجُذام والقَين وبهراء وبَلِيّ وغيرها. وقد سقط ثلاثة من قادة المسلمين في المعركة، فتسلّم القيادة خالد بن الوليد ولجأ الى حيلة جعلت البيزنطيين يعتقدون أن تعزيزات كبيرة قد وصلت إلى المسلمين فقرّروا الانسحاب وعاد المسلمون إلى المدينة. وجهّز الرسول (ﷺ) جيشاً آخر بقيادة عمرو بن العاص الذي سار به شمالاً، لينتقم لقتلى المسلمين في غزوة مؤتة وليصدّ البيزنطيين عن مغامرات أخرى ضد الإسلام. وعسكرَ المسلمون في <ذات السلاسل> من أراضي جُذام (فسُمِّيت الحملة باسمها). وأحرز المسلمون نصراً آخر وعادوا محمّلين بغنائم كثيرة (آذار / مارس ٦٣٠م).

ولم يُعجب قبيلة هوازن دخول مكة في الإسلام بعدما عفا الرسول الكريم عن أعدائه السابقين؛ فاستعدوا للخروج للقتال بعدما سمعوا من استسلام مكة. فخرج المسلمون لملاقاة هوازن وقد زادوا عدّة وعدداً بدخول المكّيين في الإسلام. وعلى الرغم من كثرة عددهم، كاد المسلمون أن يخسروا المعركة إذ وقعوا في كمين في ممر ضيق يقع بين سلسلتين من الجبال كانت هوازن تجثم في أعاليها. وثبت لهم الرسول (ﷺ) وأعاد تجميع قوات المسلمين حوله فقاد المعركة الى نصر مبين (٩ ـ التوبة، ٢٥ ـ ٢٦).

وبعد ذلك بستة أو سبعة أشهر (أيلول / سبتمبر ٦٣٠) بلغت الرسول (ﷺ) أنباء عن تحرّك

الصورة ١٠ - ٤ الجامع الكبير في دمشق، أوائل القرن الثامن الميلادي
[بترخيص من السفارة السورية، واشنطن، دي. سي].

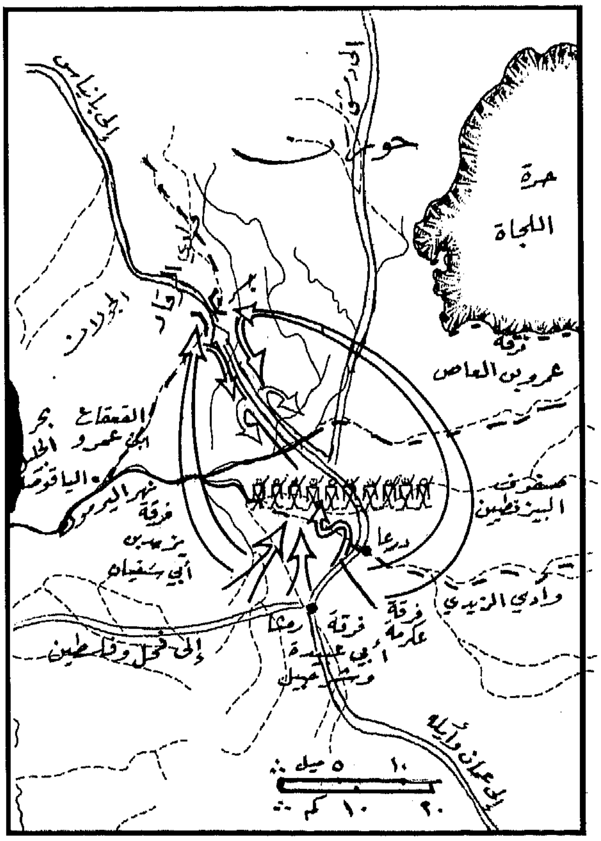


عسكري وشيك من جانب البيزنطيين ضد القبائل العربية التي أبدت تعاطفاً تجاه الإسلام والمسلمين، فأعد جيشاً كبيراً للسير نحو تبوك. ثم أمر الرسول (ﷺ) بتجهيز حملة تتوجّه إلى الشمال وخرج بها من المدينة بقيادته شخصياً. وأُطلق على تلك الحملة اسم «جيش العُسرة» بسبب مصاعب تجميع المقاتلين وتجهيزهم في أواسط الصيف، وهو أصعب أوقات السنة بالنسبة للبشر والخيل والإبل. وعسكر الجيش الإسلامي في تبوك ودعا الرسول (ﷺ) لزيارته الأسقف ‹يوحنا بن رؤبة› حاكم ‹الآيلة› التي تقع في أقصى الطرف الشمالي الشرقي من البحر الأحمر. وجاء الحاكم فسلّمه الرسول (ﷺ) عهداً مكتوباً يتضمن وعداً للحاكم أن يبقى رعاياه المسيحيون وضيوفهم وسفنهم وأملاكهم وديانتهم وثقافتهم وعاداتهم جميعاً موضع احترام وحماية من جانب المسلمين. وقدَّم الرسول (ﷺ) للحاكم بُرْدَةً يمانية وعامله بغاية اللطف. ولما وصلت أنباء قدوم جيش المسلمين إلى ‹حِجر› انسحب البيزنطيون إلى داخل البلاد. وبعد ان تم تفادي الغرض الأول من الحملة بانسحاب البيزنطيين ودخول ‹آيلة› في ميثاق السلام الإسلامي، قرّر الرسول (ﷺ) العودة الى المدينة.

وكانت السنة التالية (٦٣١) سنة سلام في الجزيرة العربية بأسرها، فدُعيت تلك السنة باسم «سنة الوفود». فقد راحت القبائل تتلو بعضها في إرسال وفودها إلى المدينة لتبليغ رسول الله (ﷺ) أنباء دخول أفرادها في دين الإسلام وانضمامهم إلى الدولة الإسلامية. وباتت القبائل التي كانت تحت حماية بيزنطة أو الفرس أو غيرها من القبائل الأقوى لا تشعر بحاجة إلى البقاء تحت وصاية الآخرين. فقد كانت دولة الإسلام وسلام الإسلام أمراً واحداً؛ وكان كل مسلم يشعر بالأمان الجديد يحيط به، كما كان كل إنسان يحرص على الانضمام الى النظام الجديد، إن لم يكن لما يوفّره من حماية مذهبية، فلما كان يَعدُ به من خير اجتماعي واقتصادي وسياسي.

ومما تجدر الإشارة إليه بشكل خاص وفد قبيلة ثقيف، وهم من أهل الطائف، تلك المدينة الجاثمة على ذرى جبال الحجاز، إلى الجنوب الشرقي من مكة، وكان الرسول (ﷺ) قد حاصر الطائف بعد حملة حنين ولكنها لم تخضع له، وبقي أغلب أهل الطائف من قبيلة ثقيف يعبدون ‹اللات› أما الآن فقد صار لزاماً عليهم أن يحسبوا للدولة الإسلامية حسابها بعد أن امتد سلطانها حتى شمل شبه الجزيرة العربية بأسرها تقريباً. فقررت ثقيف إرسال ثلاثة من زعمائها للتفاوض مع محمد (ﷺ)، وقد التمس هؤلاء الحفاظ على صنم ‹اللات› والاستمرار على

الخريطة ٣٦ معركة اليرموك، ١٤ هـ ٦٣٦م.



عبادتها إلى جانب الله ثلاث سنوات أو دون ذلك. لكن الرسول (ﷺ) رفض شروطهم كافة وأمر بهدم ‹اللات› دونما إبطاء غير أنه وافق على مطلب أخير من مطاليب الوفد بأن يحميهم من عار يلحق بقبيلتهم إن هم حطّموا الصنم بأيديهم، فكلّف أبا سفيان بن حرب والمغيرة بن أبي شُعبة للقيام بذلك العمل.

وقد أرسلت أربع وسبعون قبيلة وفودها إلى النبي الكريم تؤكد له إيمانها وطاعتها. وبذلك دخلت الجزيرة العربية بأسرها في الإسلام، وتوحّدت تحت رعاية الدولة الإسلامية، ونهضت لتحمل بركات الإيمان والسلام إلى عالم مضطرب خارج حدود الجزيرة العربية.

حملات المسلمين التاريخية

في شبه الجزيرة العربية: حروب الرِّدَّة

انتشرت أخبار وفاة الرسول (ﷺ) عام ٦٢٣م بشكل سريع بين صحابته وأتباعه. وكان أبو بكر قد استأذن منه (ﷺ) عند صلاة الفجر ليقضي يومه في واحة مجاورة ظاناً أن الحُمّى قد نزلت عن النبي (ﷺ). وعندما بلغه النبأ عاد إلى المدينة على الفور. وكان المسلمون قد تجمعوا في «سقيفة بني ساعدة» وقد هزّهم نبأ وفاة نبيّهم وزعيمهم فحاروا فيما يفعلون. وبما ان أغلب المجتمعين كانوا من أهل المدينة فقد رأوا أن يختاروا زعيمهم القبلي ‹سعد بن عُبادة› وهو من قبيلة الخزرج ليكون خليفة للرسول (ﷺ). ثم وصل أبو بكر وعمر بن الخطاب وأبو عبيدة بن الجراح (والثلاثة من أهل مكة)، فغيّر حضورهم مجرى التاريخ. فلو تمَّ للشعور القبلي أن يتبلور حول سعد لأدى ذلك إلى إستعادة الفئوية الجاهلية التي كان الإسلام قد نبذها تماماً. وعند استمرار الحوار، رأى أهل المدينة اختيار خليفتين في آن معاً، أحدهما من أهل المدينة عن الأنصار والآخر قرشي عن أهل مكة، فاحتج المكّيون الثلاثة، قائلين إن ذلك سيفرق «الأمة» التي جعلها الله أمّة واحدة (٢ ـ الأنبياء، ٩٢)، فانبرى عمر بجرأة ورشّح أبا بكر ليخلف الرسول (ﷺ) على أساس أنه كان أقدم صحابة الرسول (ﷺ) وأكثرهم ثقة، وأن الرسول (ﷺ) كان يستخلفه معظم الأحيان ليؤمّ المسلمين في الصلاة عندما كان (ﷺ) يغيب عن المدينة. وطلب عمر من أبي بكر أن يمدّ يده، فوضع يده عليها كما جرت العادة وبايع أبا بكر وتبعه أبو عبيدة مُبايعاً أبا بكر. فغمر القوم شعور التضامن الإسلامي والوحدة، فتبع الحاضرون من الأنصار ما فعله الرجلان من أهل مكة. فقد كان ما يتمتع به أبو بكر من ثقة، وقُربٍ من الرسول (ﷺ) إلى جانب الاحترام الهائل الذي كان يكنّه الجميع له ولعمر من الأمور التي لم يمكن مقاومتها.

وقبل أبو بكر مبايعة القوم وشكرهم ثم عاد إلى بيت الرسول (ﷺ) ليتولى أمور الجنازة والدفن. وكان قرار أبي بكر أن يُدفن الرسول (ﷺ) في نفس الموضع الذي توفي فيه، وهو حجرة عائشة التي كانت متصلة بالمسجد ثم أُلحقت به. وفي اليوم التالي صعد أبو بكر منبر الجامع وألقى خطبته الأولى فقال: «أيها الناس! لقد وُلّيتُ عليكم ولست بخيركم، فإن أحسنتُ فأعينوني، وإن أسأت فقوّموني.. والضعيف فيكم قويٌّ عندي حتى أُريح عليه حقّه إن شاء الله، والقويُّ فيكم ضعيفٌ عندي حتى آخذ الحق منه إن شاء الله.. أطيعوني ما أطعتُ الله ورسوله، فاذا عصيتُ الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم...» (١). فقام المصلّون جميعاً ومرّوا أمام أبي بكر مقدّمين له يمين الولاء. وقد سمُيت هذه العملية العلنية «مبايعة الخليفة» التي أصبحت نظاماً

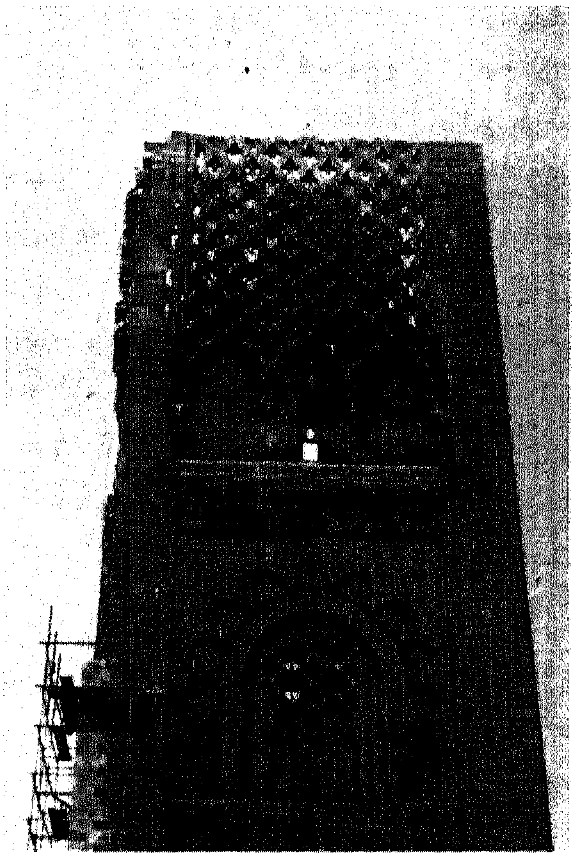
متبعاً في اختيار الخليفة في الإسلام. وكان قرار اليوم السابق «أول بيعة» يقوم بترشيح الخليفة فيها «أهل الحل والعقد».

كان أول قرار سياسي يتخذه أبو بكر إعادة الجيش الإسلامي إلى بلاد الشام، إذ كان الرسول (ﷺ) قد بعث بالجيش الى تلك البلاد بسبب تحركات البيزنطيين. وكان قائد ذلك الجيش ‹زيد بن حارثة› قد تلقّى إمداداً من قوة من الفرسان بقيادة خالد بن الوليد. وكانت القوة الأولى قد خسرت المعركة في مؤته بجنوب الأردن، كما استشهد قادتها الثلاثة واحداً بعد الآخر. أمّا البيزنطيون فقد أصابهم الإرهاق فانسحبوا ولم يرغبوا في متابعة انتصارهم في ساحات القتال. ثم عاود الجيش المسير شمالا بقيادة الرسول (ﷺ) نفسه حيث عقد صلحاً مع أهل ‹آيلة› بجنوب الاردن وبذلك ضمن الجناح الشمالي الغربي من الجزيرة العربية. ثم أُرسل خالد الى ‹الدومة› حيث ضمن الجناح الشمالي الأوسط بعد إخضاع ‹أُكيدر› صاحب الدومة والعودة به أسيراً الى المدينة. وعندما بلغت الرسول (ﷺ) أنباء تحركات البيزنطيين من جديد قبل وفاته بقليل أمر بإرسال ذلك الجيش نفسه بقيادة ‹أسامة› وهو ابن يافع للقائد الذي استُشهد في الحملة السابقة. لكن الجيش عاد الى المدينة دون أن يدخل في معركة مع العدو، والواقع أن الجيش كان قد سار يومين عندما بلغه نبأ وفاة الرسول (ﷺ) فقرر القائد العودة الى المدينة. لكن رئيس الدولة الجديد أبا بكر قرّر تعزيز الجيش وإعادته إلى الشمال لإنجاز المهمة التي كان الرسول (ﷺ) قد كلفه بها وقد رفض أبوبكر دعوى القائلين إن ‹أسامة› لم يكن له من العمر ما يؤهله للقيادة وإن الأوضاع كانت تدعو الى وحدة المسلمين والى بقاء الجيش قريباً من البلاد.

وكان رأي أبي بكر أنه لا يجوز تغيير أي عمل بدأه الرسول (ﷺ) أو إيقافه؛ بل ربما كان يعتقد أن بقاء الجيش في المناطق الشمالية يشكّل دفاعاً أفضل بوجه المخاطر الفعلية الوحيدة التي تواجه الدولة الإسلامية، أي بيزنطة وفارس.

كانت الأنباء عن وفاة الرسول (ﷺ) قد تسبّبت في أزمة ذات أبعاد أكبر. فقد تخلّفت بعض القبائل عن دفع الزكاة الى جُباتها، قائلين إنها كانت ضريبة تدفع لمحمد (ﷺ) وإنها لم تعد مستحقة بعد وفاته. ومن الواضح أن هذا ربما كان سوء فهم لفريضة الزكاة أو أنه كان ذريعة تخفي وراءها الميول القبلية والانفصالية القديمة. وفي الحالتين كان ذلك مما أثار غضب أبي بكر ودفع به للاستعداد للحرب.

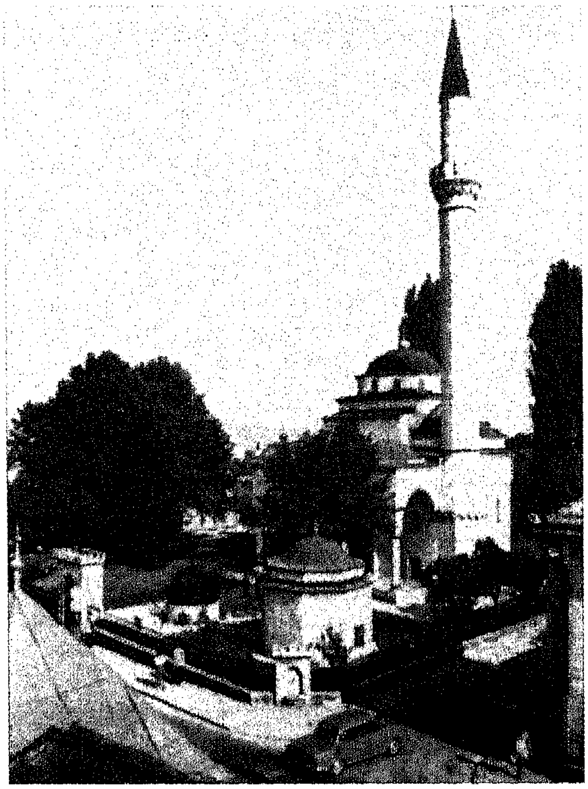
الصورة ١٠-٥ برج الحسن، الرباط، المغرب، ١١٩٦م [تصوير لمياء الفاروقي].



وعندما اعترض خصومه أن الحرب لا تجوز ضد من آمن بوحدانية الله ونبوّة محمد، أجاب أبو بكر أن الزكاة من جوهر الإسلام وإنكارها إنكار للدين نفسه. وكان لقبيلتي عبس وذبيان موقف مناهض للزكاة، فسارتا بقوات عسكرت في <ذي القصا> على بعد ثلاثين ميلا إلى الشرق من المدينة. فسارع أبو بكر وأمر كل قادر على حمل السلاح بالاستعداد وباغت القبيلتين وقضى على قوتهما الرئيسة في المعركة وأرغم الباقين على الفرار. والتحق الهاربون بزعيم بني أسد <طليحة> الذي جمع قواته الى الشرق من موقع المعركة وأعلن نفسه نبيّاً. فاستخلف أبو بكر على رأس قواته خالد بن الوليد وعاد الى المدينة بعد أن أمره أن يُعيد الى حياض الإسلام كل آبقٍ في الجزيرة العربية. والتحق رجال <طيّ> من تلك المنطقة بقوات خالد؛ فأحرز المسلمون نصراً كبيراً في <بزاخة> وفرّقوا أعداءهم. وقد هرب طليحة نفسه الى الشام وندم على ما فعل فمُنح العفو بعد ذلك. وترددت أصداء هزيمته في بلاد العرب فأقبل بنو أسد جميعاً لتقديم الولاء، فدفع استسلامهم بني سُليم وهوازن الى الاقتداء ببني أسد ودفع الزكاة، فعفا أبو بكر عنهم جميعاً فور عودتهم إلى حظيرة الإسلام.

وفي منطقة أبعد الى الشرق لحقت بنو تميم وبنو حنيفة بدعوة مُسيلمة الذي ادّعى النبوة كذلك، فخرج اليهم خالد، فقاومته أحد بطون بني تميم، وهم <بنو يربع> وكان زعيمهم <مالك بن نويرة>. فحاربهم خالد حتى عادوا الى الإسلام وسقط زعيمهم مالك أسيراً ثم قتل. وقاتلت بنو حنيفة المسلمين وقتلوا عدداً من صحابة الرسول القدامى مثل زيد بن الخطاب وثابت بن قيس والبراء وأبي دجانة. ثم حوصر بنو حنيفة في بستان في اليمامة وقُتلوا عن آخرهم. وسميت تلك المواجهة بمعركة اليمامة. وقُتل مسيلمة على يد <وحشي> الذي غدا الآ ن مسلماً متحمساً وهو المكيّ الذي كان قبل إسلامه يحارب في صفوف المكيين ضد المسلمين وهو الذي حارب في أُحُد وقتل حمزةَ عمَّ النبي (ﷺ). وبذلك قتل رمحُه «خيرَ الناس وشرَّهم» كما كان يقول متحسّراً في أُخريات أيامه. وكان عدد من قتل من الصحابة من الكثرة ــ التي يقدّرها بعض المؤرخين بنصف القوة التي بلغت خمسة آلاف مقاتل ــ بحيث خشي المسلمون على ضياع القرآن نفسه الذي كان من استشهد من الأبطال يحفظونه في صدورهم.

كانت معركة اليمامة أكبر المعارك في حروب الردّة التي استعرت بعد وفاة الرسول (ﷺ)، لكنها لم تكن آخر المعارك. فقد قام <عكرمة بن أبي جهل> واثنان من رؤساء القبائل هما <حذيفة> و<عَرفَجة> بضم قواتهم معاً لإخضاع عُمان، فنجحوا في إلحاق ذلك الإقليم الواسع بالدولة الإسلامية. وبعد الاستمرار في زحفهم أخذوا إقليم <مَهرة> فانضم عدد من القبائل التي كانت تعيش في الجنوب والجنوب الغربي الى المنتصرين. وجدّدت نجران المسيحية العهدَ الذي كانت قد قطعته للرسول (ﷺ). لكن جيرانها من قبائل <زُبيد> و<كندة> ثاروا بزعامة <عمرو بن معد يكرب> و<الأشعث بن قيس> من بعده. ولما سمع أبو بكر بالخبر بادر بإرسال <المهاجر بن أبي أُميّة> على رأس قوة صغيرة الى اليمن وأمر <عكرمة> أن يلحق به على جناح السرعة. فالتقى الجمعان عند مأرب، موقع السدّ الكبير، وسارا معاً الى الغرب لمواجهة القبائل المتمرّدة في اليمن. وأُلقي القبض على <الأشعث> في <نُجير> وأُرسل مأسوراً الى المدينة حيث عفا عنه أبو



الصورة ١٠-٦ جامع فيرهاديّة في بانيالوكا [تصوير س. باليج].

بكر وزوّجه أخته. أمّا الزعيم الآخر ‹عمرو بن معد يكرب› فقد استسلم وأعلن الندم أمام ‹المهاجر›. وبذلك انتهت حروب الردّة، فعادت الجزيرة العربية الى وحدتها، وكانت هذه المرة وحدة دينية وإدارية لا تنفصم. ومنذ ذلك التاريخ توقفت الحروب القبلية في جزيرة العرب بعد أن نبذها الإسلام، بوصفه ديناً ودولة، على المستويين الديني والسياسي معاً.

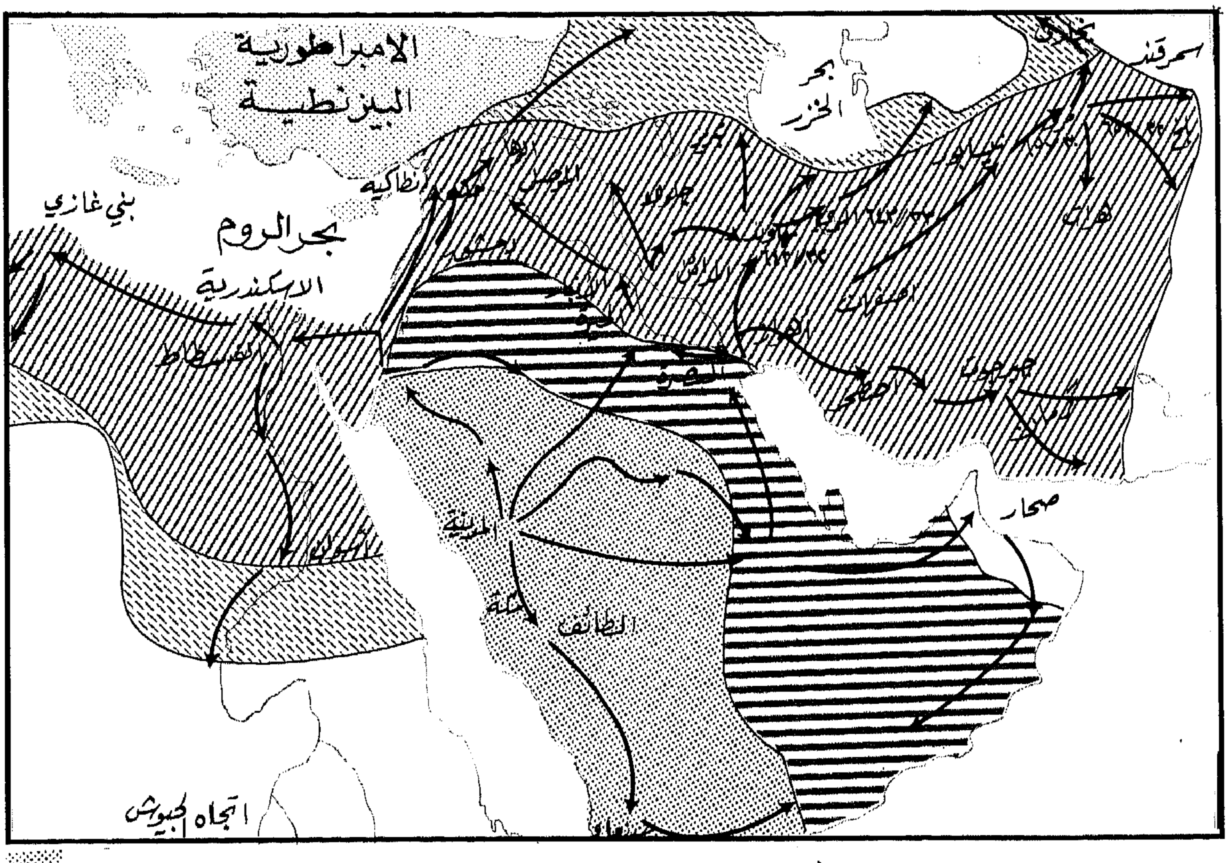
على الجبهة الفارسية

كان المثنى بن حارثة زعيم بني شيبان، من بطون بني بكر، قد اشتهر وعلا شأنه في قومه لكونه من أبطال معركة ذي قار ضد الفرس، وكان له فضل كبير في مصالحة بطون بني بكر عندما كان خالد بن الوليد يجتاح أراضيهم. وكانت هذه البطون تعيش في ظل الإمبراطورية الفارسية، وتشكل دولة ‹لخم› التابعة للفرس وعاصمتها الحيرة. وقد ساءهم أن يقوم الفرس بإلغاء الحكم شبه الذاتي الذي كانوا يتمتعون به، مما أخضعهم الى حكم فارسي استعماري مباشر. واذ كانت هذه القبائل ساخطة على حاكمها الاستعماري، فقد رحّبت بما أتاحته لها زعامة المثنى من تضامن تحت راية الدولة الإسلامية لتواجه الإمبراطورية الفارسية بوصفها وحدة جديدة بهوية مستقلة وهدف جديد ورسالة جديدة. وكانت المصالحة بين بطون بني بكر نتيجة مباشرة لولائهم للإسلام والدولة الإسلامية. وكان من الطبيعي أن تجد القبائل في كل هذا، الى جانب ما يَعد به الإسلام، فرصة لاستعادة كرامتهم وفرض إرادتهم بوجه الفرس. لكن الخليفة أبا بكر لم يكن يثق بهم، بسبب ما سبق أن بدر منهم في الردّة، وأمر خالد بن الوليد ألاّ يجند أحداً منهم في الجيش الإسلامي. ولم يسمح الا لبعض البطون التي لم ترتد عن الإسلام بالالتحاق بجيش المسلمين، وكان من بين هؤلاء المثنى ورجاله الذين التحقوا بقوات خالد في ‹الحفير› الى الشمال الشرقي (على بعد حوالي مئة ميل الى الجنوب الشرقي من الكويت حالياً). وبانضمام قوات قبيلة طيّ التي كانت تعيش الى الشرق عند جبل شمّر، تجمّع تحت قيادة خالد جيش هائل.

تحرك جيش المسلمين بهذه التعزيزات الى ‹كاظمة› (وهي من الكويت اليوم) وهزم الفرس عام ١١هـ / ٦٣٣م. ثم تقدم المسلمون شمالاً نحو مصب الفرات واستولوا على ‹الأُبَـلّه› وهي ميناء على شط العرب، ونشروا حماية الدولة الإسلامية على أهلها، وكان أغلبهم من المسيحيين العرب. واستدار الجيش الإسلامي حول الفرات وتقدم شمالاً. ولكن قبل الدخول في معركة مع الفرس في

‹ألّيس› عبروا الفرات وقاتلوا الفرس في ‹ولَجة› وهي موضع مدينة ‹الشطرة› اليوم. وقد استولى المسلمون على المدينتين وادخلوهما في ميثاق السلام. وانفتح الطريق للسير نحو ‹الحيرة›، فلما أقبل المسلمون هرب القائد الفارسي الى ‹المدائن› [طيسفون] وترك المدينة بيد أهلها، الذين سارعوا للترحيب بالمسلمين والاستعداد لدفع الجزية والتمتع بالسلام تحت الراية الإسلامية. ثم تقدم خالد الى ‹الأنبار› عند الطرف الشمالي الغربي من أرض السواد، وهو السهل الرسوبي بين نهري دجلة والفرات. وكانت تسكن عاصمة المنطقة منذ قرون عديدة قبائل عربية من تغلب ونمير وإياد. وبعد فتح المنطقة تحرّك خالد باتجاه ‹عين التمر› التي استولى عليها بعد معركة قصيرة مع حاميتها الصحراوية. وفي هذا الموقع تسلّم خالد أمر الخليفة بالسير برجاله الى بلاد الشام.

الخريطة ٣٧- الفتوحات في آسيا، ٢٨ - ٤٠ هـ/ ٦٥٠ - ٦٦١م



الدولة الإسلامية عند وفاة الرسول (ﷺ) ١٠ هـ/ ٦٣٢م
أراضي الردة التي أخضعها أبو بكر الصديق (رضي الله عنه) ١٠ - ١٢ هـ/ ٦٣٢ - ٦٣٤م
الأراضي التي فتحها عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) ١٢ - ٢٢هـ/ ٦٣٤ - ٦٤٤م
الفتوحات في عهد عثمان بن عفان (رضي الله عنه) ٢٢ - ٣٥هـ/ ٦٤٤ - ٦٥٦م
البيزنطيون

على الجبهة البيزنطية

كان حاكم ‹دومة الجندل› المسيحي قد اعتنق الإسلام أثناء حملة الرسول (ﷺ) الأخيرة على ‹تبوك› و‹الآيلة›. وبعد وفاة محمد (ﷺ) ارتد ذلك الحاكم وأنكر ولاءه. فالى جانب الأنباء التي توالت عن تجدّد التحركات العسكرية من جانب البيزنطيين كان هذا الحدث سبباً رئيساً في قرار أبي بكر أن يعيد الجيش الإسلامي الى الشمال. فقد أُرسلت ثلاث فرق بقيادة عمرو بن العاص وشرحبيل

الصورة ١٠-٧ مئذنة مدرسة ‹أولوغ باك› في سمرقند، ١٤٢٠م [تصوير لمياء الفاروقي].



بن حسنة ويزيد بن أبي سفيان باتجاه فلسطين والأردن وسوريا على التوالي. فهاجم يزيد البيزنطيين وهزمهم في وادي عربة الى الجنوب الغربي من البحر الميت وقتل القائد الإغريقي ‹سرجيوس›. ثم انسحبت فلول الجيش البيزنطي إلى غزّة، ولكن في طريق عودتهم برز لهم عمرو بن العاص في ‹دَثين› وخاض معهم معركة كادت ان تقضي عليهم وذلك الى الجنوب من بئر السبع. ثم استدارت الفرقتان شرقاً الى الطريق الصحراوي وسارتا جنباً الى جنب مع فرقة عمرو باتجاه دِرعا وبُصرى. وكانت هاتان المدينتان تسيطران على الممر الضيق المؤدي الى دمشق بين سلاسل جبل الشيخ (حرمون) وجبال حوران. وهنا توقف زحف الجيوش الإسلامية أمام الجيش البيزنطي، بتعزيزاته الجديدة تحت إمرة ‹ثيودوروس› شقيق ‹هيراكليوس›.

قطع خالد الصحراء من الشرق الى الغرب بما لم يزد عن ثمانية عشر يوماً، فباغت العدو عندما برز له من وراء خطوطه. وقد تمّت المسيرة في آذار / مارس عام ٦٣٤م، فعُدّت أعظم إنجاز عسكري في تاريخ المنطقة. ثم انحدر خالد الى الجنوب الغربي من الحيرة فبلغ دومة الجندل وأعاد أهلها الى حظيرة الإسلام. ثم تقدّم في وادي سرحان الى ‹قُراقر›. وهناك استعد لقطع أكثر صحارى العالم جدباً، متجنّباً قوات البيزنطيين والفرق الإسلامية الأخرى. وبعد خمسة أيام وصل جيش خالد الى ‹سُوا› أو ‹سبع آبار› حيث وجدوا شيئاً من الماء قريبا من سطح الأرض عند شجرة سنْط. وبعد أن استراح الجند قليلاً وتزّودوا بالماء مع رواحلهم تقدموا الى تدمر واستولوا عليها، ثم ساروا الى الجنوب الغربي لملاقاة البيزنطيين من خلف خطوطهم. وفي طريقهم الى هناك شهدت ‹قريتين› و ‹مرج راهط› معارك عنيفة مع البيزنطيين خرج منها المسلمون منتصرين. واستمر التقدم نحو

الجنوب الغربي فاستسلمت بُصرى والفِحل وهي (بيلا عند الإغريق). ثم هجم المسلمون ثانية على القوات البيزنطية المتراجعة وذلك في ‹مرج السفّار› في خريف عام ٢٣ هـ / ٦٣٥م ودخل الجيش الإسلامي مدينة دمشق. وسقطت بعد ذلك بعلبك وحمص وحماة وغيرها من المدن السورية.

لكن هزيمة ‹هيراكليوس› [هرقل] لم تُثنِه عن التفكير بطريقة أخرى لمواجهة جيش المسلمين. فاذ كان المسلمون لا يُغلبون في القتال تحت ظروف الصحراء الصعبة، فإن بمقدوره أن يتحرك بجيشه المثقل بالسلاح والدروع آمنا في أرجاء فلسطين. وكان الطريق الى الجنوب أقصر، فكان بوسع الجيش البيزنطي الوصول الى وادي عربة قبل وصول المسلمين إليه. وهناك، كان ‹هيراكليوس› يأمل في قطع خطوط إمدادات المسلمين من المدينة وكذلك قطع طريق انسحابهم المحتمل.

وجهّز ‹هيراكليوس› جيشاً آخر سار به جنوباً عن طريق ‹قيصرية› الساحلي، قاصداً القضاء على الحامية التي أقامها المسلمون في بئر السبع جنوب فلسطين. وعلم خالد بهذه المسيرة، فأسرع لملاقاة ‹هيراكليوس›. وسلك القائد المسلم الطريق الأطول والأصعب، مروراً بالكرك و‹عين حصب› في رأس وادي عربه. وهناك التقى بقوات المسلمين الأخرى بقيادة عمرو بن العاص فوصل المسلمون الى بئر السبع قبل وصول ‹هيراكليوس› بكثير. ولم يتوان المسلمون بعد ذلك، إذ سار خالد شمالاً لمقابلة ‹هيراكليوس› في منتصف الطريق بين ‹قيصرية› وبئر السبع. واقتتل الجيشان في ‹أجنادين› بين البحر المتوسط و‹بيت جبرين› وخرج المسلمون بانتصار آخر.

وبعد جميع هذه المعارك لم يبق سوى القوة البيزنطية في درعا. فرجع خالد الى تلك الجبهة،



الصورة ١٠-٨ حديقة مسجد خيان جمهورية الصين الشعبية [بترخيص من روبرت هـ. گارڤن].

وجمّع قوات المسلمين وجابه العدوّ الذي تزعزع موقفه في درعا بعد هزيمته في ‹أجنادين› وخسارة أقاليمه في الشمال. فأمر ‹هيراكليوس› جيشه بالانسحاب الى سهل صغير يقع على ضفة نهر اليرموك تحيطه المرتفعات، وحسبه موقعاً حصيناً. وهبّت عاصفة رملية ــ وهي ظاهرة مألوفة في ذلك الوقت من السنة ــ حجبت الرؤية عن عيون البيزنطيين وخيولهم وكان ذلك في صالح قوات المسلمين الذين كانوا معتادين على أحوال الصحراء. وجمع خالد كل ما استطاع من قوات المسلمين وهاجم العدو وقضى عليه في يوم واحد، وطردت بيزنطة من الهلال الخصيب الى الأبد.

توفي أبو بكر بعد أن بلغته أخبار انتصارات المسلمين بعدة أيام وبعد أن قضى في الخلافة أكثر من سنتين بقليل، وجاء في الخلافة من بعده عمر بن الخطاب، وعيّن عمر أبا عبيدة بن الجراح حاكماً على بلاد الشام وسار بنفسه لتفقّد المناطق الجديدة والحاميات ورؤسائها ليحدّد منازلهم وحقوقهم وواجباتهم. فوصل عمر ‹الجابية› وهي إحدى معسكرات الجيش الإسلامي الى الشمال من ساحة

معركة اليرموك . وكان البيزنطيون قد هجروا القدس التي كانت حتى ذلك التاريخ تحت الحصار، فعرضت أن تفتح أبوابها . وكان مطران القدس مستعداً لعقد صلح مع المسلمين فطلب من عمر أن يتولى أمر المدينة بنفسه . واستجاب عمر للطلب وسار الى القدس وتسلّم مفاتيحها في خريف عام ٢٥ هـ/٦٣٧م . وفي هذه المناسبة عقد عمر الميثاق الذي سبق ذكره (في الفصل التاسع) .

عودة الى الجبهة الفارسية

كانت مسيرة خالد الى بلاد الشام، ومعه ما يربو على نصف قوات المسلمين قد تركت الجبهة الشرقية دونما حماية تُذكر . فذهب المثنى الى المدينة يطلب التعزيزات، وكان أبو بكر على فراش الموت، فأمر بتجهيز جيش جديد وإرساله الى الجبهة الشرقية لمواجهة الفرس . ونفذّ الأمر خليفته عمر ودعا الى التطوع من جديد . وكان أبو عبيدة بن مسعود من أهل الطائف أول المتطوعين فعيّنه عمر قائداً . وعاد المثنى الى الجبهة الشرقية قبل زميله وجمع مزيداً من المقاتلين من القبائل في طريقه، وكان أبو بكر قد منعهم من التطوع في صفوف المسلمين بسبب ما سبق من ارتدادهم عن الإسلام . لكن عمر أصدر أمراً جديداً يسمح لهم بالتطوع . وكان الإمبراطور الفارسي الجديد ‹يزدجرد› قد عيّن ‹رستم› قائداً للجبهة ضد المسلمين . وبدأ ‹رستم› بإرسال الوفود الى المدن التي عقدت مواثيق السلام مع المسلمين يحثّهم على نقض تلك العهود .

وسرعان ما التحم الجيشان قرب الحيرة . وهناك اقتتلا في معركة ‹الجسر› التي سقط فيها ألوف من المسلمين . وأنسحبت بقية الجيش بقيادة المثنى بعد استشهاد أبي عبيدة بن الجراح . وسرعان ما وصلت التعزيزات من المدينة . وبعد شهر تقابل الجيشان في ‹بويب› ‹بين الكوفة والنجف› على الضفة الغربية من الفرات . وكان الفرس هذه المرة في وضع يشبه وضع العرب في المعركة السابقة، فاستولى المثنى على الجسر وتمزق الجيش الفارسي بعد أن مُنع من العبور أو الانسحاب . وأعاد المسلمون الاستيلاء على ‹الأنبار› و‹عين التمر› ثم تقدموا وأخذوا الحيرة وتغلغلوا عميقا في السهل بين النهرين . وبعد وقت قصير كانوا يقفون عند أبواب ‹المدائن› .

ولم يستعد المثنى عافيته بعدما أصابه جرح في معركة ‹بويب› وما لبث أن توفي بعد شهر من انتصاره . فعيّن الخليفة عمر أحد الصحابة المقربين من الرسول (ﷺ) ليتسلم قيادة الجبهة الشرقية وذلك هو سعد بن أبي وقاص، الذي كان حينذاك في الأربعين من العمر وكان قد قاتل في بدر . فسار سعد على رأس جيش من خمسة آلاف مقاتل مع وعد بإرسال المزيد . وبعد رفع الحظر عن القبائل التي سبق أن شاركت في الردّة ازدادت مصادر القوات المقاتلة وحتى طلحة ، النبي الكذّاب، دخل في الإسلام وقدم على رأس ثلاثة آلاف مقاتل من قبيلته بني أسد . وكانت قوات المسلمين خفيفة الحركة سريعة المسير لأنها لا تحمل دروعاً، كما كانت خبيرة بالصحارى المحاذية للفرات . وعلاوة على ذلك فقد أصابوا قسطا من الراحة خلال الشهرين أو الثلاثة من الشتاء والربيع، وتماثل الجرحى منهم للشفاء، كما كانت خيولهم وإبلهم ترعى في مروج الربيع والواحات في ‹الشَرَف› و‹السلمان› و‹الثلابية› و‹غُدَيّ› على مسيرة ثمانين ميلاً من الفرات، بعيدا عن خيّالة الفرس . أمّا الفرس فقد كانوا مثقلين بالدروع كما حملوا الى المعركة « كتيبة دبّابات » قوامها ثلاثة وثلاثون فيلاً لتقود الهجوم . وكان ‹يزدجرد› ملك الفرس قد تهوّر فأمر ‹رستم› قائد قواته ألاّ يضيع الوقت وأن يهاجم قوات المسلمين .

واندفع ‹رستم› ، متهوراً بدوره، وأعطى أوامره بالعبور الى القادسية، على مسافة خمسة وأربعين ميلاً من الفرات، وسط الصحراء . وجرت المعركة هناك في ربيع سنة ١٥ هـ /٦٣٧م. وانتصر المسلمون، ولاحقوا أعداءهم الى ‹المدائن› وما خلفها (وهي مدينتان توءمان : سلوقيا وطيسفون على ضفتي دجلة) . وكان الخليفة قد أوصى سعد بن أبي وقاص بالتوقف عند ذلك الحد وعدم التقدم بعيداً في بلاد فارس، إلاّ أن تجهيز الفرس جيشاً آخر لإعادة الاستيلاء على العراق حمل الخليفة على إلغاء أمره السابق والسماح للجيوش الإسلامية بالتقدم. فجرت معركة في ‹جلولاء› في الشمال وتبعتها أخرى في ‹الموصل› فتراكمت الهزائم على الفرس. وكانت آخر معركة حاسمة قد جرت في ‹نهاوند› (وهي ‹إكباتانا› القديمة) فقضي تماماً على ما تبقّى من جيش ‹يزدجرد› . وتبع ذلك إخضاع ‹خوزستان› و‹عيلام› و‹پارس› و‹پيرسوپوليس› عام ٢٦-٢٩ هـ / ٦٤٩-٦٥٠م. كما تم إخضاع خراسان ومكران وبلوچستان ثم اغتيل ‹يزدجرد› على يد أحد قادته في ‹مرو› عام٢٩ هـ/٦٥١م. لا شيء يعبّر عن الروح التي دفعت بالمسلمين لخوض تلك المعارك مثل المحاورة التي يرويها البلاذُري وقد جرت بين ‹رستم› قائد الفرس وبين المغيرة بن شُعبة، مندوب المسلمين. فقد دخل المغيرة بلا مراسم شكلية الى بهو مفروش بالسجاد وهو على ظهر فرسه يريد الجلوس الى جانب ‹رستم› . فلما منعوه من ذلك بقي واقفاً بجانب فرسه. فقال له ‹رستم› بما مفاده أن رجال القبائل العربية قد تحرّكوا لهذه الحرب بسبب فقرهم وحاجتهم للطعام وأنه ليُسعد الفرس ان يقدموا لهم المال والطعام الوفير إذا هم وعدوا ا بالرجوع الى بلادهم . فأجاب المغيرة : « ما جئناكم لطعام ولا لمال، بل لنحوّل الناس عندكم من عبادة الناس إلى عبادة الله الواحد . فرجالنا توّاقون لبذل نفوسهم في هذا السبيل قدر ما يشتاق رجالكم للحفاظ على نفوسهم . إني أدعوك إلى الإسلام، فإن رضيتَ أصبحت واحداً منّا . وإن لم ترضَ فإني أعرض عليك أمن الإسلام وأن تدفع الجزية . وإن لم تقبل بهذا فالحرب بيننا حكَم . » (٢) .

فتوحات مصر وشمال إفريقيا

جهّز الخليفة عمر بن الخطاب (رض) جيشاً وسلّم قيادته الى عمرو بن العاص وكلّفه بحمل الإسلام الى مصر . وبدأت المسيرة في شتاء عام ١٨هـ / ٦٣٩م. وبعد الاستيلاء على ‹فرامة› ‹پيلوسيوم› تحرك الجيش نحو ‹بابليون› حيث أُبيد الجيش البيزنطي عن آخره . وجاء ‹سيروس› مطران الاسكندرية وممثل الإمبراطور ليشهد الدفاع عن ‹بابليون› ولكنه عاد بعد سقوط المدينة الى الإسكندرية وأورد هذا الوصف عن المسلمين : « رأينا قوماً الموتُ أحبّ إلى أحدهم من الحياة، والتواضع أحبّ إليه من الرفعة . ليس لأحدهم في الدنيا رغبة ولا نهمة . إنما جلوسهم على التراب وأكلُهم على رُكبهم وأميرهم كواحد منهم . ما يُعرَف رفيعهم من وضيعهم، ولا السيّد فيهم من العبد . وإذا حضرت الصلاة لم يستخلف عنها منهم أحد . » (٣) .

ولكي ينقذ الإسكندرية من هزيمة مشابهة، وافق ‹سيروس› على دفع الجزية لعمرو بن العاص وعلى حفظ السلام كما وافق على إقامة حامية إسلامية في الإسكندرية . وأعاد عمرو فتح القناة القديمة التي تربط النيل بالبحر الأحمر. لكن الاستياء الشعبي من الحكم البيزنطي في الإسكندرية دفع بالإمبراطور الإغريقي أن يرسل قوة بحرية بقيادة ‹مانويل› الأرمني لإخضاع المدينة . ونجح الإغريق في الاستيلاء على المدينة والقضاء على الحامية الإسلامية . لكن

جيش المسلمين عاد لقتال الجيش البيزنطي فهزمه في <نيكيو> عام ٢٥هـ/ ٦٤٦م ثم تقدم لطرد البيزنطيين من الإسكندرية. وأقام المسلمون هذه المرة إدارة إسلامية دائمة. وكانت هذه الحملة فرصة لاتهام باطل صدر عن <عبداللطيف البغدادي> وردّده دون تبصّر عدد من المؤرخين المسلمين والمستشرقين ــ مفاده أن الخليفة عمر (رضي الله عنه) قد أمر بتدمير مكتبة البطالمة الشهيرة في الإسكندرية. والواقع أن تلك المكتبة أُحرقت أول مرة على يد يوليوس قيصر عام ٤٨ ق.م ثم دمّرت نهائياً عام ٣٨٩م بأمر من الإمبراطور <ثيودوسيوس>.

وفي عام ٢٨ هـ / ٦٤٩م قام المسلمون بتجهيز أسطول بحري، وشنّوا هجوما من الإسكندرية وغيرها من موانئ شرق المتوسط وانتزعوا <قبرص> من أيدي البيزنطيين. وفي عام ٣٤ هـ / ٦٥٥م اشتبك المسلمون في معركة بحرية (ذات الصواري) مع الأغارقة ودمّروا أسطولهم المكّون من خمسمئة سفينة، وبذلك انتهت سيطرة الإغريق في شرق البحر المتوسط. وكان لسقوط الإسكندرية أن مهّد السبيل أمام المسلمين للزحف غرباً نحو ليبيا. ففتح عمرو مدينة برقة (پنتاپوليس) بعد مقاومة لا تذكر. أمّا أهل طرابلس فقد دفعوا الجزية في السنة نفسها، وجاء بعد عمرو عبدالله بن سعد بن أبي سَرْح فسار غرباً الى إفريقيا وأرغم أهل <قرطاجة> على دفع الجزية كذلك. وفي عام ٣١ هـ / ٦٥٢م اندفع عبدالله نحو الجنوب وعقد ميثاق سلام مع أهل النوبة.

الفتوحات في الشرق والغرب

حدثت تطورات لاحقة في الشرق تحت إمرة الحجّاج بن يوسف الثقفي (٩٥ هـ / ٧١٤م) وفي الغرب تحت إمرة موسى بن نُصير (٩٧ هـ / ٧١٦م). فقد برزت شخصية الحجّاج في خدمة السلالة الأموية في الحجاز، فعُين حاكماً على المناطق الشرقية عام ٧٤هـ/ ٦٩٤م ليعيد الهدوء اليها. وقد فعل ذلك بيد من حديد، وعبّأ المنطقة للتوسع في نشر الإسلام في آسيا، واختار الحجاج ثلاثة من أبرز القادة وأرسلهم في اتجاهات مختلفة مع ثلاثة جيوش حسنة التجهيز. فسار عبدالرحمن بن الأشعث الى كابل وأخضع ملكها <زنبيل> عام ٨٠ هـ-٧٠٠م. ثم سار قتيبة بن مسلم الباهلي وفتح <بَلْخ> عام ٨٥ هـ/٧٠٥م، وبعدها <بخارى> و<سمرقند> و<خوارزم> (خيڤا الحالية) في مدة قصيرة لم تجاوز السنتين (٩١ - ٩٣ هـ / ٧١٠- ٧١٢م) وبعد ذلك بسنة تم فتح <فرغانة> وتبعتها <كاشگر> (في تركستان الصينية) عام ٩٦ هـ /٧١٥م. وفي عام ١٣٣هـ / ٧٥١م، أُلحقت <الشاش> (طاشقند) بالإمبراطورية الإسلامية. أمّا القائد الثالث محمد بن القاسم الثقفي فقد أخمد الإضطرابات في <مكران> ودخل <السند> عام ٩٢ هـ/ ٧١١م لإنقاذ سفينة محملة بالتجار المسلمين غرقوا في <ديبول> عند مصب نهر <السند> (قرب كراچي الحالية). ثم تقدم الى <نيرو> <وهي حيدر آباد الحالية) وأقام حكومة إسلامية امتدت سلطتها الى <ملتان>.

وفي الجبهة الغربية عين موسى بن نُصير القائد عُقبة بن نافع على رأس جيش سار به الى إفريقيا. ففي عام ٥٠ هـ / ٧٦٠م كان عقبة قد أسس مدينة القيروان (وهي في تونس اليوم) قريباً من قرطاجة، لتكون قاعدة إسلامية. وقد اجتاح عقبة الشمال الإفريقي بأسره حتى وصل ساحل المحيط الاطلسي. ويذكر المسلمون كلمته المشهورة: «تالله لو علمت أن أرضاً وراء هذا البحر لعبرته على ظهور الخيل

وفتحتها للإسلام» . ولكنه لم يعش ليكمل فتح المغرب (شمال غرب إفريقيا) ليضمها إلى ديار الإسلام، فقد توفي عام ٦٣ هـ / ٦٨٣م.

وقد تسلّم موسى بن نُصير مسؤولية إفريقيا بتكليف مباشر من الخليفة في دمشق، فوسّع الحدود الى الأطلسي وأخضع داخل البلاد الى حكم مباشر. وقد عرض الإسلام على السكان البربر فبدأوا بالدخول فيه أفواجاً. وفي عام ٩٢ هـ / ٧١١م نزل طارق بن زياد، وهو بربري اعتنق الإسلام، عند صخرة قرب النهاية الجنوبية من شبه الجزيرة الايبيرية. وقد عرفت الصخرة منذ ذلك اليوم باسم (جبل طارق) ثم تحرّف اسمها في اللغات الأوربية. فأقبل الملك ‹رودريگه› (لذريق) على رأس جيش من خمسة وعشرين ألف مقاتل لمواجهة المسلمين قرب ‹البحيرة› فهُزم شرّ هزيمة وقتل في المعركة. وبهذا النصر زال أي احتمال عن وجود مقاومة مركزية، ولم يبق سوى حاميات محلية في المدن. وقد تساقطت هذه واحدة بعد أخرى، إمّا بعد حصار قصير أو بهجوم مباشر. فسار طارق نحو ‹طليطلة› Toledoالعاصمة واستولى على ‹استجه› Ecija في طريقه . واستولى فيلق آخر على ‹أرشذونه› Archidona وثالث على ‹البيره› Elvi-ra وسار فيلق رابع بقيادة ‹مغيث الرومي› واستولى على قرطبة. وفي السنة التالية وصل موسى بن نصير نفسه الى البلاد على رأس جيش من عشرة آلاف مقاتل جديد. وكان غرضه مهاجمة المدن المحصّنة التي تجنبها طارق في تقدمه. فسقطت ‹المدينة› و‹اشدونه› Sidonia و‹قرمونه› Carmona وإشبيلية Seville و‹ماردة› Merida واحدة بعد الأخرى بأيدي المسلمين قبل نهاية السنة. ثم واصلت القوات الإسلامية تقدمها الى ‹آراغون› و‹ليون› و‹اشتوريش› Astorias و ‹غاليسيا›. وبالاستيلاء على ‹سرقسطة› Saragosa تقرر مصير إسبانيا التي أطلق المسلمون عليها اسم الأندلس.

ولم يتوقف المسلمون في إسبانيا، بل واصلوا تقدمهم ودخلوا فرنسا حتى بلغوا ‹پواتييه/تور› حيث جرت معركة مع ‹شارل مارتل› أوقفت تقدمهم الى الشمال عام ١١٣هـ / ٧٣٢م. لكن تقدم المسلمين في فرنسا لم يتوقف، فقد سقطت ‹آڤينيون› بأيدي المسلمين بعد سنتين (١١٥هـ / ٧٣٤م)؛ ثم أعقب ذلك سقوط ‹ليون› و‹ناربون› وأغلب منطقة ‹پروڤنس› نزولاً الى البحر المتوسط بعد ذلك بعامين آخرين. وفي عام ١٧٦هـ / ٧٩٢م أمر هشام الأول (١٧٢–١٨٠ هـ / ٧٨٨–٧٩٦) بتجهيز جيشين لحمل راية الإسلام الى الأصقاع الشمالية الغربية والشمالية الشرقية من شبه الجزيرة الآيبيرية. وقد حقق الفيلق الثاني نجاحاً أكبر من الفيلق الأول. فبعد الاستيلاء على ‹قطلونيه› اندفع الجيش الى جنوب شرق فرنسا وانضم الى قوات المسلمين التي انسحبت من ‹پواتييه/تور› فأعادوا احتلال ‹ناربون› و‹كاركاسون›. وتبع ذلك سقوط ‹آرل›و‹نيم›. وبعد الاستيلاء على جزر ‹ميورقة› التقت قوات المسلمين في إسبانيا وإفريقيا وشنّت عدداً من الغارات على ‹كورسيكا› و‹ساردينيا› بين عامي ١٩١ – ١٩٣ هـ و ٨٠٦–٨٠٨م. وقد ساعدهم في ذلك أبناء دينهم في ‹نيس›. ولكن المسلمين لم يحققوا تقدماً كبيراً في جنوب شرق فرنسا الا في نهاية ذلك القرن. وقد اختار المسلمون منطقة أخرى الى الشرق من ‹مارسيليا› حول خليج ‹گريمو› وأقاموا قاعدة لعملياتهم في ‹فراكسينيه› Fraxinet (وهي اليوم گارد – فرينيه) وذلك لموقعها المناسب إذ كان يسهل الوصول إليها بحراً كما كانت في حماية غابة كثيفة من أشجار الدردار على الطريق الى جبال الألب . وقد استولى المسلمون على

الممرات المؤدية الى سلسلة جبال الألب واحداً بعد الآخر وبسطوا سلطانهم على المنطقة الريفية بأسرها. وفي حدود عام ٢٨٨ هـ / ٩٠٠ م كان المسلمون يسيطرون على ‹پروڤنس› و‹دوفينيه› و‹پيمون› و‹مونفيرّا› و‹لاموريين›؛ وعلى المنطقة المحاذية لنهر ‹الراين› بما في ذلك ‹سانت گال› و‹سانت بيرنار الكبرى› و‹سانت ريمي› ؛ والمنطقة الممتدة الى الجنوب باتجاه البحر المتوسط الى الشرق من ‹نيس› لكن المسلمين أرغموا على الخروج من تلك المناطق على أيدي الغزاة من قبائل ‹الهون› من الشمال و‹الهنگار› من الشرق. ثم استولى الفرنسيون على قلعة ‹فراكسين› عام ٣٦٥ هـ / ٩٧٥م وانتهى وجود المسلمين في فرنسا وسويسرا بنهاية القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي. أما جزيرة صقليا فقد استولى عليها المسلمون عام ٢١٧ هـ / ٨٣٢م وظلوا يحكمونها حتى وصول النورمنديين عام ٤٥٠هـ / ١٠٥٨م. لكن النورمنديين تحالفوا مع المسلمين الذين بقي الحكم بأيديهم في منطقتهم لقرنين آخرين من الزمان، ولو أن تأثيرهم في الإدارة والتجارة والصناعة والزراعة والحكم المحلي والفنون كان في تناقص تدريجي. ثم أُخرج من بقي من المسلمين في صقلية بأمر من الملك الجرماني ‹فريديك›.

الفتوحات في الشمال

بدأ الوجود الإسلامي في إسبانيا بالانحسار بين القرنين ٦-٧ هـ / ١٣-١٤م حتى وصل الى نهايته بسقوط غرناطة عام ٩٠١هـ / ١٤٩٢م. وفي الوقت نفسه قامت دولة عثمانية في الأناضول عام ٦٩٩ هـ / ١٢٩٩م على يد عثمان الأول لتخلف السلطة البيزنطية المتضائلة في المنطقة. وكانت تلك الدولة تتألف من ‹التركمان› الذين هاجروا من آسيا الوسطى ووصلوا الى العالم الإسلامي على شكل هجرات متعاقبة من ‹التتر› أو ‹المغول› بقيادة ‹جنگيزخان› و‹تيمورلنك›. وكان الأتراك الذين أسسوا الدولة العثمانية قد اعتنقوا الإسلام وهم من أحفاد أولئك الغزاة. وبما أنهم كانوا يصلون على شكل موجات، فقد كانت أعدادهم وكثافتهم في وسط وشرق تركيا في تزايد مستمر مع مرور الزمن، كما كانت الأراضي التي تقع في حوزتهم في توسّع دائم. وقد شكّلوا دويلات صغيرة أول الأمر بزعامة سلالات مختلفة، ففي حدود تركيا الأصلية (آسيا الصغرى) سيطر ‹الآرتوكيون› على منطقة ديار بكر من ٤٩٥-٨١١ هـ / ١١٠٢ - ١٤٠٨، حتى أزاحتهم عنها قبائل ‹قرقويونلو› ووحّدت أراضي القبيلتين. وقد حكمت قبائل ‹دانشماند› وسط وشرق الأناضول بين ٤٦٤-٥٦٣هـ / ١٠٧١-١١٧٨م عندما أقام سلاجقة الروم سلطانهم أول الأمر في الأناضول، ثم توسّعوا حتى ضمّوا مناطق ‹دانشماند› الى أراضيهم. وقد استمرت سيطرة سلاجقة الروم في الأناضول حتى أزاحهم عنها الغزو المغولي بقيادة أبناء ‹جنگيزخان›. أمّا ما تبقّى من الأناضول مما لم يسقط في الغزوات السابقة فقد وقع تحت سيطرة قبائل ‹قره مان› بين ٦٥٤-٨٨٨هـ / ١٢٥٦-١٤٨٣م، وعندما قامت الدولة العثمانية ضمت ما تبقى من الأراضي الى سلطانها.

كان لدى العثمانيين قيادة قوية راحت توسّع من سلطانها طوال ثلاثة قرون. فقد تم الاستيلاء على ‹بورصه› وجعلها عاصمة لهم عام ٧١٥هـ / ١٣١٥م كما تم الاستيلاء على ‹إزنك› ‹نيقيه› عام ٧٣٠ هـ / ١٣٢٩م. وعقد تحالف بين الدولة العثمانية وبين ‹كانتاكوزينوس› الوصي على عرش بيزنطة وتزوجت ابنته ‹ثيودورا› من السلطان العثماني أورهان غازي. وكان هذا التحالف الذي

عقد ضد الأغارقة المتمردين من أتباع الوصي البيزنطي قد تسبب في دخول القوات التركية الى أوروبا. ونقلت الدولة العثمانية مقرّها الى ‹أدريانوپول› عام ٧٦٨هـ / ١٣٦٦م. وأخيراً تم الاستيلاء على القسطنطينية نفسها عام ٨٥٧هـ / ١٤٥٣م وتحول اسمها الى ‹استانبول› (وهو تحريف لكلمة ‹اسلامپول› أي مدينة الإسلام). وأصبحت المدينة المغلوبة عاصمة إمبراطورية إسلامية تتنامى بقوة. وقبل سقوط القسطنطينية كان المسلمون قد أخضعوا بلغاريا وصربيا ورومانيا الى الحكم العثماني، وفي القرن التالي واصلوا تقدّمهم في البلقان وأوربا الوسطى وجنوب روسيا. وفي منتصف القرن السادس عشر أصبح البحر الأسود بحيرة إسلامية، وحاصرت قوات المسلمين مدينة ڤيينا وتم الاستيلاء على جزيرة ‹رودس› وترسّخت جذور الإسلام في أواسط البلقان.

الفتوحات في جنوب آسيا

عندما ضعفت سلطة الدولة العباسية، ظهرت في جنوب آسيا دول إسلامية مستقلة ذاتياً، وذلك في ‹بلوچستان› ‹وأفغانستان› و‹ملتان› و‹السند›. فقد رسّخ ‹سيبوكتيجين› مركزه في ‹غَزْنة› عام ٣٦٧هـ / ٩٧٧م ووحّد الأقاليم المحيطة بها عندما بدأت الدولة الهندية المجاورة بمحاربة المسلمين. وانهزم الهنود أمام محمود ابن ‹سيبوكتيجين›، فتضامنت دول ‹أُجّين› و‹گوالْيور› و‹كالنجار› و‹كانّوج› و‹دلهي› و‹آجمير› لغرض محاربة المسلمين، ولكنهم انهزموا في معركة ‹پيشاور› عام ٣٩٩هـ / ١٠٠٨م وكان محمود حريصاً على ضمان أمن المملكة للمستقبل، فبادر الى توسيع سلطانه بضم هذه الدول الهندية.

وسار بجيشه لمقاتلة الهنود وانتصر عليهم في ‹ناگاركوت› و‹ثانيسار› و‹كانَّوْج› و‹كالنْجار› و‹سومناث›. وآلت سلطة الغزنوي الى ‹الغوريين› بعد قرن من الزمان، وانتشرت سلطة الإسلام في أغلب أرجاء شمال الهند بفضل ‹غياث الدين محمد›. فقد تم الاستيلاء على ‹أوكچ› و‹گجرات› عام ٥٧٣هـ / ١١٧٨م وعلى ‹لاهور› عام ٥٨٢ هـ / ١١٨٦م وعلى ‹بهاتندا› عام ٥٨٧هـ / ١١٩١م وعلى دلهي و‹آجمير› عام ٥٨٨ هـ / ١١٩٢م وعلى ‹كانّوج› و ‹باناراس› عام ٥٩٠ هـ / ١١٩٤م. وفي عهد خليفته شهاب الدين خرجت حملة صغيرة بقيادة ‹بختيار خالجي› واستولت على ‹بيهار› و‹البنگال›. وجعلت ‹سلطنة خالجي› مقرّها في ‹دلهي› (٦٥٩ - ٧٢٠هـ / ١١٩٦-١٣٢٠م) وسيطرت على ‹ديڤاجري› ‹دولت آباد› التي سبق أن أُلحقت بالسلطنة الإسلامية قبل ذلك بسنتين؛ ثم استولت على ‹وارانجيل› و‹مادورا› و‹دڤاراسامودرا› عام ٧١٠هـ / ١٣١٠م. وجاء ‹غياث الدين طُغلُق› الحاكم الاقليمي الى دلهي ليعاقب العبد الهندي الذي اغتصب السلطة من آخر سلطان خلجي، وأقام سلطنة جديدة حملت اسمه. أما سلطنة طُغلُق (٧٢٣-٨٠١ هـ / ١٣٢٣-١٣٩٨م) فلم تضف أقاليم جديدة الى الأراضي الإسلامية بل أرسلت حملة واحدة الى الاراضي الهندية - ‹كانْگرْا› الواقعة في جبال الهيمالايا. وقد حكمت الأقاليم الإسلامية في الهند سلالتان بعد ‹سلطنة طُغلُق› هما سلالة ‹سيّد› و‹لودي›، ولكن الأقاليم الإسلامية لم تتوسع في ذلك العهد.

تأسست السلالة المغولية على يد ‹بابور› بعد انتصاره على قوات ‹لودي› في ‹پانيپات› عام ٩٣٢هـ/ ١٥١٦م. وبعد ذلك انشغل بترسيخ دعائم

الـدولـة وفـي عـــام ٩٧١ هــ / ١٥٦٤م تم ضـم ‹گـونـدوانا› ثـم زحـف ‹أكـبـر› عـلى ‹چيـتـور› واستولى عليها. أمّا التوسّع الإقليمي المهم الوحيد فقد تمثل بضم ‹جنجي› عام ١١١٠هـ / ١٦٩٨م وتبعه ضم ‹كوكان› عام ١١١٢هـ / ١٧٠٠م. وقد جاء ذلك بعد النجاح في إخماد مقاومة ‹ماراثا› ضد سيطرة المغول الإسلامية. ومنذ ذلك التاريخ بدأت قوة الإسلام السياسية والعسكرية بالتدهور لكن ذلك لم يضعف من القوة على الإقناع بحقيقة الإسلام.

استمرار الفتوحات

لا شيء أبعد عن الحقيقة من الادّعاء بأن الإسلام قد انتشر بحدّ السيف، أو من صورة هوليوود عن الجندي المسلم الراكب أو الراجل الذي يهجم على العدو يريد قتله أو إخضاعه أو ادخاله في الإسلام. ومن المؤسف أن أعداء الإسلام، مدفوعين بغيظهم، قد بذلوا قصارى جهدهم لغرس هذه الصورة في أذهان الأجيال. إن المسلم المؤمن الذي يقال عنه إنه يضحّي بحياته من أجل إرغام الآخرين على الدخول في الإسلام يعلم حق العلم أن الله قد أمره ألاّ يرغم أحداً على الدخول في الدين (٢ ــ البقرة ، ٢٥٦). كما يعلم أن الله قد حذّر حتى نبيّه من القيام بمثل ذلك الفعل (١٠ ــ يونس، ٩٩، ٨٨ - الغاشية ، ٢٢) وأن مسؤولية المؤمن لا يمكن أن تتعدى الدعوة الى الدين. وأخيراً، يعلم المؤمن حق العلم أن الله هو الذي يهدي، وليس الإنسان؛ وأن ﴿**الله يُضلّ من يشاء ويهدي إليه من أناب**﴾ (١٣ ــ الرعد ، ٢٧)، وإن هو لم يعلم ذلك، فأنّى له أن يكون «المؤمن» المقصود في كلام الله سبحانه؟ وإن هو عَلِم ، فكيف يمكن له أن يأتي بمثل هذا الجرم؟ لكن المنطق ليس محل اعتبار عند مزيّفي التاريخ.

فهذا ‹توماس آرنولد› الذي سبق أن ذكرناه في هذا الكتاب وأشرنا الى كتابه النفيس **دعوة الإسلام**، يورد حقيقةً بعد أخرى ليدفن الى الأبد تلك الادعاءات الباطلة (٤). يقول ‹آرنولد› وهو يصف الأحداث في الفتوحات:

«إن هذه الفتوحات المذهلة التي أرست دعائم الإمبراطورية العربية لم تكن بالتأكيد نتيجة حرب مقدّسة شنّت لنشر الإسلام، بل كانت فتوحات أعقبها ارتداد عن الدين المسيحي على نطاق واسع بحيث صارت هذه النتيجة تُرى على أنها كانت الهدف من تلك الفتوحات. وهكذا صار المؤرخون المسيحيون ينظرون الى السيف على انه وسيلة الدعوة الإسلامية. وفي ظل ما عُزي للسيف من انتصارات أُلقيت غشاوة على جهود الدعوة الإسلامية الأصيلة» (٥).

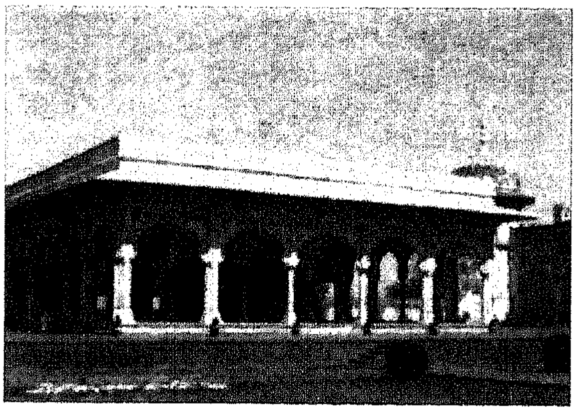
والإسلام دين دعوة، وغياب مؤسسة محدّدة تقوم بالدعوة جعل واجب تعليم الإسلام لغير المسلمين يقع على كاهل كل أفراد المجتمع. فقد كان كل مسلم يرى من واجبه دعوة الناس الى الله، واجداً في مسعاه ونتائجه مبعث فخر واعتزاز . كما كان يجتهد ما وسعه أن يقرن المسعى والقول بالفعل. وكان يحاول ما استطاع أن يكون قدوة للناس كما كان نبيّه (ﷺ) قدوة له. وكان إخلاصه في التزامه وصدقه في أحكامه وثباته وصبره في أفعاله مما ترك أثراً مرضياً في نفوس من حوله.

وكان السبب الثاني لهذا الدخول الهائل في دين الإسلام هو نظام العدل الذي حمله المسلمون معهم. إن السرعة والانضباط والكفاءة في نظام القضاء الإسلامي ووجوده في متناول الغني والفقير وعلية القوم وعامّتهم وبالمجّان ترك أثراً عميقاً في نفوس الناس الذين اعتادوا على الاستغلال الاستعماري من

جانب الإغريق والروم لقرون عديدة. فعلى امتداد الأجيال، لم يكن العمال والفلاحون وأصحاب الأراضي والتجار واثقين من نزوات الدولة التي تسيطر على الأموال والأملاك. ولم تكن الأقاليم قط تلقى المعاملة نفسها التي يلقاها أهل بيزنطة الأغارقة. فقد كان الساميّون شعوباً مغلوبة تتابع الدولة استغلالها دونما كلل. أما المسلمون فقد دخلوا البلاد محرّرين فعلاً من هذا النير الاستعماري. فقد كانوا في كل قضية تُعرض عليهم يسارعون بكل حزم وصلابة للوقوف الى جانب العدل. فللمرة الأولى، ومنذ عهد يصعب تذكّره حتى على الأجداد، شعرت هذه الشعوب أن أملاكها وأموالها في أمان وان العدالة لم تكن محض أمل أو ادّعاء، وأنها كانت في متناول أيديهم عند الطلب.

والسبب الثالث لدخول الناس أفواجاً في الإسلام في وقت مبكّر لا بد أن نجده في السلطة الجديدة التي ارتبطت بالدين. فقد كان ينظر الى البابوية، وهي أعلى سلطة كنسية، والى ممثليها على أنهم حكّام زمنيون يبحثون عن السلطة والثروة التي كانوا يحصلون عليها ويحتفظون بها دون حسيب. أما تاريخهم المليء باتهام الناس بالهرطقة و الحكم بالتحريم الكنسي والاضطهاد والإرغام على الانقلاب عن الدين فهي من الأمور التي بقيت حيّة في الذاكرة لزمان طويل. ففي النصف الثاني من القرن الثاني عشر، بعد خمسة قرون من وصول الإسلام الى هذه الأصقاع، كتب <ميخائيل الكبير> وهو بطريرك أنطاكية اليعقوبي يقول:

«ها هو الرب المنتقم، وهو وحده القادر على كل شيء، يغيّر سلطان البشر كما يشاء، يعطيه لمن يشاء، ويرفع المقهورين وقد رأى شرور الرومان،



الصورة ١٠-٩ الحصن، لاهور، الپاكستان، القرن السابع عشر [تصوير لمياء الفاروقي].

الذين قد أمعنوا على امتداد أقاليمهم في نهب كنائسنا وأديرتنا وظلمونا بلا رحمة، فأرسل من إقليم الجنوب أبناء إسماعيل ليخلّصنا على أيديهم من الرومان. وإذا كنا في الحقيقة قد أصابتنا بعض الخسائر، لأن كنائس الكاثوليك قد أُخذت منّا وأُعطيت الى أهل <كالكيدونيا> وبقيت في حوزتهم، إذ عندما سقطت المدن بأيدي العرب، فإنهم قد أعادوا لكل ملّة الكنائس التي كانت لها (وفي ذلك الوقت كانت الكنائس الكبرى في <إيميسا> Emessa وحرّان قد أُخذت منّا. ومع ذلك لم يكن من قليل الفائدة لنا أن نتخلص من قسوة الرومان وشرّهم وغضبهم وتحاملهم القاسي علينا وان نجد أنفسنا في سلام» (٦).

إن المسلمين لم يضطهدوا الناس أو يكرهوهم على الإيمان. فعلى الرغم مما كان للدين من احترام بالغ وما كان يشغله من منزلة حاسمة في حياة المسلمين، فإن الشريعة كانت تقف حائلاً دون أي تجاوز قد يقع منهم على النصوص القرآنية التي تحمي «أهل الكتاب» وتأمر باحترام المعتقدات الدينية عند الآخرين.

والسبب الرابع لهذا الدخول الجماعي في الإسلام من جانب المسيحيين واليهود يتعلق بطبيعة العقلية عند رعايا الأقاليم في الإمبراطورية البيزنطية. ففي غرب آسيا كان هؤلاء الناس في غالبيتهم من أصول ساميّة (عرب او غيرهم من أقوام الشرق الأدنى) وقد تشكلت عقلياتهم بنفس الرؤى التي أنتجت حضارة وادي الرافدين. والواقع أنهم كانوا من ذرية الأكديين والعموريين والآرامين. وكان كثير منهم يتكلم السريانية أو الآرامية أو العبرية أو العربية الى جانب اللغة الإغريقية التي كان الإغريق قد فرضوا عليهم تعلّمها منذ أيام الإسكندر. وعندما جاء السلوقيّون، خلفاء الإسكندر، وفرضوا منهاجهم الهيليني في الدين واللغة والثقافة، تمرّد كثير من الناس. وقد كانت ردّة فعل بعضهم هادئة إذ ازدادوا تمسّكاً بأساليب مقدساتهم وبالغوا فيها دفاعاً عن نظرتهم الارتقائية في الألوهية، ومناهضةً للمذهب الطبيعي لدى الإغريق، كما تدل على ذلك مخلفاتهم الأثرية. وقد ردّ بعضهم بكفاح مسلّح مثل اليهود المكابيين او المسيحيين من رعايا <جستنيان> الذين ثاروا عام ٥٣٢م ضد المذهب الكنسي البيزنطي الذي يضفي على الإمبراطور وبلاطه جلال الألوهية ويعطيه حق الاضطهاد، فدفعوا ثمن تمرّدهم خمسة ثلاثين ألف قتيل على أيدي جيش الإمبراطور. وكانت صيحة الحرب عند أولئك الثائرين: «سنصير يهوداً... أو نعود الى وثنية الإغريق» ولا نخضع لهذا الطغيان(٧).

وثمة سبب خامس يعين في تفسير تحوّل الجماهير المفاجيء الى الإسلام في قرن الفتوحات. ذلك هو الدرك الذي هبطت اليه ديانة المسيح مما لا تحسد عليه. فمن المألوف في تواريخ الكنيسة وصف ما يدعى «المسيحية الشرقية» بعبارات مُعيبة. يقول الكاهن (مِلمان) Milman:

«ملّة تناقض ملّة، رجل دين يخاصم رجل دين آخر حول أعوص النقاط الفلسفية في العقيدة. أورثوذوكسيون ونساطرة، وأتباع <يوتيخي> القائلون بطبيعة المسيح الواحدة ويعاقبة [وقد يضيف المرء ما يعرف باسم الكاثوليك الذين كانوا يقاتلون جميع هؤلاء] يضطهد بعضهم بعضاً بعداء لا ينتهي. ما كان أتعسه حالاً لو لم يتّجه الألوف، من تعبهم وحيرتهم، ليبحثوا عن مهرب من هذه الخلافات التي لا تنتهي ولا تلين فيجدوه في حقيقة وحدانية الله البسيطة القريبة الى الفهم، ولو أنهم دفعوا الثمن اعترافاً بدعوة النبوة المحمدية» (٨).

كان التناقض بين المسيحية والإسلام مذهلاً في عين المسيحي من الشرق الأدنى، الذي كان يتلهّف على مذهب فكري يتّسق مع وعيه العميق الذي طال اغترابه عن نفسه، أولاً بفعل الوثنية الهيلينية ثم بفعل المسيحية الهيلينية. وينطبق القول نفسه على اليهود. ويجب أن نذكر أن المسيحيين كانوا قد منعوا اليهود من دخول القدس أو العيش فيها. وقد بقي هذا المنع تقليداً متوارثاً منذ تدمير القدس على أيدي الرومان عام ٧٠م. وكان مطران القدس قد جعل ذلك التقليد شرطاً لتسليمه المدينة الى عمر بن الخطاب (رض) فكان على المسلمين أن يحترموا ذلك، لأن القدس يومها كانت بأكملها مدينة مسيحية.

لكن هذا الحظر بدأ يُرفع بالتدريج في عهد الأمويين ولم يصبح الالتزام بالحظر غير ذي معنى إلاّ بعد أن دخلت غالبية سكان المدينة في الإسلام. وقد سمح لليهود أول الأمر بزيارة القدس، ثم سمح لهم بالإقامة داخل الأسوار بعد أن تحوّل أهل المدينة إلى الإسلام. لذلك يعود الفضل الى الإسلام وتسامحه وشموليته أن اليهود تمكنوا أخيراً من استعادة وجودهم في المدينة المقدسة (٩).

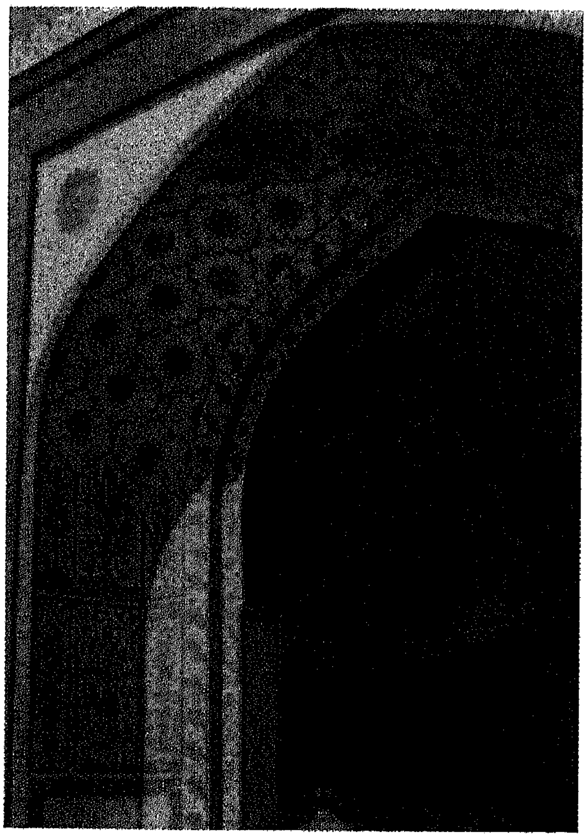
الهلال الخصيب

كانت الأراضي الواقعة في بطن الهلال الخصيب والصحراء التي تحيطها من ثلاث جهات مأهولة بقبائل عربية اللغة والثقافة ، لا تقل في ذلك عن مكة وثقافتها . ومن الناحية السياسية كانت هذه القبائل واقعة تحت نفوذ العملاقين البيزنطي والفارسي، تقوم بأعمالهما وكالةً، وتميل الى ديانتيهما إغراءً، وكانت الغالبية من بني غسان في الغرب قد تحوّلت الى المسيحية، كما كان بعض أفراد قبائل بكر وتغلب ولخم وتنوخ الذين كانوا يقطنون في المناطق الشرقية قد تحوّلوا الى المسيحية كذلك، بينما تحوّل آخرون الى الزرادشتية .

وعندما وصل الإسلام الى تلك المناطق عام ١٣هـ / ٦٣٥م كان للروابط الثقافية المشتركة مع عرب شبه الجزيرة أن تضافرت مع الأسباب الخمسة التي سبق ذكرها لإقناع غالبية العرب في الهلال الخصيب على الدخول في الإسلام. وقد استجاب الزرادشتيون أولاً، لأنهم كانوا قد فقدوا مؤخرا استقلالهم شبه الذاتي، بوصفهم دويلة حدود حاجزة، فأصبحوا مستعمرة تحت حكم فارسي مباشر؛ الى جانب سبب آخر هو ظلم النظام الفارسي والفساد الداخلي في المجتمع الزرادشتي مما كان يفوق ما يوجد حتى في بيزنطة. أمّا في سوريا وبلاد فارس فقد كان انتشار الإسلام بالسرعة نفسها بعد انهيار السلطة الإمبراطورية في بيزنطة وبلاد فارس. وقد بقي بعض المسيحيين في سوريا على دينهم حتى يومنا هذا، متمتعين بتسامح الإسلام وبصداقة الخلفاء وحكوماتهم كذلك. وتزدحم الروايات في التاريخ الإسلامي بذكر مسيحيين بلغوا مراكز عليا في الحكومات الإسلامية . فمنذ أيام معاوية بن أبي سفيان ، أول خلفاء بني أمية (٤١ – ٦١ هـ / ٦٦١ – ٦٨٠م) الذي كان أمين خزانته والد يوحنا الدمشقي، إلى آخر خلفاء بني العباس والسلاطين البويهيين، كان وزراء الخارجية والحرب والدفاع والمال من المسيحيين في أغلب الأحوال[١٠].

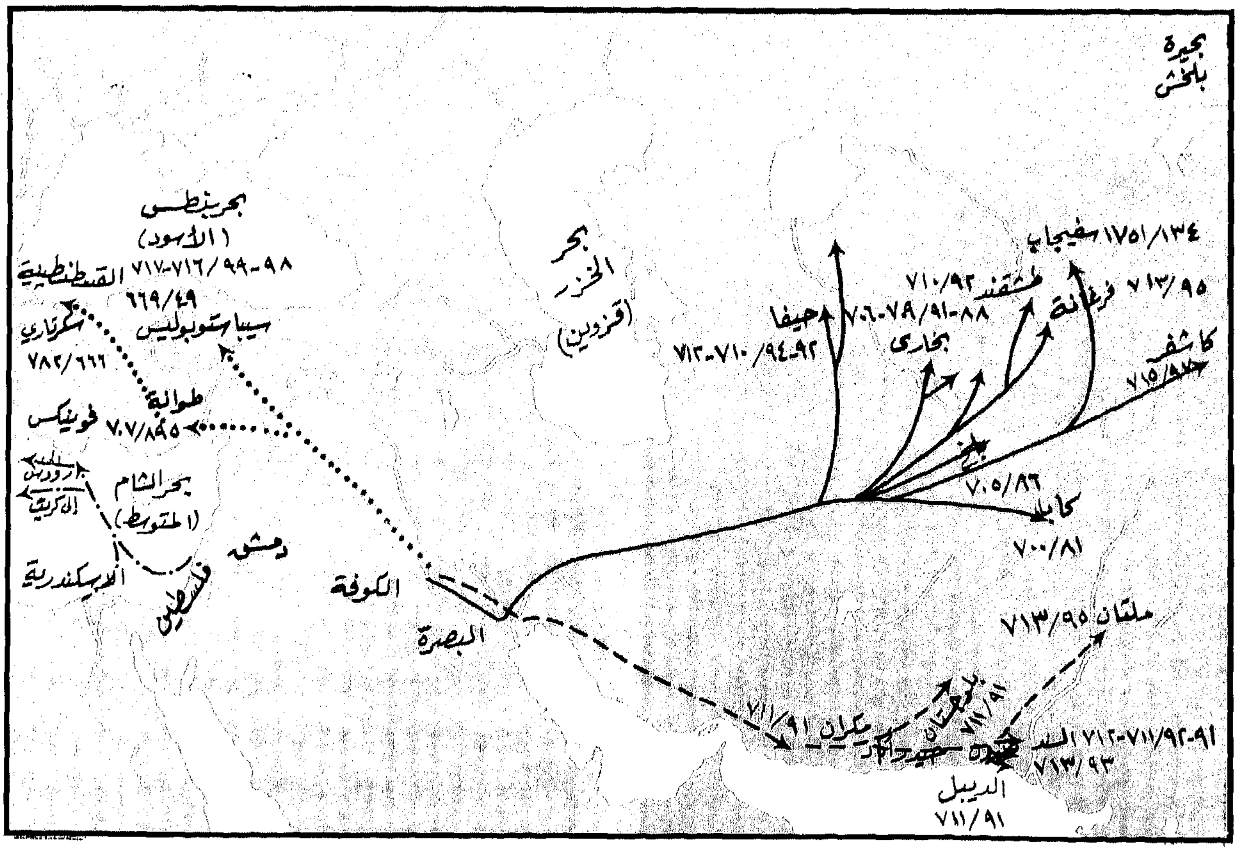
وكان من شأن الحملات الصليبية العديدة (التي يمكن ملاحظتها على الخريطة رقم ٤٨) أن خلّفت وراءها ألوفاً من الأوروپيين وغيرهم من الصليبيين في الأقاليم التي احتلّوها . وكانت المعاملة التي تلقّاها هؤلاء المنكودين على أيدي قادتهم أو مرافقيهم من الأغارقة أو من مالكي السفن من أهل البندقية أو من البيزنطيين الذين نزلوا بين ظهرانيهم تتعارض بشكل صارخ مع ما لمسوه من معاملة المسلمين حين أصبحوا تحت نفوذهم. كان ‹أودو الديويلي› Odo of Deuil من رهبان ‹سانت دنيس› وكاهن القصر عند

الصورة ١٠-١٠ المدخل الى ‹شيش محل› (قصر المرآة) داخل حصن لاهور، بناه الإمبراطور المغولي ‹شاه جاهان› [تصوير لمياء الفاروقي].



لويس السابع قد رافق الملك في الحملة الصليبية الثانية، فأورد وصفا مؤثراً لدخول عدد كبير من الصليبيين في الإسلام. فبعد هجوم عنيف شنّه المسلمون على ‹فريجيا› (٥٤٣هـ / ١١٤٨م) استجاب الأغنياء وأصحاب النفوذ من الصليبيين للمطالب الباهظة من جانب الأغارقة وأهل البندقية وهربوا عن طريق البحر، تاركين وراءهم ألوفاً من الفقراء والجرحى والمرهقين من بني جلدتهم. وقد بعثت تعاستهم الاشفاق والعطف في قلوب المسلمين فراحوا يُعنون بالمرضى ويطعمون الجياع. وكان من شأن هذا اللطف والإكرام أن دفع بالصليبيين الى الإنسحاب من الحملة الصليبية ومن دينهم والالتحاق بصفوف أعدائهم واعتناق دينهم. كتب ‹أودو الديويلي› يقول: «وراحوا يتحاشون أبناء دينهم الذين كانوا قساةً عليهم، فنعموا بالأمان بين غير المؤمنين الذين كانوا رحماء بهم، وسمعنا أن أكثر من ثلاثة آلاف منهم قد انسحبوا وانضموا الى الأتراك. يا عطفاً أكثر قسوة من الخيانة! لقد أعطوهم الخبز لكنهم أفقدوهم دينهم، وكانوا يقدمون الخدمات عن رضا الى هؤلاء، لكن من المؤكّد أنهم لم يرغموا أحداً على ترك دينه».(١١) وكان لتفوق المسلمين الواضح -في المسائل الاجتماعية والثقافية

الخريطة ٣٨ الفتوحات في آسيا، ٤١ - ١٣٣ هـ/ ٦٦١ - ٧٥٠م



جيش قتيبة بن مسلم
جيش محمد بن القاسم ٩٣ - ٩٤ هـ/ ٧١١ - ٧١٢م
الى بيزنطة
أساطيل المسلمين

والأخلاقية والدينية ـ أثر آخر جعل كثيراً من قادة الصليبيين يعتنقون الإسلام. فهذا ‹روبرت من سانت آلبانز› وهو أحد ‹فرسان الهيكل› الإنگليز يتخلى عن مسيحيته ويعتنق الإسلام لمحبته وإعجابه بما وجد في الإسلام من أخلاق ونقاء، كما تزّوج إحدى حفيدات صلاح الدين (١٢). ويروي ‹بينيدكت من پيتر بورو› أنه في عشية وقعة حطين الكبرى راح ستّة من فرسان ‹گي› ملك القدس «وقد تلبّستهم روح شيطانية فتخلّوا عن الملك وهربوا إلى معسكر صلاح الدين حيث أصبحوا ‹سراسنة› [شرقيّين: أي مسلمين] بمحض إرادتهم»(١٣).

شمال إفريقيا وإسبانيا

كان ما أصاب الوجود المسيحي في الشرق الأدنى يشبه ما جرى في شمال افريقيا، وربما الى درجة أشد. فكان اضطهاد الكنائس يجري بانتظام أكبر وبعنف أشدّ في افريقيا بالقياس الى ما كان يحدث في أقاليم غرب آسيا. ويقال إن ‹جستنيان› قد أمر بذبح مئتي ألف قبطي في الإسكندرية، وأن أسلافه قد أخضعوا اليعاقبة (وهو ما كان يطلق على الأقباط) الى صنوف من الإذلال ما كان لها أن تُنسى. إن انتصار المسلمين على البيزنطيين بقيادة عمرو بن العاص ومن جاء بعده ممن حمل راية الإسلام الى تونس قد وضع الأهالي المسيحيين تحت سيادة إسلامية تتميز بالشروط نفسها التي قدّمها عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) للمسيحيين في بيت المقدس. فبدلاً من الاضطهاد والتدخل في شؤونهم الكنسية الداخلية أعطاهم المسلمون استقلالاً ذاتياً كاملاً في جميع الأمور المتعلقة بالدين. وبدلاً من المرارة والحقد، وجد المسيحيون احتراماً لآرائهم الدينية وعدلاً في علاقاتهم مع المسلمين. ففي السنوات الأولى من الفتوحات في شمال إفريقيا بلغت عوائد الجزية اثني عشر مليون درهم من مصر وحدها. (والجزية ضريبة تدفع للحكومة الإسلامية عن كل ذكر بالغ قادر من غير المسلمين لقاء الحماية والأمن اللذين يوفّرهما «السلام الإسلامي»). وفي خلافة معاوية، بعد ذلك بحوالي عشر سنوات هبطت العوائد الى خمسة ملايين درهم. وفي عهد عمر بن عبدالعزيز (٦٢هـ / ٦٨٢م) تضاءلت العوائد الى الصفر، مما اضطر عامل مصر أن يطلب تفويضاً لجباية ضرائب جديدة لتغطية نفقات إدارته.

أضف الى هذه العوامل توافد القبائل العربية من شبه الجزيرة واستقرارهم في شمال إفريقيا. وقد اختلط هؤلاء المهاجرون العرب مع أهل البلاد بحماسة كبيرة، لأن دينهم قد نهاهم عن أي نوع من التفرقة القائمة على الجنس أو اللون أو العرق أو اللغة، وسمحت لهم الشريعة الإسلامية بالزواج من غير المسلمات، وشجعتهم نظرتهم في الحياة على ممارسة التمازج بين الأجناس والتوّحد مع البشرية، كما كان أهل البلاد أنفسهم توّاقين الى الاختلاط بالعرب لما توفّره مثل هذه الزيجات من ميزات إضافية. وقد انهالت القبائل العربية على شمال إفريقيا وانتشرت في كل مكان تقريباً، وبخاصة الى الجنوب على امتداد نهر النيل والى الغرب على امتداد ساحل البحر المتوسط. وبحلول القرن الرابع الهجري كان تغلغلهم قد أوصلهم الى ‹سوبا› الواقعة على بعد اثني عشر ميلاً الى الشمال من الخرطوم الحديثة، حيث بنوا جامعاً كبيراً هناك. وفي القرن الرابع عشر الميلادي كانت قبيلة ‹جُهينة› على الخصوص قد نشرت الإسلام في أغلب مناطق ‹دونگولا› حسب رواية الرحّالة العالمي ابن بطوطة. كما كان قيام

إمبراطورية <الفونج> في القرن التاسع الهجري دلالة على انقراض المسيحية تقريباً في المنطقة الشمالية من السودان حالياً.

وفي عام ١٥٠٢ أصدر فرديناند وإيزابيلا مرسوماً ينص على اعتبار الإسلام مخالفة للقانون في إسبانيا وممارسته جريمة. وهكذا انتهى الوجود الإسلامي الذي دام ثمانية قرون في بلد كان يشع مثل جوهرة نفيسة، بما حمل الإسلام الى أوربا من أعظم المساهمات في المعرفة والحضارة، وكان هذا الفصل المجيد من تاريخ البشرية قد بدأ عام ٩٢هـ / ٧١١م عندما قام الداخلون في الإسلام من شمال إفريقيا بإرسال حملة عبر مضيق جبل طارق لمواصلة جهود جماعة كانت تدعو الى الإسلام وقضت عليها السلطات الإسبانية قبل ذلك بعام. وكانت كنيسة الكاثوليك قد نجحت لتوّها في بلوغ سلطة مطلقة على العرش الإسباني بعد معاركها مع المذهب <الأرياني> فآلت اليها مقاليد الحكم في جميع شؤون المملكة. وقد توجهت هذه القوة على الخصوص نحو إزالة جميع مسارب <الأريانية> ونحو اضطهاد اليهود، الذين لم يكن ثمة سواهم من غير المسيحيين. لكن انتصار الكاثوليك كان له ثمن باهظ بما خلّف من مواقف لدى المسيحيين الأريانيين تجاه كنيسة الكاثوليك. ففي كتابه عن «أريانية القوط الغربيين» يقول <آدولف هيلفيريخ> Adolph Helfferich وهو على حق فيما يقول إن بقايا ذلك المذهب في وعي الإسبان هيّأهم لقبول الإسلام. فالإسلام مثل الأريانية يرفض الثنائية في كيان المسيح (عليه السلام) كما يرفض القول بصلبه وقيامته؛ أما المبدأ الأرياني القائل بوجود طبيعة إلهية في المسيح (عليه السلام) فيمكن تفسيره بأنه روح الله أو كلمته التي نفخها في عيسى (عليه السلام) (١٤).

وكان من نتائج هذه الحرب اللاهوتية التي سعّرتها كنيسة الكاثوليك ضد الكنيسة الأريانية أن أعداداً كبيرة من رجال الدين المسيحي دخلت في الإسلام وشكلّت بذلك قدوة لم يسبق لها مثيل أمام الجماعات الكنسية. فهذا <ألفارو> الراهب والمؤرخ من كنيسة قرطبة يعبّر عن شكواه في عام ٢٤٠ هـ / ٨٥٤م:

«بينما نحن نبحث في شعائرهم المقدسة [شعائر المسلمين] ونجتمع معهم لندرس مذاهب فلاسفتهم، لا لغرض تفنيد أخطائهم، بل من أجل الروعة الفذة والفصاحة والجمال في لغتهم - تاركين قراءة الكتب المقدسة، مقيمين بذلك «صورة عدد الوحش» [سفر الرؤيا ١٣/ ١٨]. أين يمكن أن نجد اليوم متعلّماً من غير رجال الكنيسة، منغمساً في دراسة الكتب المقدسة، يهمّه أن ينظر في أعمال أيٍّ من الآباء اللاتين؟ أين هو الذي لديه أيّ حماسة لكتابات أصحاب الأناجيل، أو الأنبياء أو الرسُل؟ إن شبابنا المسيحيين بمظاهرهم الأنيقة ولغتهم الطليقة يزهون بملبسهم وهيئتهم وما اشتهروا به من دراية بمعارف الأُمّيّين من غير المسيحيين، تجدهم ثملين بفصاحة العرب، يمسكون كتب الكلدانيين [المسلمين] ويعرضونها على الملأ بالثناء عليها بكل صنوف البلاغة المنمّقة ولكنهم لا يعلمون شيئاً عن جمال أدب الكنيسة وينظرون بازدراء الى روافد الكنيسة التي تتدفق من الفردوس. وا أسفاه! ما أجهل المسيحيين بناموسهم! فاللاتين لا يحفلون كثيراً بلغتهم إذ لا تكاد تجد بين الأمة المسيحية بأسرها إنساناً واحداً من بين ألف يستطيع كتابة رسالة بأسلوب مفهوم ليسأل عن صحة صديق، بينما تجد حشداً لا يحصى منهم ومن شتى المشارب ينطلقون بمعرفة وفصاحة عجيبة بتعابير اللسان الكلداني. وهم قادرون حتى على نظم الأشعار التي ينتهي كل سطر منها بالحرف نفسه، كاشفين بذلك

عن ذرى سامقة من الجمال وبراعة في استعمال أوزان الشعر تفوق ما لدى الأميّين [المسلمين] أنفسهم»[١٥].

أوروبا الشرقية

عندما كان المدّ الإسلامي في انحسار في أوروبا الغربية، كان الإسلام يصنع التاريخ في أوروبا الشرقية، حيث بدأ الإسلام ينشر سلطانه منذ عام ٧٥٣هـ١٣٥٣م عندما اتّخذت الدولة العثمانية الصاعدة ‹آدريانوپل› عاصمة لها، فانتشر الإسلام في النصف الأول من القرن اللاحق الى حدود الدانوب وشمل أغلب بلاد الإغريق. وفي النصف الثاني من ذلك القرن، الذي شهد الاستيلاء على القسطنطينية ثم تسميتها باسم ‹اسلامپول› امتدت رايات الإسلام الى بحر الأدرياتيك. وفي عهد سليمان (٩٢٦-٩٧٤هـ / ١٥٢٠-١٥٦٦م) تم إلحاق هنگاريا وجنوب پولندا وجنوب روسيا وبلاد القوقاس وكريت، وأصبح بحر إيجه والبحر الأسود بحيرتين إسلاميتين.

وكما حدث في مناطق أخرى، كانت الخلافات والنزاعات التي امتدت قروناً طويلة بين المسيحيين قد تركت آثارها المؤذية في أذهان الناس وقلوبهم. فهنا كانت العداوات بين الكاثوليك والأرثوذكس، وبين الأغارقة والروس، وبين الأغارقة وأسيادهم من أهل البندقية والفرنسيين، وأخيراً بين جماهير الإغريق وبين أسيادهم الإقطاعيين الذين نصّبهم حكّام أجانب بعيدون، راحوا يستغلّون الناس ويظلمونهم. وفوق ذلك كله، كانت إدارة الإمبراطورية البيزنطية فاسدة حتى اللّب منها وقد خلّفت كثيراً من الساخطين الذين تملؤهم المرارة والرغبة في الانتقام.

وقد حمل الحكم الجديد، الذي جاء به المسلمون العثمانيون، نظاماً ومنزلةً لهؤلاء الناس، كما كانت الإدارة أكثر عدلاً بكثير مما كانت عليه أيام البيزنطيين. وفضّل التجار الأغارقة أن يبحروا تحت الراية العثمانية وسرعان ما تخلّوا عن لغتهم ونمط ملابسهم واتخذوا لغة العثمانيين وأزياءهم. أما على مستوى العقيدة فقد كان بين الإسلام والمسيحية الپولسية أكثر من وشيجة. فكلا العقيدتين تنظر الى المسيح النظرة نفسها، في القول إن عيسى بشر ونبيّ، بعثه الله ليعلّم الحقيقة الدينية الأسمى لوحدانية الله وعدله. وكان من شأن دعوة الإسلام «الپولسية» هذه أن أثارت ذكريات كانت ما تزال حيّةً في أذهان الناس الذين حارب أباطرتُهم الكنيسة الپولسية بالناب والمخلب وذبحوا منهم مئات الألوف. وراح بعض المسيحيين، على قلّتهم، يدعون أنفسهم «پولسيين» عندما صاروا تحت ظل الإسلام. وقد عرف عنهم امتناعهم عن تقديس التماثيل الدينية وإيمانهم الثابت بالوحدانية. يضاف الى ذلك أن الإدارة العثمانية لم تَكتفِ بإزالة جميع العوائق بوجه التنقل بين الأقاليم الآسيوية والأوروبية بل إنها كانت تشجّع ذلك التنقّل. وكان الوافدون المسيحيون يُستقبلون استقبالاً حسناً ويقدم لهم المسلمون الدعم والعون، فنتج عن ذلك اختلاط اجتماعي وعرقي كبير عن طريق التزاوج.

ففي ألبانيا مثلا، وصل المسلمون أول الأمر عام ٧٨٩هـ / ١٣٨٧م ولكنهم لم يبلغوا السيادة حتى عام ٨٢٧هـ /١٤٢٣م. وقد تعاون المسيحيون والمسلمون بشكل متناسق بينما كان المسيحيون يتمتعون باستقلال ذاتي في شؤونهم الداخلية. وكانت حركة الدخول في الإسلام بطيئة، لكن عدد المسلمين فاق عدد المسيحيين بحلول القرن السادس عشر. أما في يوغوسلاڤيا الحديثة، الى الشمال من ألبانيا، فقد بدأ المسلمون بالتوافد عليها بأعداد كبيرة فانتشر الإسلام معهم الى ‹بوسنيا› و‹صربيا›

والجبل الأسود [مونتي نيگرو]و<هرتسيگوڤينيا> و<كرواتيا>. وقد ساعد انتشار الإسلام كثيراً دخول أعداد كبيرة فيه من أصحاب المسيحية «البوگوميلية» في عهد محمد الثاني (٨٥٥-٨٨٦هـ / ١٤٥١-١٤٨١م) وكان بين هؤلاء وبين الإسلام تقارب كبير، فقد كانت هذه الفرقة المسيحية تمقت عبادة مريم وطقس التعميد وكل أنواع القُسُوسة وكانت ترفض الاعتراف بالصليب رمزاً دينياً، كما ترفض النواقيس وبهرجات كنيسة الكاثوليك وترى في الانحناء أمام الصليب وثنية تشجبها. ويرفض أصحاب «البوگوميلية» القول بالتجسّد والصلب والقيامة، شأنهم في ذلك شأن الپولسيين والأريانيين عموماً. وكانوا لا يشربون الخمرة ولا غيرها من الكحول ويطلقون لحاهم ولا يرددون سوى «الصلاة الربانية». لذا كان التحوّل الى الإسلام سهلاً نسبياً عليهم، فاقتدى بهم آخرون وساروا على السبيل نفسه.

دخلت كريت تحت الحكم الإسلامي أول مرة بين عامي ٢١٠-٣٥٠ هـ / ٨٢٥-٩٦١م، كما دخل جميع سكانها في الإسلام في تلك الفترة. ولما أعادت الدولة البيزنطية الاستيلاء على كريت أرسلت راهباً أرمنياً لإقناعهم بالعودة الى المسيحية، ومع مرور الزمن ارتد أهل الجزيرة الى المسيحية من جديد. وفي بدايات القرن الثاني عشر عندما كان أهل كريت جميعاً على مذهب الإغريق الأرثوذوكس اشترى الجزيرة أهلُ البندقية الكاثوليك من «مالكها» الفرنسي <الدوق مونسيّرا> وكانت قد آلت اليه عند تقسيم الإمبراطورية البيزنطية. ثم قام في الجزيرة تمرّد تم إخماده بضراوة كانت من الشدة بحيث بقي نصف الجزيرة أو أغلبها بوراً مهجوراً لقرن من الزمان، وعاد من سلم من أهلها رقيقاً في الأرض، يستغلّهم بقسوة مالكو الأراضي من أهل البندقية. لذا كان أهل كريت يتلهّفون الى مجيء من يحرّرهم ويضع حداً لتعاستهم. وحال وصول المسلمين إلى الجزيرة تمّت إعادة السلطة الإغريقية في الشؤون الدينية والدنيوية على الفور. وعاد الدخول الى الإسلام من جديد يتم بسلام وحرية وأمان الى أن جاءت ثورة الإغريق وانتهى نفوذ المسلمين في الجزيرة في القرن التاسع عشر.

بلاد فارس

عندما دخلت بلاد فارس في حوزة الإسلام، أعطى المسلمون للزرادشتيين المنزلة نفسها التي منحها القرآن الكريم لأهل الكتاب (من مسيحيين وصابئة ويهود) وعاملوهم المعاملة نفسها التي نصت عليها الشريعة في معاملة «أهل الكتاب». وكانت الشرعية الدينية والاستقلال الذاتي فيما يتعلق بالشؤون الداخلية، وبخاصة ما يتصل منها بالأحوال الشخصية، مسألة دستورية، وقد أُعطيت لهم على الفور. وقد نتج عن التزاوج أن تحوّل «المغلوبون» الى ذوي رحم عند الزعماء والقادة المسلمين فقد تزوّج الحسين (عليه السلام) حفيد الرسول (ﷺ) من <شهربانو> إحدى بنات <يزدجرد> الملك الذي دالت دولته. وكان وضع المسيحيين في بلاد فارس أسوأ من وضع أبناء دينهم من العرب في الإمبراطورية البيزنطية. فعندما غلبت بيزنطة الفرس، أخضع خسرو الثاني رعاياه المسيحيين الى موجة فظيعة من الاضطهاد. أما جماهير الزرادشتيين فقد كانوا عبيداً عند الطبقات الملكية ورجال الدين.

من أجل ذلك، وجد أهل البلاد في مجيء الإسلام تحريراً فعلياً من بؤس محقق ومصدر استنارة واستعادة تقوى بعد أحلك أنواع التدهور الديني. وقد سارعت أعداد كبيرة من أهل البلاد الى الدخول في الإسلام. لكن التسامح الإسلامي أتاح

للمحافظين من الزرادشتيين الإبقاء على عقيدتهم وممارسة طقوسها. وعند نهاية القرن الثاني للهجرة، دخل في الإسلام نبيل من ‹بلخ› اسمه ‹سامان› وأعاد تسمية ابنه باسم ‹أسد›. وأسس ذلك الابن السلالة السامانية (٢٦١-٣٩٠هـ / ٨٧٤-٩٩٩م). وفي عام ٢٦٠هـ/ ٨٧٣م دخل في الإسلام إقليم ‹الدَيْلَم› بأكمله بفضل داعية مسلم هو أبو محمد ناصر الحق. ولحقه في ذلك إقليم طَبرستان عام ٣٠٠ هـ / ٩١٢م بفضل جهود حسن بن علي. وفي سمرقند قام قتيبة بن مسلم الباهلي بتحطيم صنم مشهور، فأزال الاعتقاد بأن من يمسّ ذلك الصنم هالك لا محالة، فما كان من المشاهدين المجوس إلاّ أن أقبلوا على الدخول في الإسلام بالألوف. وبحلول عهد المعتصم كانت غالبية الناس في ‹ترانسوخانيا› قد التحقوا بصفوف المسلمين. ويرجع الفضل الى السلالة السامانية في حمل الإسلام الى تركستان المجاورة وذلك بإقناع أميرها ‹ساتوق بُغرا خان› بدخول الإسلام عام ٣٤٩ / ٩٦٠م. وقد اعتنقت الإسلام مئتا ألف أسرة في اليوم نفسه، اقتداءً بأميرهم. وكانت الآمال بالتزاوج بين آل غزنة والإيلخانيين الوثنيين في آسيا الوسطى قد حملت هؤلاء على الدخول في حظيرة الإسلام عام ١٠٤٢ وتبع ذلك أغلب الناس في مملكتهم. وقد اعتنق الإسلام ملك كابل في خلافة المأمون، لكن غالبية الأفغان لم يدخلوا في الإسلام حتى عام ٢٥٨ هـ / ٨٧١م عندما أخضع يعقوب بن الليث مملكة كابل الى نفوذ السلالة السفّارية.

الصين

كان العرب قد أقاموا علاقات تجارية مع أهل الصين قبل الإسلام. فقد أبحر الملاحون العرب في عباب المحيط الهندي ودلفوا في مضائق ملَقّا بين سومطرة وشبه جزيرة ماليزيا وعبروا الى جنوب بحر الصين وأقاموا مراكز تجارية على ساحل الصين الجنوبي الشرقي ومراكز أخرى على الطريق البحري، في سومطرة مثلا وعلى ساحل ‹مالابار› في الهند. وفي عهد سلالة ‹تانگ› التي انتقلت السلطة إليها عام ٦١٨م تورد الأخبار الصينية أول ذكر للعرب وتسمي مملكتهم «المدينة» وتصف دينهم بالإسلام. كما تورد هذه الأخبار وجود مسلمين في الصين في إقليم ‹كانتون› وتسميهم ‹هْوي هْوي› كما تورد وصفاً لمساجدهم. وتذكر الأخبار الإسلامية أن قتيبة أرسل السفراء الى الصين بعد إقامة الإسلام في سمرقند وشاش (طاشقند الحالية). لكن الروايات الصينية تذكر سفيراً اسمه سليمان أرسله الخليفة هشام عام ١٠٨هـ / ٧٢٦م الى الإمبراطور ‹هسوان تْسُونگ›. وقد تكون هذه حكاية تفسّر الأصول العربية للمسلمين الصينيّين. ويقال إن المنصور قد أرسل قوة عسكرية من المسلمين بناء على طلب ابن الإمبراطور ‹سو تسونگ› عام ١٣٩هـ / ٧٥٦م لتعينه في استرداد عرشه من مغتصب، وأن القوة الإسلامية آثرت البقاء في الصين على العودة الى أوطانها.

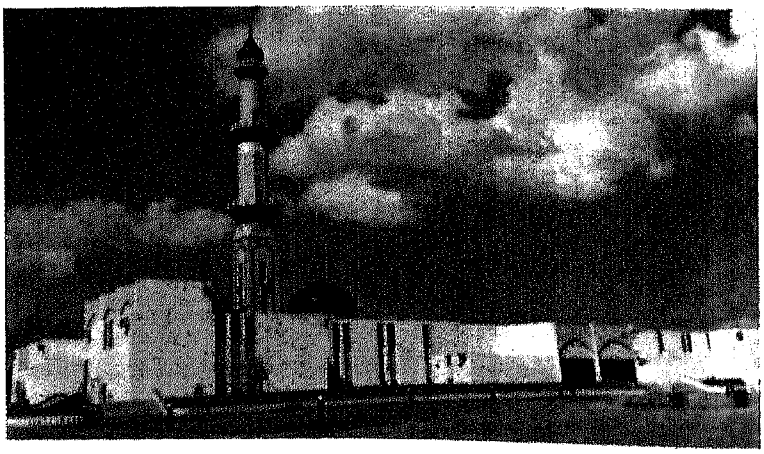
إن تشتت الناس الواسع نتيجة لغزوات المغول في وسط وجنوب وغرب آسيا قد دفع بكثير من المسلمين إلى الهجرة الى أماكن أكثر أمناً. وقد هاجر بعضهم الى الصين أو الى بلاد تؤدي اليها. ومن ناحية أخرى، كان غزو المغول لأراضي المسلمين في آسيا الوسطى قد أوجد عدداً من المسلمين الذين توددوا إلى المغول ودخلوا في خدمتهم. وفي عام ٦٤٢ هـ / ١٢٤٤م أصبح عبدالرحمن صاحب بيت المال الإمبراطوري وراح يجبي الضرائب المفروضة على الصين. وقد خلفه مسلم آخر ‹سيد أجلّ› عيّنه ‹قُبلاي خان› عام ٦٥٨هـ/ ١٢٥٩م فغدا حاكماً على إقليم ‹يونّان› حيث راح يبني المساجد والمعابد

البوذية معاً لرعاياه. وفي عام ١٣٣٥م استطاع <أجّل> أن يحصل على تصريح إمبراطوري ينص على أن الإسلام «دين صحيح نقيّ» وفي عام ١٤٢٠م صارت المساجد تُقام في العاصمتين <سنگنانفو> و<نانكين>. وكان الوجود الإسلامي في إقليم <يونّان> وعاصمتها <تاليفو> من البروز بحيث لم يغب عن ملاحظة <ماركو بولو> (١٢٧٥-١٢٩٢م). وبعد بضعة عقود صار ذلك الوجود واضحاً على امتداد منطقة الساحل الجنوبي من الصين. وأخيراً في عهد سلالة <منگ> (١٣٦٩-١٦٤٤م) اعترف مؤسسها الإمبراطور <هونگوو> برعاياه المسلمين وأسبغ عليهم امتيازات عديدة.

الهند

كان العرب في أسفارهم البحرية قبل الإسلام في المحيط الهندي قد أقاموا مستوطنات تجارية على الساحل الجنوبي الغربي من الهند تعرف باسمها العربي <المعبر> (مالابار الهندية). ولا بد أن هذه المستوطنات قد دخلت في الإسلام بعد أن توطّد في بلاد العرب وبدأ انتشاره في غرب آسيا. وقد كان

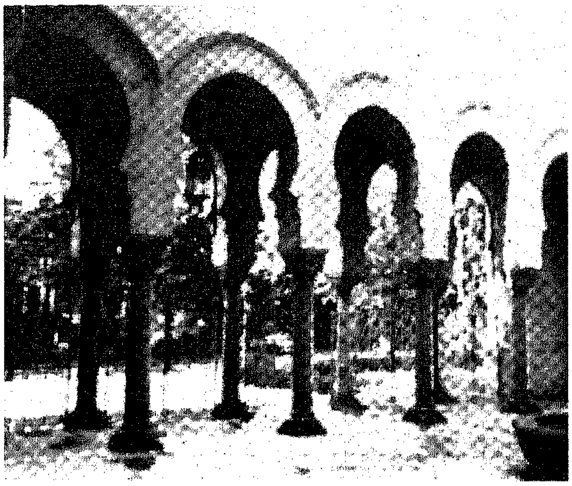
الصورة ١٠-١١ جامع قابوس، بروناي [تصوير لمياء الفاروقي].



المسلمون في تلك المستوطنات أفراداً قلائل أو جماعات صغيرة في أحسن الأحوال، تعيش في ظل حكومة هندوسية. وكان وصول محمد بن القاسم على رأس جيش إلى <ديَبول> عام ٩٣هـ/ ٧١١م بداية أول حكومة إسلامية في شبه القارة الهندية. وقد أشاع محمد بن القاسم الأمان في المنطقة وبعث يستفسر من الخليفة في دمشق كيف يعامل أناساً هم ليسوا من «أهل الكتاب» لكنهم وافقوا على دفع الجزية والعيش بسلام مع المسلمين. وقد أدّى ذلك الى توسيع نطاق ذلك الصنف الشرعي (أهل الذّمة) ليشمل الهندوس والبوذيين وبذلك تحدَّد موقف الإسلام من هاتين الديانتين.

يعود الفضل الى علماء السِّند في إدخال المعرفة والحكمة السنسكريتية الى الشرق الأدنى. ثم بدأ المسلمون من بلاد العرب الى جانب من أسلم من أهل الهند بنشر الإسلام في المناطق المتاخمة للهند. وهكذا بدأ الإسلام مسيرته في شبه القارة الهندية.

كانت <المنصورة> أول مدينة إسلامية تأسست في الهند حوالي عام ١١٢هـ/ ٧٣٠م في جزيرة وسط نهر <إندس> قرب <شاهداپور> والى الشمال منها غدت <ملطان> مركزاً إسلامياً بعد ذلك بقليل، ثم أصبحت عاصمة لدولة إسلامية هناك عام ٢٣٦هـ/ ٨٥٠م. وقد زار ابن حوقل هذه المدينة عام ٣٦٧هـ/ ٩٧٧م ووصف أهلها بأنهم جميعا مسلمون. ومن هناك انتشر الإسلام الى <البنجاب> في الشمال والى <گجرات> في الشرق والجنوب. وامتد الإسلام كذلك الى الشمال الغربي، فقد غزا الهند محمود الغزنوي (٩٩٨هـ/ ١٠٣٠م) قادماً من أفغانستان وأسس قاعدة له في <لاهور>. ثم عيّن قادته حكاماً على مناطق واسعة شملت <البنجاب> و<ملطان>. ومن هناك بدأ الإسلام بالانتشار في جميع الاتجاهات فوصل الى <كشمير> بفضل <محمد علافي> الذي



الصورة ١٠ - ١٢ ممرّ القناطر في ساحة المركز الإسلامي، واشنطن، دي. سي [بترخيص من المركز الإسلامي، واشنطن، دي. سي].

وجد ملاذاً هناك بعيداً عمن عاداه من المسلمين والهندوس. وعندما وصل مسعود الغزنوي الى كشمير عام ٤٢٥هـ/ ١٠٣٣م وجد في ذلك الإقليم جماعة من المسلمين تعيش في رخاء.

وفي الجنوب الغربي أصبحت ‹مكران› دولة إسلامية قبل نهاية القرن العاشر الميلادي. وفي القرن اللاحق بلغ الإسلام مسالك مهمة في ‹گُجرات› بفضل اثنين من دعاة الإسلام المشهورين: عبدالله ومُلاّ علي. وفي ‹پيرانا› أقام ‹إمام شاه › علاقات ودية مع الهندوس ونجح في تحويل الألوف منهم الى دين الإسلام. ولم يكن يضارع إمام شاه أحد في حماسته للدعوة حتى ظهور ‹مالك عبداللطيف› الذي استطاع في عهد ‹محمود بيگارة› (٨٦٣-٩١٧ هـ / ١٤٤٥٨-١٥١١م) أن يُدخل ألوف الهندوس في الإسلام. وقد وصل ‹معين الدين چِشتي› الى ‹آجمير› عندما كان جميع سكانها من الهندوس. ولكن قبل وفاته عام ٦٤٤ هـ / ١٢٤٦م كان قد حوّل المنطقة الى قاعدة للإسلام بمفرده وجعل منها مركزاً لجماعة صوفية كبرى راحت ترسل أنوار الإسلام في جميع الجهات.

وفي ‹البنگال› كانت ‹چِتاگونك› لقرون عديدة مركزاً للتجارة البحرية العربية. وكان يحيط بها مجتمع بوذي قوي تدهورت ديانته الى نمط بدائي يتضمن الأضحيات البشرية. ولم ينتشر الإسلام بسرعة كبيرة في تلك المنطقة حتى توفي الملك ‹كانس› عام ٧٩٦هـ/ ١٣٩٣م. وكان ذلك الملك قد أمر ابنه أن يصير مسلماً ويأخذ مكانه على العرش باسم ‹الملك جلال الدين› ثم عاد وغيّر رأيه وأنزل ابنه عن العرش وأمره أن يرتد الى الهندوسية. وبعد وفاة الملك عاد ابنه لاعتلاء العرش وصار ملكاً مسلماً ملتزماً مفعماً بالحماسة والغيرة على الدين. وفي فترة قرن من الزمان دخلت في الإسلام الغالبية العظمى من أهل تلك البلاد.

إفريقيا

قامت قبائل البربر بمواجهة أخيرة مع الجيش الإسلامي عام ٨٤ هـ / ٧٠٣م ولكنهم هُزموا. فكان عليهم نتيجة ذلك أن يقدّموا لجيش المسلمين اثني عشر ألف محارب. وكانوا يحتفظون بعزّتهم وكرامتهم ويتعلمون أصول الدين الإسلامي ويخضعون لسلطة القانون ويشاركون في غنائم الحرب أثناء انخراطهم في الخدمة العسكرية. كما كان يخصص لهم رجال من العلماء لتعليمهم ومرافقتهم في حملاتهم الحربية. وكان الذين رافقوا طارق بن زياد في حملته على إسپانيا من أولئك الذين دخلوا في الإسلام حديثاً. وقد نجحت مسيرتهم في إسپانيا، أما في داخل الأراضي الإفريقية فقد كان تقدم الإسلام بطيئاً. ففي القرن الحادي عشر الميلادي اصطحب أحد زعماء قبيلة ‹صنهاجة› عالماً مسلماً اسمه عبدالله بن ياسين ليعلّم الإسلام لأفراد قبيلته المتمردين. وقد حاول الرجل أن يرفع

إيمان القوم فوق مستوى الولاء الزائف ولكن دون نجاح كبير، فانسحب الى جزيرة في نهر السنگال مع ثُلَّةٍ من أتباعه. وسرعان ما التحق به آخرون فتزايد عدد تلامذته. ولما بلغوا الألف عدداً بعث بهم ليصلحوا الناس عن طريق التعليم، لكنه اتفق معهم أن يعودوا اليه اذا ما فشلوا في مسعاهم ليحاول الإصلاح عن طريق القوّة. وقد فشلت المحاولة السلمية من جديد، فعزم عبدالله بن ياسين على السير مع أتباعه يُريد الحرب. وتكللت حملته بالنجاح، فوجد نفسه على رأس حركة تعمّ القارة بأسرها وتسيطر على البلاد، فدعيت الحركة باسم ‹المرابطين›.

ومن أرض البربر امتدت الحركة الإسلامية الى قبائل السودان الوثنية. وقد تميّزت عشيرتا ‹لامتونا› و‹جَدالا› من الصّنهاجيين بإدخال الإسلام الى القبائل الوثنية. فبفضل مساعيهما تحوّلت قبيلة ‹فُلْبي› بأسرها إلى الإسلام قبل نهاية القرن الحادي عشر الميلادي. وفي عام ٤٩٤هـ / ١١٠٠م تأسست مدينتا ‹جينّي› و‹تمبكتو› وكان أغلب سكانهما من المسلمين. وقد غدت هاتان المدينتان مركزين كبيرين للعلوم الإسلامية، وتعلّمت الإسلام منهما قبائل ‹ماندينگو› التي سيطرت على ‹غانا› فاصبحوا من أنشط الدعاة الى الإسلام وحملوا الدين الى شعب ‹الهاوسا› . كما حمل الإسلام الى غرب السودان كذلك مصريّون ونوبيّون جاءوا للإقامة أو التجارة. وكان وجودهم ونشاطهم في الدعوة قد حمل الإسلام الى منطقة بحيرة ‹تشاد› . وفي القرن الرابع عشر الميلادي نشطت الدعوة الإسلامية بجهود عرب ‹تُنْجار› الذين هاجروا من تونس الى ‹ دارفور› وغيرها من أراضي الجنوب. وكان أحد هؤلاء واسمه أحمد، قد نال إعجاب ملك ‹دار فور› الوثني فضّمه الى خدمته ورعايته. وبعد ذلك تزوج أحمد ابنة راعيه وأسّس سلالة واصلت جهودها في اجتذاب أهل البلاد نحو الإسلام. وبحلول عام ١٠١٧هـ /١٦٠٨م كان أغلب أهالي ‹وَدَّاي› و‹الباقِرما› قد اعتنقوا الإسلام مما يسّر لعبدالكريم أن يجعل من ‹وَدّاي› عام ١٠٢١هـ / ١٦١٢م مركزاً للنفوذ الإسلامي على امتداد غرب إفريقيا.

وقد نشط أهالي ‹فُلبي› ونذروا أنفسهم لنشر الإسلام تحت قيادة ‹الشيخ عثمان دان فوديو› وذلك في أواخر القرن الثامن عشر. وقد نجحوا نجاحاً كبيراً إذ وصلوا بالإسلام الى ‹آدامانا› في الجنوب الشرقي وأسسوا مدينة ‹إيلورين› في أراضي ‹يوروبا› وأقاموا مراكز انتشر الإسلام منها الى الجنوب والجنوب الغربي. وهناك تضامنت الصوفيّة الميرغنيّة (التي أسسها محمد عثمان الأميرغني) عام (١٢٥١هـ / ١٨٣٥م) والقادرية ذات الجذور البغدادية القديمة، من مراكزها في ‹والاتا› و‹تمبكتو› والتيجانية التي نشأت في الجزائر، والسنوسية التي جاءت من قواعدها في ‹كُفرة› و‹جغبوب› في جنوب شرق ليبيا. وكان من شأن هذا التضامن استمرار المكاسب التي تحققت سابقاً.

وعلى الساحل الشرقي من إفريقيا، كانت الاتصالات تجري مع العرب قبل الإسلام واستمرت في النمو بقوة بعد ذلك. فقد تأسست مدينة ‹مقديشو› (مقديسو وماگادوشو) حوالي عام ٣٣٩هـ / ٩٥٠م على أيدي مهاجرين مسلمين كانوا يدعون أنفسهم «أُمة الزيدية» (إيموزايدج) أو أتباع زيد بن علي. كما قام مهاجرون آخرون ببناء مدن لهم الى الجنوب من ذلك المكان. ثم هاجر علي ابن السلطان حسن الشيرازي مع أُمه السوداء وأتباعه وأسّسوا مدينة ‹كيلواه› . وقد شجّعت أخبار نجاحهم كثيرين غيرهم على الهجرة، فدعّم ذلك من الوجود الإسلامي ومن نشاط الدعوة بين القبائل التي

تقطن بعيداً عن السواحل. وقد ساعدهم في ذلك المسلمون الذين هبطوا من الشمال عن طريق وادي النيل. ومن بين إنجازاتهم البارزة في الدعوة إسلام قبائل ‹گالا› و‹زَيْلَغْ› الذين كانوا مسيحيين كما يروي ‹ابن حوقل› في القرن التاسع للميلاد، فأصبحوا مسلمين كما يذكر ‹أبو الفداء› في القرن الرابع عشر.

شجّع الهولنديون المسلمين من حوض الملايو على الهجرة الى جنوب إفريقيا ليشتغلوا في المزارع الجديدة التي كانوا يديرونها قرب رأس الرجاء الصالح. وقد تزاوج هؤلاء مع سادتهم الهولنديين ومع الأفارقة من أهل البلاد فتزايدت أعدادهم. ويشكل هؤلاء مع المسلمين الذين هاجروا من الهند واستقروا على الساحل الشرقي من جنوب إفريقيا وجوداً له وزنه في تلك البلاد.

حوض الملايو

إن ظروف انتشار الإسلام في حوض الملايو تشبه تلك التي رافقت انتشاره في إفريقيا بحيث يمكن الحديث عن الحالتين معاً. وأهم عنصر في هذا الحديث هو المواجهة بين الإسلام وبين العقلية البدائية التي كانت سائدة في الملايو قبل إسلامها. وكانت تلك العقلية قد مزّقت الوجود البشري هناك الى قبائل متفرقة لا حصر لها، كما كانت تصور العالم غريباً مخيفاً، بل مليئاً بالأرواح التي يجب تهدئتها واسترضاؤها. وكانت تلك القبائل تعتمد على جمع الطعام أو على النزر اليسير من الزراعة من أجل البقاء، كما كانوا يعزون بؤسهم الى خرافات عجيبة ينظرون من خلالها الى أنفسهم والى ما حولهم. وقد كانوا يعيشون على أكل لحوم البشر، فأقاموا نظاماً للأضحيات البشرية، وقبلوا بقتل الأطفال، ولم يستغربوا عري الجسد أو يشعروا بالحاجة لتنظيفه. كما لم تخطر ببالهم قط حاجة الى تعلّم القراءة والكتابة، أو لتدوين الخبرة البشرية، فقد كانوا يعيشون بلا حضارة، بل دون وعي بوجود ثقافة بشرية. وفي تلك المواقع من الملايو التي اقتحمها الغرب قبل الإسلام، كما حدث في إفريقيا، راح الغربيون يقايضون البضائع دون أن يطوّروا أي نوع من التجارة أو الصناعة المحلية، بل إنهم حملوا الى البلاد أمراضاً لم تكن معروفة أنهكت الناس، كما أدخلوا المشروبات الروحية مثل ‹الجن› و‹الرَّم› وجميع ما يعقبها من مصائب. وحيث جاء أول تأثير خارجي على العقلية البدائية من الهندوسية أو البوذية، كما حدث في أرخبيل الملايو، فإنه لم يؤدِّ الى أي انفتاح على العالم الخارجي أو أي اتصال معه، كما أنه لم يؤدّ الى تشكيل مجتمع أو إمبراطورية. فبدلاً من تطوير تجارة وصناعة في البلاد، أو وضع أسس لتطوير تعليم أو حضارة، دفعت الهندوسية بالخرافات البدائية الى درجة أعلى من التعقيد والتفريع. أما عن تأثير البوذية فانها ربما قد علّمت أهل الملايو كيفية بناء المعابد ونحت التماثيل للمعبود ‹بوذا› (ولو أنه ليس ثمة ما يثبت أن تمثال ‹ بوروبودور› هو من صنع أهل البلاد؛ بل يبدو انه من عمل حرفيين مستوردين لم يخلّفوا وراءهم أي تراث في النحت أو العمارة!) ولكن في مجال الاتصالات الأخرى بقيت العقلية البدائية على حالها.

وقد غيّر الإسلام تلك العقلية البدائية تماماً، فاستأصل الاعتقاد بالخرافات والأرواح وعزا كل ما يحدث الى مسبّب هو الخالق الأوحد الأعلى؛ مشيئته منتظمة وفعل الخلق مقصور عليه وحده على الدوام. كما جرّد الإسلام رؤساء القبائل وشيوخها من حقهم في إصدار أحكام مزاجية منافية للضمير ومن سلطتهم المُلزمة، ووضع جميع المقاييس في

قانون دائم فريد، تدعمه أحكام الدنيا والآخرة. كما حلّ النظام القبلي وشجب ولاءاته وجمّع الناس في شعوب وإمبراطوريات وبعث فيهم الولاء لقضايا أهم من شؤونهم الخاصة. كما أنهى الإسلام والى الأبد أكل لحوم البشر وتقديم الضحايا البشرية وقتل الأطفال وحرّم الكحول والعري وفرض النظافة ولبس الأحذية. كما حرّم الغزو والنهب وصان الحياة والممتلكات ونظمّ الأسرة وعلاقاتها الداخلية على أسس من العدل كما رفع المرأة الى مستوى لم تبلغه في كثير من الشعوب المتحضرة في العصور الحديثة. وأسّس الإسلام المدارس وفرض تعلّم القراءة والكتابة على جميع المسلمين ومنحهم «لغة مشتركة» يتواصلون بها مع العالم، كما يسّر ترجمة كتب الدين والقانون ليجعل العمل بهما اكثر اتساعاً وعمقاً. كما أمر الإسلام أهل تلك البلاد ببناء البيوت لتوفير الخلوة لأسرهم والمساجد ليجتمعوا فيها للعبادة وإدارة الشؤون العامة. وشجع الإسلام السفر والتجارة والصناعة وحمل الى الداخلين في الإسلام أفضل وأرقى العلوم التي عرفها المسلمون الآخرون في العالم. وباختصار، كان الدخول في الإسلام بالنسبة للبدائيين قفزة الى وسط الحضارة، ونقلة من وجود بائس زايلته الحشمة والكرامة الى وجود آخر حافل بهما، ويزينه ما أبدع الإسلام من شعر وفنون.

لقد جاء الإسلام الى حوض الملايو بعد ظهوره في بلاد العرب بقليل، لأن الاتصالات العربية والمستوطنات التجارية كانت موجودة هناك قبل الإسلام. ولا بد أن القواعد في سومطرة ومضائق ملقا قد أُسِّست هناك لتسهيل التجارة مع ‹كانتون› في الصين. وقد شهدت الفترة بين القرن السابع والقرن الثالث عشر سيلاً متواصلاً من التجار والمهاجرين الذين استقروا في تلك المنطقة لإدارة تجارتها الخارجية المزدهرة. وكان هؤلاء الناس يأتون من بلاد العرب ومن بلاد فارس وأفغانستان والهند حيث كان قد توطّد للإسلام وجود واسع. وقد تزوج هؤلاء التجار من نساء البلاد وتعلّموا لغاتهم ودعوا للإسلام أولئك الذين كانوا يتعاملون معهم، فاستطاعوا بعد ذلك أن يبلغوا قدراً مقبولاً من الأمن والإلفة. ومع أن الروايات تذكر ان ‹عبدالله عارف› كان مؤسس أول دولة إسلامية في ‹آتجيه› من أعمال سومطرة في منتصف القرن الثاني عشر، إلاّ أنه من الممكن القول بأن دويلات إسلامية كانت قد قامت قبل ذلك التاريخ، وأن مملكة عبدالله المسماة ‹سري پادوكا سلطان› كانت تمثل الذروة في تاريخ طويل من التطوّر. ويروي ‹ماركوپولو› أن ‹پيرلاك› في الزاوية الشمالية الشرقية من سومطرة كانت مملكة إسلامية منذ عام ٦٩٢ هـ / ١٢٩٢م.

كان التشتت الذي أحدثته غزوات المغول قد دفع بكثير من الناس الى الهجرة الى جنوب شرق آسيا. وهكذا شهدت المنطقة في القرن الثالث عشر توسعاً كبيراً في سلطة المسلمين، فقد تدفق على حوض الملايو كثير من علماء الدين والمتصوفة والجنود المسرّحين والحرفيين وأناس من شتى دروب الحياة والأجناس، جاءوا يطلبون السلام والأمان، بعيداً عن مذابح التتر وغيرها من الحروب. وقد دخل الإسلام بأعداد كبيرة من الناس في ‹پاليمباك› وجنوب سومطرة ووسطها وشمال جاوة وذلك في النصف الأول من القرن الرابع عشر الميلادي. ويعود الفضل الى ‹ميناك كماله بومي› في نشر الإسلام في جاوة بعد أن تجذّر في غرب الجزيرة بين أهالي ‹لامپونك›. وقد انتشر الإسلام الى ماليزيا من سومطرة بالدرجة الأولى وذلك في القرنين الثالث عشر والرابع عشر للميلاد كما أقام البحارة كذلك مستوطنات إسلامية صغيرة على الساحل الشرقي من ماليزيا،

وقد تطورت هذه الى دولة ‹ترينگانو› الحديثة (وفيها أقدم كتابة إسلامية في المنطقة إذ يشير نقش على «صخرة ترينگانو» الى تاريخ ٧٠٢هـ / ١٣٠٣م) والى دولة ‹كيلانتان› . ثم نشأت مستوطنات إسلامية أخرى في تايلاند وكمبوديا وڤيتنام.

أوروبا الغربية والعالم الجديد

لن يكون هذا الحديث كاملاً دون الإشارة ولو بصورة مختصرة الى انتشار الإسلام في أوروبا الغربية وأميركا خلال المئة سنة الأخيرة. فقد فتح الاستعمار الأبواب أمام المستعمَرين للهجرة الى بلاد الاستعمار في شكل عمالة رخيصة، إذ كانت الصناعات المتطورة في أوروبا الغربية بعد الحرب العالمية الثانية بحاجة ماسّة إلى الأيدي العاملة التي لم تكن متيّسرة في أوروبا. وكان من نتيجة ذلك أن نجد اليوم بين عشرة ملايين الى خمسة عشر مليونا من المسلمين يعيشون في أوروبا الغربية. وقد جاء المسلمون الى أميركا الشمالية بعد الحرب العالمية الثانية للدراسة او للعمل، فترسّخت جذورهم في العالم الجديد مع الزمن. وقد أدّى نشاطهم في الدعوة الى إسلام مليونين الى ثلاثة ملايين من الأميركان، فصار المهاجرون المسلمون الى جانب هؤلاء يكوّنون جماعة سريعة النموّ تبلغ خمسة أو ستة ملايين من الناس. وتوجد جماعات أصغر من ذلك في كندا وفي أصقاع أخرى من العالم الجديد.

هوامش الفصل العاشر

١- محمد حسين هيكل، **حياة محمد** ، الترجمة الانگليزية بقلم إسماعيل راجي الفاروقي نشر:
Chicago: American Trust Pubs., 1976) , pp. 510 - 511.

٢- يرد حديث المغيرة في صيغ تختلف عن بعضها قليلا، إذ يرويه الطبري (**تاريخ الأمم والملوك**، القاهرة، ١٣٥٨هـ / ١٩٣٩م، ج ٣، ص ٣٦)، وابن الأثير (**الكامل في التاريخ** ، القاهرة، ١٣٠٣- ١٣١٨ هـ / ١٨٨٥-١٩٠٠م، ج ٢ ، ص ١٧٩)؛ وأبو يوسف (**كتاب الخراج**، القاهرة، ١٣٤٦هـ / ١٩٢٤م، ص ٣٥)؛ وأبو حنيفة الدَّينُوَري (**الأخبار الطوال**، القاهرة، وزارة الثقافة، ١٣٨٠ هـ / ١٩٦٠م ، ص ١٢٠).

٣- يرد هذا في كتاب **فتوح مصر وأخبارها** لابن عبدالحكم، كما نقله فيليب حتي في كتابه:
History of the Arabs (London: Macmillan, 1950), p. 163.

٤- ينظر:
- Thomas W. Arnold, *The Preaching of Islam: A History of the Propagation of the Muslim Faith* (Lahore: Sh. M. Ashraf, 1961), pp 56 - 57.

٥- **نفسه**، ص ٤٦.

٦- ينظر *Michael the Elder*, Vol. II, pp. 412 - 413 - وقد كتب علي الوتيرة نفسها بعد ذلك بقرن ‹بارهبرايوس› في *(Chronicon Ecclesiasticum*, ed. J.B. Abeloos & Lamy , p.474). Quoted in Arnold, pp. 54 - 55.

٧- آرنولد، **السابق** ، ص ٧٢-٧٣.

٨- ينظر :
- *History of Latin Christianity,* Vol. II, pp. 216 - 217.
كما نقله ‹آرنولد› ، السابق، ص ٧٠.

٩- ينظر:
- D. Baramki, "From Ancient Times to the Beginning of the Muslim Era, " *IN Jerusalem: The Key to World Peace* (London: Islamic Counicl of Europe, 1980), pp. 103 , 143.

١٠- في عهد المعتضد (٨٩٢-٩٠٢م) كان عمر بن يوسف، وهو مسيحي ، عاملاً على الأنبار، كما كان نصر بن هرون، وهو مسيحي آخر، رئيس وزراء عند عضد الدولة (٩٤٩-٩٨٢م)؛ وحتى الجيش الإسلامي كان أكثر من مرة

تحت إمرة قائد مسيحي، كما حدث في عهد المعتمد (٨٧٠-٨٩٢) عندما أُسندت قيادة الجيش الى ضابط مسيحي اسمه ‹إسرائيل› او كما حدث في خلافة المقتدر (٩٠٨-٩٣٢م) عندما كُلّف مسيحي آخر بالدفاع عن الإمبراطورية.

١١- ينظر :

- Odo de Diogilo, *De Ludovici* vii, Itinere . Migne, *Patrologia Latina.*

كما نقله آرنولد، **السابق**، ص ٨٩-٩٠.

١٢-ينظر:

- Roger Hoveden, *Chronica Magistri Regeri de Hovedene,* ed . W. Stubbs (London, 1868) , Vol. II, pp. 307 - 308.

ونقله آرنولد ، **السابق**، ص ٩١.

١٣- ينظر:

- *Gesta Regis Henrici Secundi Benedicti Abbatis* (London, 1867), Vol. II,pp. 11 - 12.

١٤-نظر:

- Adolph Helfferich, *der Westgothische Arianismus und die Spanische Ketzer - Geschichte.*

كما نقله آرنولد ، نفسه ، ص ١٣٦.

١٥- ينظر:

- Alvar, *Alvari Cordubensis Epistolae*
(Migne, Patrologia Latina) xx i, 2.

كما نقله آرنولد ،**نفسه** ، ص ١٣٩-١٤٠.

الفصل الحادي عشر

العلوم المنهجية

الإسلام وطلب العلم المنظّم

يتماثل الإسلام مع العِلم، فقد جعل الإسلامُ العلمَ شرطاً ومطلباً في آن معاً. كما ساوى بين طلب العِلم والعبادة وأغدق الثناء على أولئك الذين نذروا أنفسهم لخدمة العِلم وجعل منهم أولياء لله وأصفياء له، رافعاً مدادهم الى منزلة تفوق منزلة دم الشهداء. لكن العلم في الإسلام يختلف عن بصيرة يشحذها ما يتلقّاه المرء من معلّم الديانة الهندوسية. ولا هو ذلك اللّمح اللا إرادي في وعي مُريد يمرّ بتجربة صوفية، ولو أن بعض المتصوّفة في الإسلام يرونه كذلك. كما أنه ليس من غوامض المعرفة التي يتلقّاها من مرجعٍ أعلى مبتدىءٌ في طقوس انتماء سريَّة، ولا هو كشف إشراقي يبلغه المرء ذاتياً عن طريق التأمل. بل إن العلم في الإسلام إدراك عقلاني - تجريبي وحدسي - لكل ميدان من ميادين الواقع. وهو معرفة نقدية بالإنسان والتاريخ، بالأرض والسماء. وهو علم يخضع للاختبار والتطبيق ويؤدي الى نتائج تقود الى الفضيلة، التي هي هدف المسلم في دعائه: «ربّنا هَبْنا من لدنك علماً مفيداً نافعاً!» وهو أبعد ما يكون عن الظنّ الذي يشجبه الإسلام بوصفه عبثاً باطلاً. ونفور الإسلام الشديد من المعرفة القائمة على الظنّ ليس نفوراً من العقلانية، بل إنه الأوج من الموقف النقدي. فالبحث البشري لن يفلح أو يكون ذا قيمة من دون تخطيط وتدبير. والبحث عن المعرفة المستحيلة عقيم دون شك، واستخدام المنهج المغلوط يقضي على المشروع قبل بدئه. فالغيب والعالم الأعلى والمسائل المطلقة في عالم ما وراء الطبيعة وملك الله وسماؤه وملائكته وفعله في الزمان والمكان الآخَرَين - تبقى خارج نطاق علمنا الى الأبد. فنحن بطبيعتنا لا نعلم شيئاً عنها إلاّ ما كشف الله لنا. وسرقة المعرفة من السماء كما فعل ‹پروميثيوس› أمر سخيف غرير؛ والرغبة فيها كما فعل آدم وحواء دون النظر في العواقب أمر عقيم. والراشدون المسؤولون الحكماء بين بني البشر هم أولئك القانعون بوضعهم البشري، فهم يقبلون به شاكرين، وعارفين حدودهم؛ ويسيرون قُدُماً للقيام بالواجب الكبير في إقامة الحقيقة التي يستطيع البشر إقامتها - أي معرفة أنفسهم وما يحيط بهم.

والعلم لا حدود له، لأن الحقيقة بلا حدود. ولا يوجد طريق مختصر إلى العلم؛ فالطريق المؤدي اليه وعرٌ وخطر، يتطلب رياضة النفس بانضباط

وإخلاص. وفوق ذلك فهو طريق طويل، بل بالغ الطول، يستغرق أفضل السنين من حياة الإنسان. ومن حسن الحظ أن الإنسان لا يبدأ في البحث عن المعرفة من فراغ. فهو مزوّد بعدد من المواهب التي تجعل بحثه سهلاً ومطلبه في المتناوَل. لقد وُهِبَ الإنسان الحواس وملكات الذاكرة والخيال وإدراك النظريات والقيم. وتعلو فوق ذلك كلّه قدرة العقل النقدية على التوجيه والموازنة والتنسيق والتصحيح والتوثيق انتهاءً بتنظيم المعرفة المكتسبة وربطها بالفعل. وهذه كلها هِباتٌ لا يستطيع البشر أن يوفّوها حقها من الشكر.

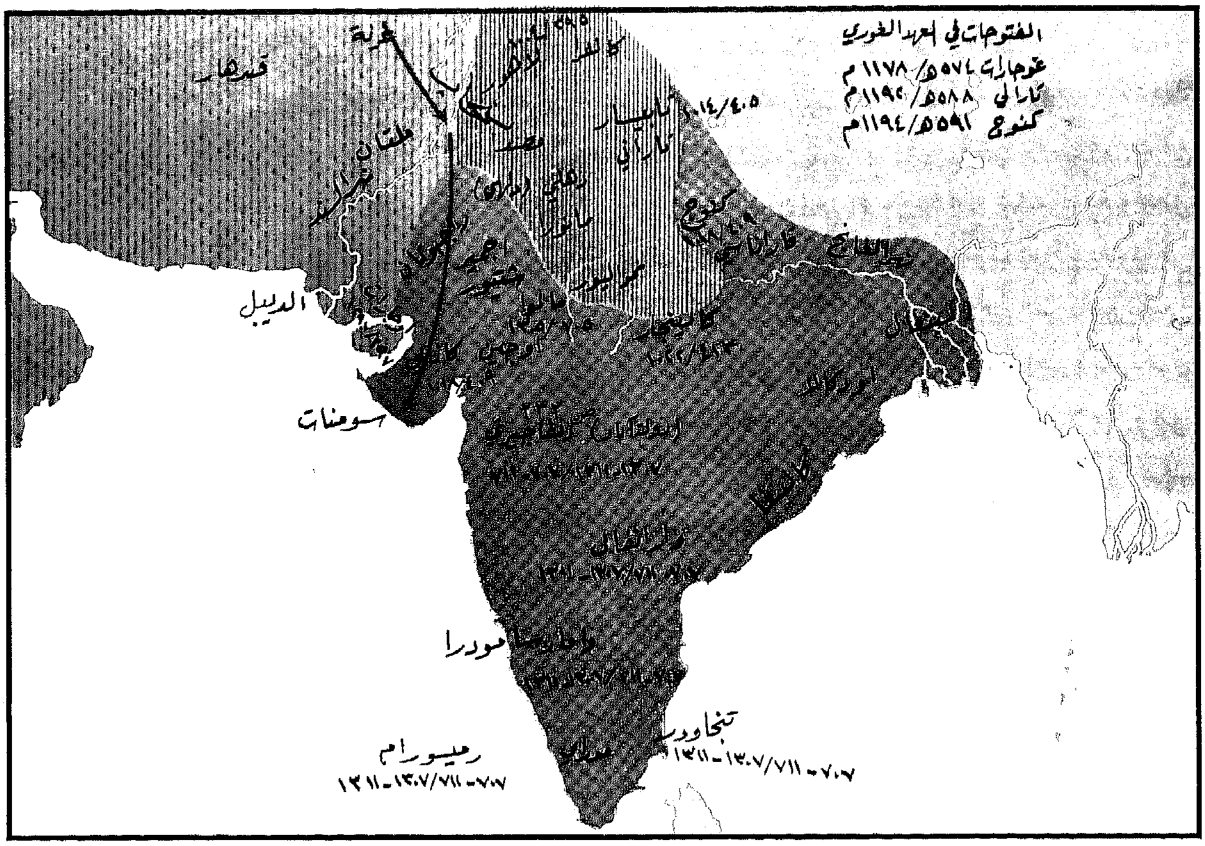
يرى الإسلام في النبوّة عوناً للبشر في بحثهم، ليصبح ذلك البحث أكثر يُسراً. كما يرى في التنزيل العزيز تعريفاً بإرادة الله تعالى وأوامره، لا كشفاً عنه جلّ شأنه. فغرض التنزيل العزيز المعرفة، ولا شيء غير المعرفة، فهي تُقدِّم تحذيراً من خطأ وزلل، وهداية نحو الحقيقة، وهي ذات الحقيقة التي يطلبها السعي البشري وتبحث عنها قدرات المعرفة. وهي مدّونة في كتاب هو القرآن الكريم، تلخيصاً

الصورة ١١-١ طلبة مسلمون في طريقهم الى الجامع المركزي في (أوڤا) نايجيريا [بترخيص من أ. ر. دُوي].



لمبادىء عامة وفحوى كل معرفة. ويشكّل القرآن الكريم مرجعاً جاهزاً لكل من يبحث عن مصدر عام واضح للحقيقة. ولا يوجد سوى شرط واحد أمام الباحث، هو إتقان اللغة العربية، وهو ما يستطيع بلوغه كل من توفّرت لديه القابلية والعزيمة. ويقف القرآن الكريم كتاباً الى جانب «كتاب» آخر، هو كتاب الطبيعة أو الواقع، وهو مثله عام، واضح، وفي متناول الباحث. ومحتوى «الكتابين» متشابه: قوانين الطبيعة هي الأنساق التي أودعها الخالق في مخلوقاته. فهي لذلك إرادته جلّ شأنه ـ سواء ما انطبق منها على الطبيعة من أرض وسماء وأشياء وكائنات حية ـ أو على التاريخ، أي مقاصد البشر وأفعالهم. وحيث يتطلب القرآن الكريم مقدرة لغوية للدخول في محتواه، فإن كتاب الطبيعة يتطلب أكثر من ذلك من أجل «قراءته» وفهمه، فهو يستدعي استخدام جميع قدرات المعرفة معاً. ومع تعادل الكتابين، تكون الأسبقية للقرآن الكريم، لأنه يضع أساس المعرفة بحدّ ذاتها، أي أساس موقع الله والإنسان والطبيعة والمعرفة في نظام الأشياء الشامل. ثم إن الكفاءة اللغوية والقدرة على قراءة القرآن الكريم تفتحان نافذة على أفق غير محدود من المعاني. إن إدراك هذه المعاني، وفهم العلاقات بينها، واكتشاف حقائق الخَلْق التي تنطبق عليها وتلك التي تريد للانسان أن يكتشفها يُحتم على المرء أن يعتمد على جميع قدرات المعرفة وجميع ما تراكم من تراث المعرفة البشرية.

يطلق المسلمون اسم «العلوم الشرعية» على تلك العلوم التي تسعى الى إتقان فهم معاني التنزيل العزيز. ويدخل في هذا الباب علوم اللغة وعلوم القرآن والحديث وعلوم الشريعة. وتكون علوم اللغة الأولى في الأهمية لأنها تشكّل المفتاح لحقائق التنزيل العزيز، في نصوصه ومعانيه. وتدور علوم



الخريطة ٣٩ الفتوحات في الهند ٩٣ – ١١١٢هـ/ ٧١١ – ١٧٠٠م

المناطق التي فتحها المسلمون في عهد الأمويين والعباسيين (٩٣ – ٣٩٠ هـ/ ٧١١ – ٩٩٩م

حملة السلطان محمود ٤١٥ ـ ٤١٦ هـ/ ١٠٢٤ ـ ١٠٢٥م

المنطقة التي فتحها السلطان محمود ٣٩٥ – ٤١٣ هـ/ ١٠٠٤ – ١٠٢٢م

المنطقة التي فتحتها سلالة الخلجي ٦٩٦–٧١٦هـ/ ١٢٩٦–١٣١٦م

القرآن حول نص التنزيل الإلهي ـــ من ألفاظ ونحو وصرف ومفردات لغوية ـــ وحول ما عاصرها من تاريخ يشكل سياقها في النزول، إلى جانب المعاني الواضحة أو المضمرة في النص أو كليهما معاً. كما تدور علوم الحديث حول سنّة النبي محمد (ﷺ) بوصفها توضيحاً وتمثيلاً وتجسيداً لتلك المعاني القرآنية. وتعنى علوم الحديث كذلك بمسائل التحقق من صحة الأحاديث النبوية الشريفة ونصوصها. وأخيراً تعتمد علوم الشريعة على التسليم بكل ما تقدّم وتسعى لتحديد أوامر الإسلام ونواهيه وترجمتها إلى تشريعات ملزمة، وإقامة مؤسسات ومناهج تحقق المواظبة على تطبيق الشريعة.

علوم اللغة

مقدمة

بما أن اللغة العربية هي لغة الوحي فقد كانت أول ما عُني به الباحثون. وقد جاء ذلك بناء على ضغط ملايين الداخلين في الإسلام الذين أرادوا فهم التنزيل العزيز الذي آمنوا به رسالة إلهية. وكان

بعضهم يتكلم لغة قريبة من العربية، لأن اللغات السامية كانت معروفة لدى الكثيرين من الناس في غرب آسيا، وربما كان بعضهم يعرف العربية لغةً ثانيةً. لكن فهم القرآن الكريم وإتقان معانيه، وهي أُمنية كلّ فرد منهم، كانت تتطلب كفاءة أكبر مما كان في وسعهم، وهذا ما يفسّر رغبتهم الجامحة في التعلّم.

ولم يشهد التاريخ مثل هذه الظاهرة، حيث اندفع الملايين ممن اعتنق الإسلام من جميع الأعمار والأصول العرقية وانخرطوا في منهاج لتعلّم اللغة العربية. وكان على العرب أن يستجيبوا لأمر إلهي بحمل رسالة الإسلام الى الشعوب كافة، وكان ذلك هو المسوّغ الوحيد في الغالب لإقامة المسلمين في الأوطان الجديدة التي وصلها الإسلام. وبعد أن توقفت الحروب واستتبّ الأمن في البلاد، ولم يبق لدى العرب الكثير مما يشغلهم، تحوّل المسجد إلى غرفة للتدريس، وتبعته في ذلك الشوارع والأسواق والمساكن الخاصة. ولم يكن لدى العرب نصّ يدرّسونه سوى القرآن الكريم الذي حفظوه غيباً واتخذوه مثالاً لقواعد النحو وتفصيلاتها. وكان المسلمون الجدد في كل مكان يلتفّون حول أي عربي يلقونه ليتعلّموا منه مباشرة وربما استطاعوا بعد ذلك أن يعلّموا غيرهم ممن لم يجدوا عربياً يعلّمهم.

ومع مرور الزمن، صارت الحاجة لتعليم العربية لغير الناطقين بها من المسلمين دافعاً لظهور علم اللغة الذي يشمل النحو والخط والصرف ومعاني المفردات والألسنية وفنون الشعر. ولو أن الرسالة كانت مقصورة على الناطقين بالعربية لما تطورت علوم اللغة العربية في ذلك التاريخ المبكّر.

كان ‹أبوالأسود الدؤلي› (٥٩ هـ / ٦٨٩م) أول عالم تجرد لوضع قواعد منتظمة للغة العربية. وكان الرجل ينتمي الى «التابعين»، وهم الجيل الثاني من المسلمين، وقد صحب عليّ بن أبي طالب، الخليفة الرابع، في وقعة ‹صفّين›. وكان أبو الأسود كذلك هو الذي ابتدع الحركات التي يُقرّرها موقع الكلمات النحوي، فتشير الى ذلك الموقع وتجعل الفهم ميسوراً. وكانت أولى الحركات المستعملة في العربية هي تلك التي استُعملت في السريانية ثم في العبرية: وهي نقطة واحدة للفتحة إشارة للمفعول به؛ ونقطة واحدة في داخل الحرف للإشارة الى الضمة في الاسم المرفوع؛ ونقطة واحدة تحت الحرف إشارة الى الكسرة في المجرور أو المضاف اليه. لكن هذا النظام لم يدم طويلا، إذ دخلت قبل نهاية القرن الأول للهجرة الحركات المستعملة حالياً، وفي الوقت نفسه تم اتخاذ علامات للإشارة الى الربط بين كلمتين أو الفصل بينهما، ولتكرار الصوامت، واتخاذ نقاط للتمييز بين الحروف التي لها الشكل نفسه، وقد اكتملت هذه الإجراءات في عهد الحجّاج، والي العراق والأقاليم الشرقية. وكان الحجاج هو الذي أدخل هذه العلامات على خط المصحف، وذلك في عهد الخليفة عبدالملك بن مروان (٦٦-٨٦ هـ/ ٦٨٥-٧٠٥م).

كان خلفاء بني أميّة يشجعّون الموهوبين من بين رعاياهم لوضع أسس للغة العربية، ويُجزلون العطاء لمن يقدّم مساهمات قيّمة. وقد سأل الخليفة عبدالملك بعض حاشيته ذات مرة عمَّن يستطيع أن يسرد أعضاء الجسم مرتبة على حروف الهجاء. فنهض ‹سويد بن غفلة› وقال: «أنا لها يا أمير المؤمنين»، وراح يُعدّد أعضاء الجسم بأسمائها من الألف الى الياء. ولما نهض آخر وقال «أنا أذكر اسم عضوين لكل حرف»، أجاب ‹سويد› «وأنا أذكر ثلاثة» وفعل. ولم تكن كتب الأصمعي عن الحيوان والنبات كتباً في علم الحيوان والنبات بل رسائل لغوية تعيّن وتحلّل وتصنّف أسماء الحيوان والنبات

ومواضع استعمالها. وكانت أمثال هذه الكتب معاجم متخصصة ترد المفردات فيها حسب معانيها لا حسب لفظها. وقد أخرج العرب مئات من هذه الكتب فوضعوا بذلك أسس علم اللغة العربية. وإلى جانب كتب الأصمعي لدينا **فقه اللغة** للثعالبي **والمخصَّص** لابن سِيدَه.

كان الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت ١٨٠هـ/ ٧٩٦م) أول علماء اللغة العربية، وربما كان أعظمهم. فقد كان أستاذ سيبويه وعدد من كبار النحويين والأدباء في القرن الثاني للهجرة. فهو الذي اكتشف ونظّر وأسّس الأنماط الإيقاعية في الشعر العربي (العَروض) وحدّد أسماءها. وهو صاحب **كتاب العين**، أول موسوعة معجمية في العربية تتناول المفردات والنحو والصرف. فقد استعرض مفردات اللغة العربية وأحصاها فوجدها تبلغ ١,٢٣٥,٤١٢ كلمة. أما أبو بكر الزُّبيدي (٣٧٩هـ / ٩٨٩م) الذي أخرج موجزاً لرائعة الخليل، فقد أحصى مفردات اللغة وقدّم الجدول الآتي:

علم الأدب:

اكتسبت كلمة «الأدب» معنَيين محدَّدَين يختلفان عن «العلم»، الى جانب ما تفيده

عدد المفردات	شكل الجذر	مستعملة	غير مستعملة
٧٥٠	حرفان	٥٨٩	١٦١
١٩,٦٥٠	ثلاثة حروف	٤,٢٦٩	١٥,٣٨١
٣٣,٤٠٠	أربعة حروف	٢,٨٢٠	٣٠,٥٨٠
٦,٣٧٥,٦٠٠	خمسة حروف	٤٢	٦,٣٧٥,٥٥٨
٦,٤٢٩,٤٠٠			٦,٤٢١,٦٨٠٧,٧٢٠

الكلمة عموماً في الإشارة إلى الدراسات المتعلقة باللغة العربية.

والفرق بين «العالم» و«الأديب» أن الأول «هو من يتخصّص بفرع من فروع العلم فيتقن معرفته به» والثاني «هو من يأخذ من كل علمٍ بطرف، ينتقي أحسنه فيهضمه». وعلى الأديب أن يحيط بجميع ميادين المعرفة بما يكفي لإدراك مبادئها الأساس وطرقها ومشكلاتها وأهدافها ومنجزاتها وطموحاتها؛ وأن يعرف هذه المسائل الى درجة تكفي لربطها بما يفيد مسعى البشر في الفكر والحياة. أما المعنى الثاني

بعض الحكام المغول:

بابور ٩٣٢ – ٩٣٧ هـ / ١٥٢٥ – ١٥٣٠م

همايون ٩٣٧ – ٩٦٤ هـ / ١٥٣٠ – ١٥٥٦م

أكبر ٩٦٤ – ١٠١٤ هـ / ١٥٥٦ – ١٦٠٥م

جاهنجير ١٠١٤ – ١٠٣٧ هـ / ١٦٠٥ – ١٦٢٧م

شاه جاهان ١٠٣٧ – ١٠٦٩ هـ / ١٦٢٧ – ١٦٥٨م

آورانگزيب ١٠٦٩ – ١١١٩ هـ / ١٦٥٨-١٧٠٧م

فيروز طغلق ٧٥٢ – ٧٩٠هـ / ١٣٥١ – ١٣٨٨م) قام ببناء:

٢٠٠ مدينة

٤٠ مسجداً

٣٠ كلية

٣٠ مستودع مياه

٥٠ سدّ مياه

١٠٠ مستشفى

١٠٠ حمام عام

١٥٠ جسراً

علاء الدين خلجي (٦٩٦ – ٧١٦ هـ / ١٢٩٦ – ١٣١٦م)

جلب الموسيقيين من جميع أنحاء الهند؛ وفي عهده نشأت الموسيقى الهندية الإسلامية.

شعراء مشهورون بلغة الأوردو:

مظهر ١١١١ – ١١٩٥ هـ /١٦٩٩ – ١٧٨١م

ساوده ١١٣٠ – ١١٩٤ هـ/ ١٧١٧ – ١٧٨٠م

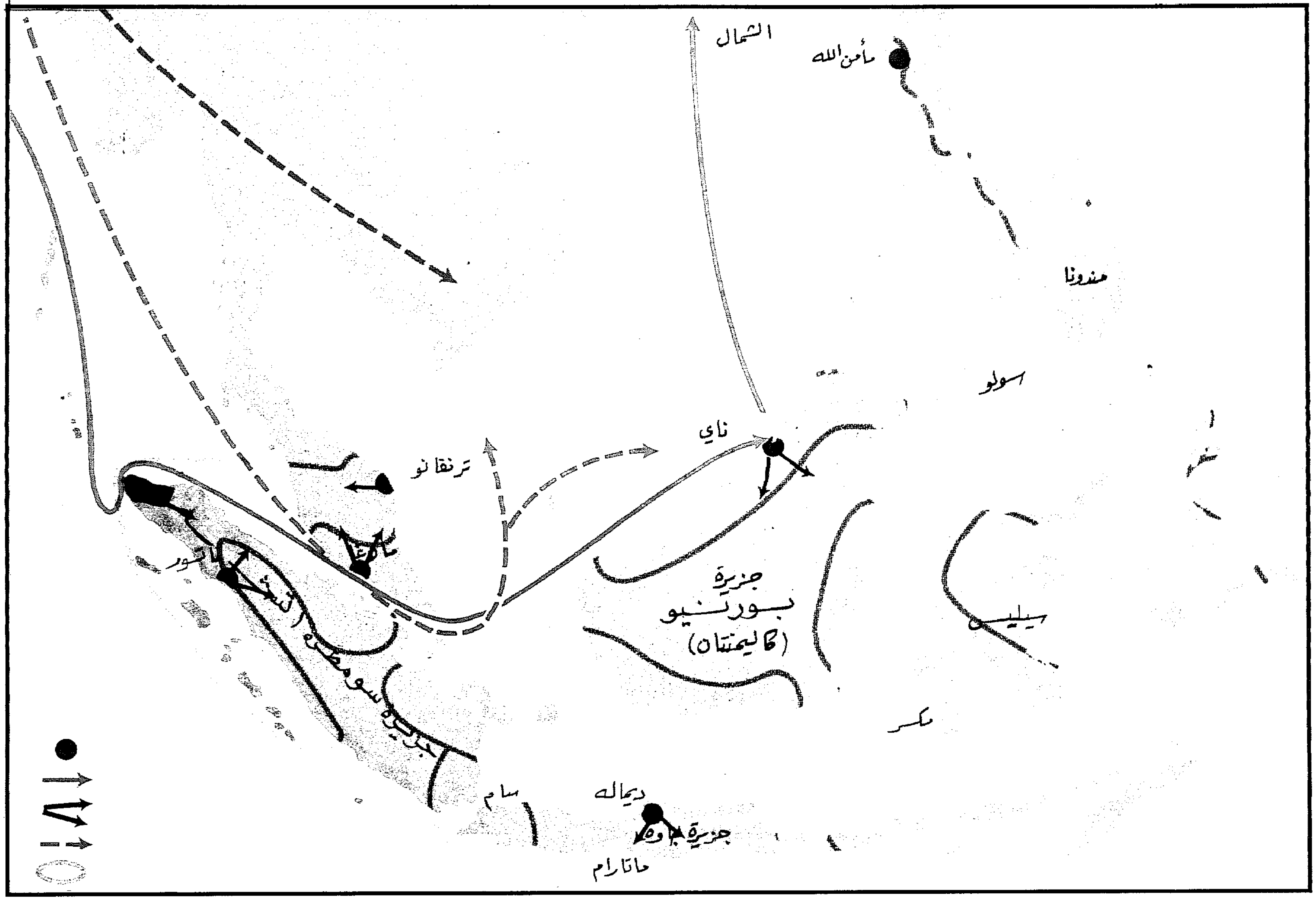
دارد ١١٣٢ – ١٢٠٠هـ/ ١٧١٩ – ١٧٨٥م

مير ١١٣٧ – ١٢٢٣ هـ / ١٧٢٤ – ١٨٠٨م

لكلمة «الأديب» فقد تطوّر في عهد لاحق، وهو يفيد العالِم المتخصص في النثر والشعر.

كانت كلمة «الأدب» في بداية التاريخ الإسلامي تشير إلى المعنى الأول. وكانت تستعمل بشكل خاص لتفيد جمع ما أُثر عن العرب من أقوال وحكمة وشعر وتاريخ ومواد ثقافية، وتنظيم ذلك كله ونشره ليَكون عوناً في فهم القرآن الكريم. وكان ابن عباس، أول المفسِّرين، هو الذي نصح المسلمين أن يطلبوا ما أشكل فهمه عليهم من القرآن الكريم في الشعر وفي أدب العرب. وعندما دخل غير العرب في الإسلام وراحوا يتعلمون اللغة العربية، صاروا يبحثون في ثقافة العرب عن المواد الضرورية لما يؤكد ويمّثل قواعد النحو ومعاني المفردا ت والصرف وإيراد الشواهد عليها. وبناء على أهداف التعريب التي كان الأمويون يسعون إليها جاهدين، راح الخلفاء يشجّعون المنظّرين في اللغة العربية ويسبغون جوائز سخيّة على جيل جديد من «رواة الأدب» الذين كانوا يجوبون أرجاء الجزيرة العربية بحثاً عن مواد ثقافية يستظهرونها ويوصلونها إلى طلاب العلم.

وصارت الكوفة والبصرة مركزين حَيَويّين للنشاط الأدبي، بحكم موقعهما بين عالم ينطق بالفارسية وآخر ينطق بالعربية. وقد اشتهر أتباع الفرس من بني أسد بكونهم أبرز الدارسين والمدرّسين في ميدان اللغة العربية والأدب. وكانوا، مثل غيرهم من الحريصين على تدريس القرآن الكريم، يرحلون الى قلب الجزيرة العربية بحثاً عن مواد الأدب. وكانوا يفعلون ذلك طواعيةً ليَبرزوا في نشر الإسلام ولغته. وكلما أجزل الخلفاء العطاء للمشاهير من بينهم تزايدت أعداد من يتخذون الأدب وروايته مهنةً ينتظر أصحابها نوالاً لقاء جهودهم فيها. ففي كتاب **الفهرست** يذكر ابن النديم أسماء العشرات من قدامى «الفصحاء» ورواة الأدب. وكان أول جيلين من هؤلاء الرواة مهاجرين من وسط الجزيرة العربية وأجزائها الغربية؛ كما كان الجيل الثالث يتكون في الغالب من أتباع هذه القبيلة العربية أو تلك، والكثير منهم من بني أسد. فمن بين الجيل الأول اشتهر ‹أبو الجاموس ثور بن يزيد› أستاذ ابن المقفّع و‹شُبَيل ابن عَرعَرة› (الخارجي) و‹أبو ثُوابة الأسدي› و‹نصر ابن مُضر› و‹أبو مَحلَم الشَّيباني› و‹الفَقعسي› (وهم من بني أسد)؛ ومنهم ‹خَلَف الأحمر› (ت١٨٠/ ٧٩٦م) وهو من أتباع أبي موسى الأشعري. ومن الجيلين الثاني والثالث من أساطين الأدب والرواية نذكر ‹قَتَادة بن دَعامة› (ت ١١٧هـ / ٧٣٥م) و‹أبا عمرو بن العلاء› (ت ١٥٤هـ / ٧٧٠م) و‹أبا عبيدة مُعمّر بن المثنى› (ت ٢٠٩هـ / ٨٢٤م) و‹عبدالملك الأصمعي› (٢١٤ هـ / ٨٢٩م) وله أكثر من أربعين كتاباً في الشعر وفي أسماء الحيوان والإبل والخيل والماعز والنباتات والنخيل وغير ذلك. ومنهم ‹أبو زيد الأنصاري› (ت٢١٥ هـ / ٨٣٠م) وهو صاحب كتاب **النوادر**



الخريطة ٤٠ الفتوحات في جنوب شرق آسيا ١ – ١١١٢ هـ/ ٦٢٢ – ١٧٠٠م.



الصورة ١١- ٢ مدرسة لتعليم القرآن الكريم في نايجيريا [بترخيص من أ. ر. دُوِي]

في اللغة وكتاب المطر وكتاب اللّبن؛ و‹أبو عبيد القاسم بن سلام› (ت٢٢٣ هـ / ٨٣٧م) وهو صاحب كتاب **غريب المصنّف** الذي استغرق تأليفه أربعين سنة. وثمة جماعة أخرى من الرواة تخصصت في جمع الشعر وتميزت في نشره بين الناس. ومن بين هؤلاء ‹حمّاد الراوية› (ت١٥٦هـ / ٧٧٢م) وهو من بني بكر؛ ومنهم ‹المفضَّل الضبّي› (ت ١٦٨هـ / ٧٨٤م) وهو صاحب الديوان المشهور باسم **الحماسة وديوان المفضّليات** الذي يضم ١٢٦ قصيدة ومواد أخرى؛ ومنهم ‹أبو عمرو الشيباني› (ت ٢٠٦ هـ / ٨٢١م) و‹محمد بن سلاّم› أول من صنّف الشعراء؛ و‹ابن أبي الخطّاب› صاحب المصنّف المشهور باسم **جمهرة أشعار العرب**.

وكان المسلمون أول من نسّق النقد الأدبي، فحددّوا معاييره ومبادئه وقواعده وكتبوا في ذلك الكتب لتعليم الطلاب. وكان أول من فعل ذلك ‹ابن قُتيبة› (ت٢٦٧ هـ/ ٨٨٠ م) صاحب **أدب الكاتب**. وتبعه في ذلك ‹عبدالقاهر الجرجاني› صاحب **أسرار البلاغة في علم البيان** وهو كتاب موسّع يرتفع بالتحليل النقدي الى مستويات عليا. وأخيراً نذكر ‹ضياء الدين بن الأثير الجَزَري› صاحب **المثلَ السائر** الذي بلغ بالنقد الأدبي درجة الكمال.

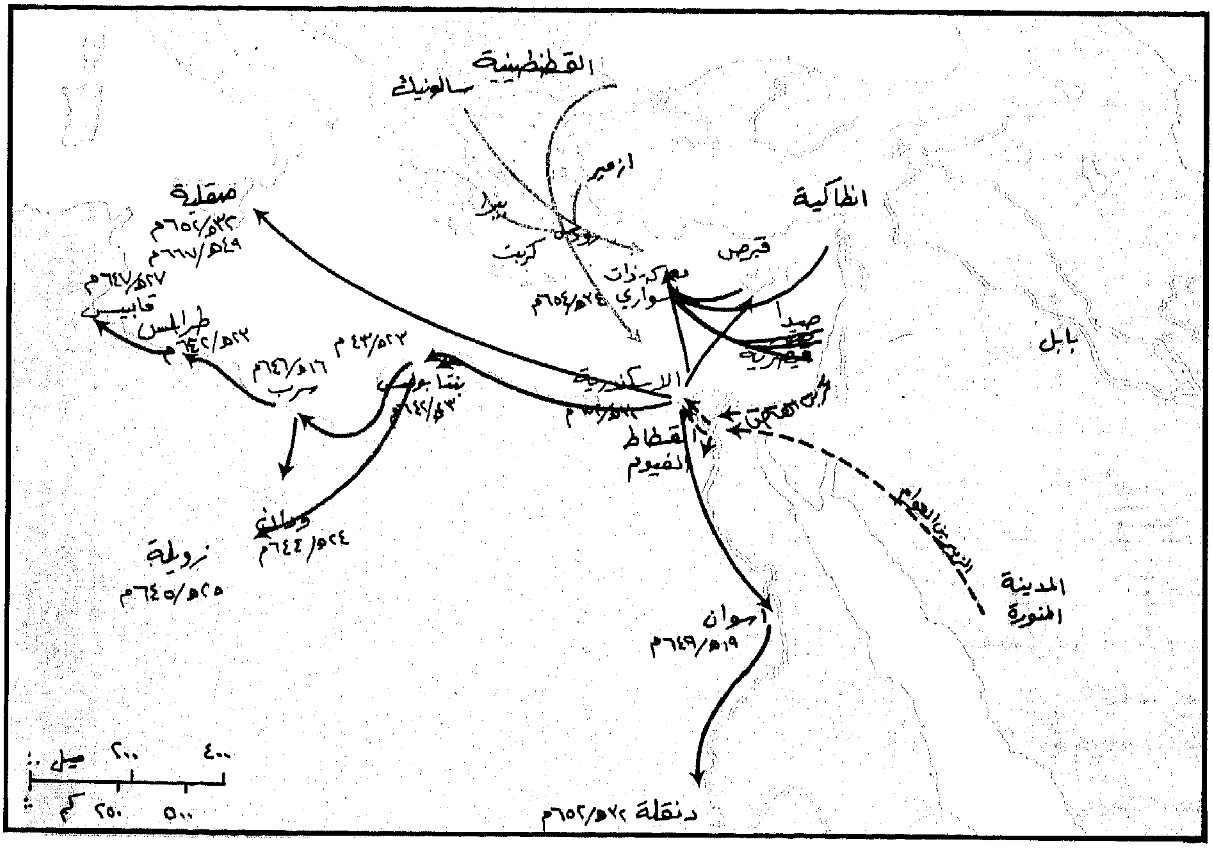
علم النحو والصرف:

بدأ البصريون دراسة النحو العربي من خلال أبي الأسود الدؤلي الذي حدد مَبَادِءَه وقواعده ونظّمها. وكان ‹ ابن أبي إسحق الحضرمي › (ت ١١٧ هـ / ٧٣٥م) أول من فسّر قواعد النحو وسّوغها. وكان ‹عيسى بن عمر الثقفي› (ت١٤٩ هـ / ٧٦٦م) و‹هرون بن موسى› أول من وضع الكتب في النحو كما كان سيبويه (ت١٨٣هـ / ٧٩٩م) أول من نظم النحو شعراً، فكان بذلك أول كتاب يعرض المعرفة النحوية بأسلوب أدبي، جاعلاً من دراسة النحو لذة ذهنية كبرى. وسرعان ما غدا كتابه مرجعاً رئيساً يطلبه الجميع، حتى أطلق عليه اسم «الكتاب» و«البحر». وكان ‹عليّ بن حمزة الكِسائي› (ت ١٨٩ هـ/ ٨٠١م) وهو طالب علم من بني أسد، أثيراً عند الخليفة العباسي هرون الرشيد ومؤدّباً لابنه الأمين. وبعد أن تسلم الأمين الخلافة تحزّب دون حق لمؤدَّبه ضد ‹سيبويه› في مناظرة عامة بين الشيخين. وقد اشتُهر ‹يحيى بن زياد الفرّاء› (ت٢٠٧ هـ/ ٨٢٢م) وهو من علماء بني أسد، حتى عدّه اللاحقون أعظم أئمة اللغة العربية. وكان الفرّاء أثيراً عند الخليفة المأمون، حتى أن الأمراء أبناءه كانوا يتبارون للفوز بحذاء المؤدّب يحملونه اليه عندما يهّم بمغادرة البلاط. وقد أملى الفرّاء كتابين في النحو هما **الحدود** و **المعاني**. وأخيراً نذكر ‹يعقوب بن إسحق بن الساكت› (ت ٢٤٤ هـ / ٨٥٨م) الذي كان مؤدّب أبناء الخليفة المتوكِّل، ومؤلف **إصلاح المنطق وتهذيب الألفاظ**.

كان كتاب ‹الخليل بن أحمد الفراهيدي › في النحو جوهرياً ومكتملاً إلى درجة كفتْ بالحاجة لأجيال عدّة. وقد ظهرت كتب عديدة في التوسع والتعليق على كتاب **العين**. وقد تخرج على يد الخليل ومعاصرِيه أبي عبيدة والأصمعي مئات من

كبار النحويّين الذين تزعموا ميدان النحو من بعدهم. وقد ساهم هؤلاء في تطوير التصريف حتى استقام عِلماً فدوّنوه. وكان ‹أبو العباس ثعلب› (ت٢٩١ هـ / ٩٠٣م) من تلامذة الخليل وأبي عبيدة والأصمعي. وقد كتب اثنين وعشرين كتاباً في النحو من بينها **كتاب الفصيح** و**كتاب قواعد الشعر**. أما ‹أبو إسحق الزجّاج› (ت٣١١هـ / ٩٢٣م) فقد صنّف كتاب **سرّ النحو** وضمنّه تحليل «ما ينصرف وما لا ينصرف»؛ كما أخرج كتاباً عن جسم الإنسان بعنوان **خَلْق الإنسان** وآخر عن معاني القرآن بعنوان **معاني القرآن** ، وقد ساهم ‹أبو العباس محمد المبرِّد› (ت٢٨٥ هـ / ٨٩٨م) بكتاب مرجعي بعنوان **الكامل**. وبقي النحو العربي يشغل أعظم العقول، فتواصل إنتاج الكتب القيمّة في هذا المجال. وفي القرن اللاحق، كان ‹ابن خالويه› (ت٣٧٠ هـ / ٩٨٠م) يتزعّم دراسة الإعراب الذي طّبقه بشكل منظّم على ثلاثين من سُور القرآن الكريم، أخرجها في كتاب بعنوان **إعراب القرآن**. ثم أخرج بعد ذلك كتابا عن أداة النفي «ليس». أما ‹ابن جنّي›(ت٣٩٢هـ / ١٠٠١م) وهو ابن مولى إغريقي فقد توّج نهاية القرن باثني عشر مجلداً باهراً في النحو.

الخريطة ٤١ الفتوحات حول البحر المتوسط ١١ – ١٣٣هـ/ ٦٣٢ – ٧٥٠م



البحرية البيزنطية
بحرية المسلمين

فتوح المسلمين في مصر
الجيش البيزنطي بقيادة (سيروس)



الصورة ١١ - ٣ فتيان اندونيسيون مسلمون يتعلمون الصلاة.
[بترخيص من مركز المكتبة الإسلامية الأندونوسية - مسجد الاستقلال - جاكرتا].

الصورة ١١-٤ فناء مدرسة الشرّاتين، سلا، المغرب، ١٣٤١م
[تصوير لمياء الفاروقي].



قد شهد القرن السابع الهجري الفترة الثانية الزاخرة بالنحويّين، التي أخرج فيها ‹ابن مالك› (ت٦٧٢ هـ / ١٢٧٣م) كتابه الشهير **ألفيّة ابن مالك**، يلخّص فيه النحو بألف بيت من الشعر الجميل. كما ظهر ‹محمد ابن آجرّوم› (ت٧٢٣هـ / ١٣٢٣م) الذي أخرج كتاب **الآجرّومية** فظل النص المعتمد في النحو العربي على امتداد العالم العربي حتى العصر الحاضر.

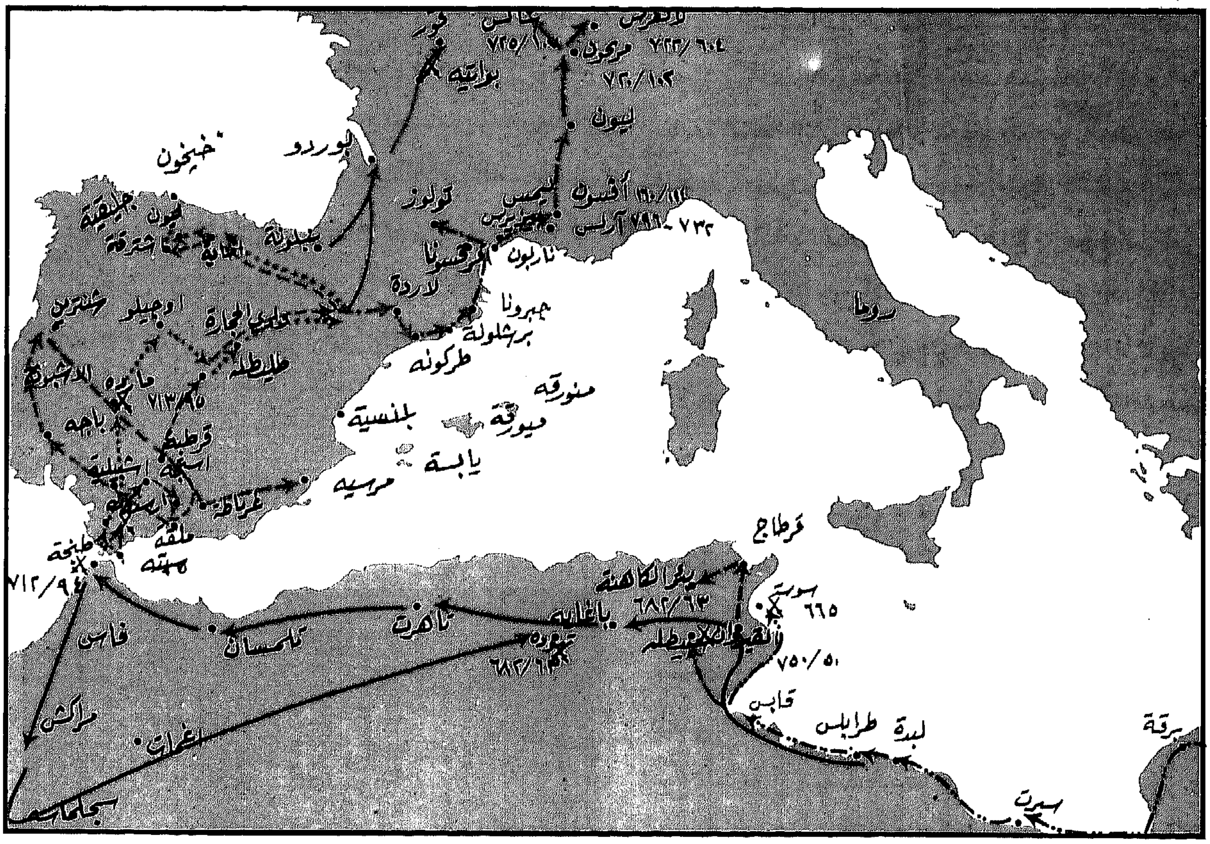
علم المعاجم

علم المعاجم، أو علم تحديد معاني المفردات، قديم قِدَم اللغة التي يخدم. فالحاجة لتعليم المفردة الصحيحة، وفهم المعنى الصحيح من العبارة، حاجة عامة شاملة. وفي اللغة العربية تكون هذه الحاجة على أشدّها؛ ففي العربية كلمة مختلفة لكل مستوى أو ظل في المعنى ولكل جزء من طبقة المعنى الذي تنطوي عليه المفردة: فلكل ساعة من النهار مثلاً اسم مختلف؛ وكذلك لكل ليلة في دورة القمر؛ وثمة تسمية خاصة للشّعر بحسب أجزاء محدّدة من الرأس، ولكل عيب يصيب العين البشرية. ولكل فعل درجات مختلفة من التركيز إلى جانب خصائص أخرى، لكل منها كلمة مختلفة تصفها. فلكل من النظر والجلوس والوقوف والسير والأكل والشرب عدد من المفردات تشير إلى الفعل نفسه بمعناه العام، ولكن كل واحدة من هذه المفردات تحدّد الفعل بطريقة تضمن هويته الخاصة. وللأشياء المألوفة كذلك أسماء عديدة تشير إلى الشيء نفسه لكنها تميّز قليلاً بين ضروب منه مختلفة عن بعضها اختلافا ضئيلا. فلدينا من أسماء اللبن ثلاثة عشر اسماً ومن أسماء العسل ثلاثة عشر، وللنور واحد وعشرون من الأسماء، وللسنة أربعة وعشرون، وللشمس تسعة وعشرون،

وخمسون لأنواع شتى من الغيوم، واثنان وخمسون للظلمة، وأربعة وستون للمطر، وثمانية وثمانون اسماً لبئر الماء، ومئة اسم للخمرة ومثلها للأفعى، ومئة وسبعون اسماً للماء، ومئتان وخمسة وخمسون للناقة، وثلثمئة وخمسون اسماً للأسد. وثمة عدد كبير من الأسماء تصف الحصان والحمار وأوابد الوحش والصحراء والسيف والرجل الطويل والقصير والبطل والكريم والبخيل والنبيل. يضاف إلى ذلك أن العربية فريدة في احتوائها على بضعة مئات من المفردات التي تفيد المعنى وضدّه في الوقت نفسه، مما يترك للاستعمال والسياق تحديد المعنى المراد للسامع أو القارئ أن يفهمه من المفردة. وكأن هذا كله لا يكفي، فثمة بعض المفردات التي تفيد ثلاثة من المعاني أو أكثر في الوقت نفسه. وقد أشار المعجميّون إلى وجود مئة وخمسين مفردة لكل منها ثلاثة معانٍ، ومئة وخمسين أخرى ذات أربعة معانٍ، ومثلها ذات خمسة معانٍ، وهكذا حتى نصل الى خمسة وثلاثين معنى لكلمة «عين» وستين لكلمة «عجوز».

ولا يخفى أن لغة كالعربية تحتاج إلى معجم حين

الخريطة ٤٢ الفتوحات في شمال إفريقيا وأوروبا ١١ – ١٣٣هـ/ ٦٣٢ – ٧٥٠م:



مسيرة عبدالعزيز بن موسى ٩٦ – ٩٧ هـ / ٧١٤ – ٧١٥م
مسيرة السَّمح بن مالك الخَوْلاني
مسيرة عنبسة بن سحيم
مسيرة عبدالرحمن الغافقي

مسيرة عبدالله بن سعد بن أبي سَرْح
مسيرة عُقبة بن نافع
مسيرة حسّان بن نعمان
مسيرة طارق بن زياد ـ ٩٣ هـ / ٧١١م
مسيرة موسى بن نُصير

يشرع في تعلّمها امرؤ يافع. ولأن العربية تعرف تصريف الأفعال والتفريع في المفردات فإن استعمال المعجم يتطلب درايةً بإرجاع المفردة الى جذرها. وعلى المتعلم أن يجد معنى الجذر ويطبّق المعنى الشكلي البنائي على ذلك لكي يجد معنى الكلمة المطلوب.

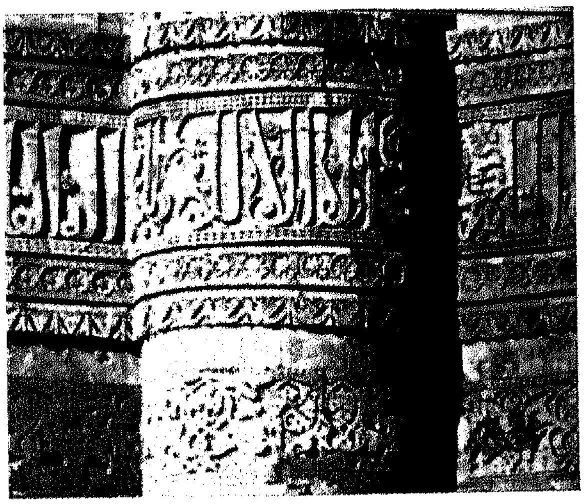
لقد كان لظهور الإسلام أن غيّر في معاني بعض الكلمات وأدخل كلمات جديدة بمعانٍ جديدة، وقد حدّد الاستعمال القرآني هذه التغيّرات؛ كما اكتسب عدد من الكلمات مضمونا قضائياً جديداً أو مضموناً شعائرياً او دينياً أو أخلاقياً أو سياسياً أو اقتصادياً أو اجتماعياً حسب تعريف الشريعة أو حسب متطلبات الأخلاق الإسلامية، الشخصية منها والاجتماعية. وكان على الناطقين بالعربية وغيرهم من المسلمين أن يتعلموا هذه المعاني والمضامين الجديدة. وكان إدراك التحوّل من المعاني القديمة إلى المعاني الجديدة أكثر سهولة على عرب الجزيرة؛ لكنه كان أشدّ صعوبة على أهالي الأقاليم المجاورة الذين لم يكونوا على دراية تامة باللغة وأسرارها.

وكان من نتيجة ظهور الإسلام وسرعة انتشاره في العالم المعروف يومذاك إضافة كثير من المعاني الجديدة الى المفردت القديمة، أو «توريق» كلمات جديدة من جذور قديمة، لغرض الإشارة إلى متطلبات الوضع الجديد. فظهرت نتيجة لذلك مصطلحات إدارية واقتصادية ومالية وعسكرية ودبلوماسية، إلى جانب مصطلحات تشير الى مشكلات جديدة ودول وخبرات جديدة وجدت طريقها جميعاً الى اللغة، مما حمل المعجميين على إثباتها وتحديد طرق استعمالها.

وقد صنّف ‹الجرجاني› (ت ٨١٦هـ/ ١٤١٣م) أول عمل معجمي بعنوان **التعريفات** (باريس ١٨٤٥)، وجاء بعده ‹التَهانَوي› (ت ١١٥٨هـ/ ١٧٤٥م) فأخرج كتاب **كشّاف اصطلاحات الفنون** (كلكتا، ١٨٦١). كما طوّر المتصوفة معجماً بمفرداتهم، نجد مثاله عند ‹ابن عربي› ضمن كتابه **الفتوحات المكية**. والأهم من ذلك تطوير منهج اتّبعه الجميع في الكتابة والكلام على أي علم أو فرع من فروع المعرفة؛ وكان من الطبيعي أن يُستعمل هذا المنهج أول الأمر في تفسير القرآن الكريم. وكان ذلك يعني أولاً تحديد كل كلمة في الجملة، من حيث شكلها النحوي ووظيفتها وعلاقتها مع الأقسام الأخرى في الجملة، ثم يجري ثانيا تحديد المعنى الحرفي للكلمات من حيث جذورها وأشكالها البنائية، والأمر الثالث تحديد المعنى المعجمي للمفردات في سياق استعمالها، وفي المرحلة الرابعة يأتي تحديد المعنى الخاص للمفردات من حيث علاقتها بالعلم أو فرع المعرفة أو ميدان البحث الذي ترد فيه.

وعند نهاية القرن الثالث الهجري تراكم عدد كبير من الأعمال المعجمية مما دعا إلى ضرورة تنظيمها في معجم واحد يشمل اللغة العربية بأسرها. ولم تكتمل المحاولات المبكرة في إخراج مثل ذلك المعجم - ومنها كتاب **العين** للخليل و**الجمهرة**

الصورة ١١-٥ حفر بالخط، قطب منار، دلهي، الهند، ١٢٠٦م [تصوير لمياء الفاروقي].



لابن دريد **والبديع** للقالي، وسرعان ما ظهر جيل جديد من المعاجم، أكثر اكتمالا وأحسن تنظيماً، فقد أخرج ‹محمد بن أحمد الأزهري› (ت ٣٧٠هـ / ٩٨٠م) معجما بعنوان **التهذيب** بعد أن أقام عشرين سنة بين القبائل في قلب بلاد العرب كما أخرج ‹الصاحب بن عبّاد› (ت ٣٨٥ هـ / ٩٩٥م) معجماً بعنوان **المحيط**؛ وتبعه ‹أحمد بن فارس› (ت ٣٩٠ هـ / ٩٩٩م) فأخرج **المُجْمَل** ؛ ثم جاء ‹إسماعيل الجوهري› (ت ٣٩٨ هـ / ١٠٠٧م) فأخرج **االصِّحاح**؛ وأضاف ‹علي بن سِيدَه› **المُحكَم** ومن بعده **المُخصَّص**. وكان **المُحكَم** مرتّباً على حروف الهجاء **والمخصّص** حسب المعاني وبقي هذان المعجمان لقرون عديدة أكمل المعاجم العربية وأحسنها تنظيماً. وبقي **المحكم** وحيداً في الميدان حتى جاء ‹محمد بن منظور› (ت ٧١١ هـ / ١٣١١ م) صاحب **لسان العرب**، وتبعه ‹مجد الدين الفيروز آبادي› (ت ٨١٧ هـ / ١٤١٤م) فأخرج **القاموس المحيط** ثم جاء ‹مرتضى الزَّبيدي› (ت ١٢٠٦ هـ / ١٧٩١م) فأخرج **تاج العروس**. وبقي **المُحكَم** والمعاجم الثلاثة الأخيرة مستعملة على نطاق واسع حتى يومنا هذا، إذ تُعدّ أفضل المراجع بين معاجم اللغة العربية.

وقد نشطت مجامع اللغة العربية في القاهرة وبغداد ودمشق وعمان وفاس، وبعدها لجنة اللغة العربية في جامعة الدول العربية ، في توسيع مفردات اللغة العربية لتشمل المخترعات والمكتشفات ومنتجات العلوم والتقنية الحديثة. وبعد مراعاة القواعد القديمة في اللغة، أنتجت هذه المجامع معاجم جديدة تثير الإعجاب تشمل مفردات جديدة تلبّي الحاجات الحديثة. وقد استُحدثت هذه المفردات إمّا عن طريق تصريف الجذور المعروفة أو عن طريق تبنّي جذور جديدة وتصريفها طبقاً لقواعد اللغة العربية للوصول الى أشكال المعاني المطلوبة. وقد ظهر معجم **اللسان العربي** في الرباط بالمغرب، برعاية من جامعة الدول العربية، وصدر منه حتى اليوم أكثر من ثلاثين مجلداً، في كل مجلّد منها بضعة آلاف من الكلمات الجديدة.

الفصل الثاني عشر

علوم القرآن

علم القراءة

كان المسلمون وما زالوا يعظمّون القرآن بوصفه كلمة الله. ومن نافلة القول أن تكون قراءة القرآن بشكل صحيح أولى متطلّبات العالِم والعابد على السواء. وكان أول علم ينشأ في هذا المجال هو «علم القراءة» أي قراءة القرآن أو تلاوته. وتحمل كلمة «مُقرئ» صفة التكريم. وقد وافق النبي (ﷺ) على عدد من القراءات المختلفة، حسب لهجات أو «لغات» بعض القبائل العربية، لكنه قرّر أن لغة قريش هي المقياس. وكان من نتيجة ذلك نشوء عدد من القراءات المختلفة مما سمح به الرسول (ﷺ). وكان التمييز بين تلك القراءات وبين التلاوة حسب لغة قريش أول فصول ذلك العِلم. وكانت تلك القراءات تشمل قراءة ‹عبدالله بن كَثير› (ت ١٢٠هـ / ٧٣٧م) و‹عاصم ابن أبي النُّجود› (ت ١٢٧ هـ / ٧٤٤م) و ‹عبدالله بن عامر› (ت ١١٨ هـ / ٧٣٦م) و‹علي بن حمزة› (ت ١٨٩ هـ / ٨٠٤م) و ‹نافع بن أبي نُعيم› (ت١٦٩ هـ / ٧٨٥م). وقد بقي العلم بهذه القراءات تراثاً شفوياً ينتقل من شيخ إلى طالب جيلاً بعد جيل. وقد ظهر أول سجل مكتوب عن تلك القراءات عند منعطف القرن الرابع الهجري، عندما أخرج ‹محمد بن قاسم الأنباري› (ت ٣٢٨ هـ / ٩٣٩م) كتاباً بعنوان **الإيضاح في الوقف والابتداء**. كما أخرج ‹ابن الصيرفي› (ت ٤٤٤ هـ / ١٠٥٢م) كتابا بعنوان **التفسير في القراءات السبع** وآخر بعنوان **جامع البيان** وثالثا بعنوان **مفردات القراءات**. وهكذا استقر التراث الشفوي علماً قائماً بذاته. وقد ادّعى الجاهلون أن القراءات السبع المختلفة تُشكّل عدّة صيغ من القرآن الكريم. ولا شيء أبعد عن الحقيقة من ذلك؛ فهذه القراءات «السبع» لا تقترب حتى من مستوى «اللهجات» ولو أن بعض الاختلاف فيها يعود إلى اختلاف اللهجات. بل إنها تَساهُل لغوي طفيف سمح به النبي (ﷺ) ليجعل التلاوة ميسورة لأولئك الذين كانت نشأتهم لا تعينهم في نطق بعض الكلمات بلهجة قريش.

علم أسباب النزول

وكان العِلم الثاني الذي نشأ عن دراسة القرآن الكريم هو «علم أسباب النزول» ففي دراسة القرآن الكريم أدرك المسلمون أنه من المتعذر فهم كلمة الله



الخريطة ٤٣ الفتوحات الإسلامية في إقليم ‹پروڤنس› وسويسرا إلى حدود نهر الراين، ٢٢٥ – ٢٩٤ هـ/ ٨٣٩ – ٩٠٦م.

من دون معرفة الزمن الذي نزلت فيه، والظروف التي دعت إليها، والأوضاع الفعلية التي خاطبتها. فالتنزيل كله متعلق بسياق ووضع. فحتى عندما يذكر الوحيُ الخالقَ تعالى وملائكته وعَظَمةَ مُلكه وسلطانه فذلك لكي يُرشد الناسَ إلى حقيقة أنه تعالى هو بارئهم ومولاهم. وذلك لا يضع التنزيل في علاقة نسبية مع التاريخ بل يجعله على صلة به، إذ يتباين النسبي مع المتّصل فالمطلق الذي هو عكس النسبي قد ينطوي على صلة ما. والقرآن مطلق لأنه مشيئة الله وكلمته؛ لكنه ذو صلة بالعالم والتاريخ لأنه يخاطب العالم.

تضيف «أسباب النزول» كثيراً إلى ما نفهمه من الآيات؛ وعندما تنطوي الآيات على حُكم أو أمر أو عقاب، تغدو معرفة أسباب النزول ذات أهمية حاسمة. وهذا علم قائم بذاته، من ضروراته التحليل النحوي واللغوي والمعجمي، لكنه يذهب أبعد من هذه جميعاً. فهو علم قام على التراث الشفوي وطبّق جميع ما عُرف من قوانين النقد للتحقق من صحة ما وَرَدَ من روايات؛ كما قَبل تلك الأخبار التي شهدتها مصادر عديدة ونقلت عنها. وكانت الاختلافات تُدقّق بمقابلتها ببعضها وبمقارنتها بالسمات التقليدية لتلك الأخبار. وعند الأخذ بعلاقة ذلك كله بالآيات موضوع البحث، تؤخذ المعاني الناتجة لغرض بيان وجوه الشبه والخلاف بينها وبين آيات مشابهة في سياقات معيّنة من التنزيل.

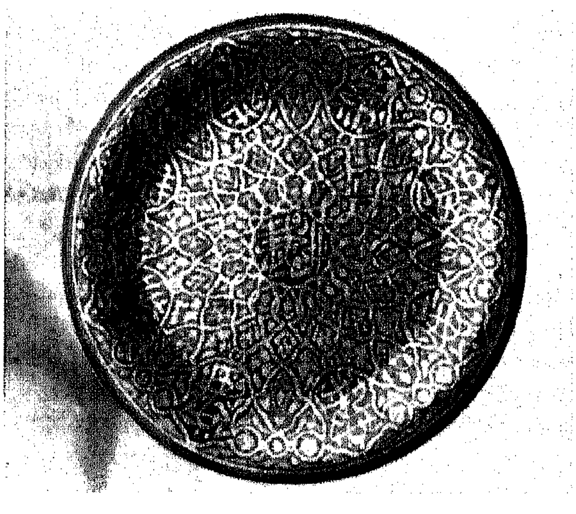
كان ‹علي بن أحمد الواحدي› (ت ٤٢٧ هـ / ١٠٣٥م) أول من جمع ونظّم شذرات من الأخبار والمعلومات المتفرقة من كتب عديدة تتعلق بالقرآن الكريم إلى جانب موضوعات أخرى، وأخرجها في كتاب بعنوان **أسباب النزول** وقد استعمل العنوان نفسه ‹جلال الدين السيوطي›(ت ٩١١ هـ / ١٥٠٥م) مسبوقا بعبارة جعلت عنوان كتابه **لُباب النُقول في أسباب النزول**. وينبّه هذا العنوان القارىء إلى أن الكتاب يعرض مختارات من المعلومات المتيّسرة. وقد كتب في أسباب النزول كلٌّ من ‹إبراهيم الجعبري› (ت ٧٣٢ هـ / ١٣٣١م) و‹ابن حجر العسقلاني› (ت٨٥٢هـ / ١٤٤٨م). لكن القدر الأعظم من المعلومات المتعلقة بهذا الموضوع يوجد في كتب التفسير؛ ومع ذلك؛ فقد بقيت سياقات التنزيل علماً قائماً بذاته يتميّز عن التفسير.

علم المكّي والمدني

وكان العلم الثالث الذي نشأ عن دراسة القرآن الكريم هو «علم المكّي والمدني» (أي مكان النزول: مكة أو المدينة). ودراسة مكان النزول، مثل سياقات النزول، يمكن أن تدخل في باب التفسير. فقد اشتملت كتب التفسير على معظم المواد المتعلقة بمكان النزول. لكن هذا علم مستقل قائم بذاته، لأنه يعالج مواد تاريخية تختلف عن تلك التي يُعالجها علم أسباب النزول، الذي يأخذ بعين الاعتبار المواد التاريخية المحددة المتصلة بالأفراد وعلاقاتهم ببعضهم، كما ينظر في الأحداث والأفعال والظروف التي تكوّن المهاد الحقيقي لآية بعينها او للآيات موضوع البحث، لكن هذه ليست المواد التاريخية الوحيدة التي تفيد في فهم التنزيل فهماً صحيحاً. لذلك نشأ علم المكّي والمدني ليعالج ثلاث مسائل مختلفة.

فأولا، لدى التسليم بأن الآية أو الآيا ت موضوع البحث تشير إلى هذا الشخص أو ذاك وإلى هذا الفعل أو الحدث أو ذاك، فإن نزول الآية أو الآيات بهذه الصورة كان القصد منه مخاطبة المكيّين، أي غير المسلمين. وكان هذا الخطاب يوفر سياقاً أوسع وأساساً يمكن أن ينسب التنزيل إليه. لماذا اختار الله تعالى ذلك الشخص أو الفعل بعينه؟ ما الفائدة التي أرادها التنزيل من ذكر ذلك الحدث؟ ما هي الغايات الإلهية من وراء مثل هذه الفائدة؟ كيف رُبطت تلك الغايات بوضع المكيّين بشكل عام؟ ومن الواضح أنه اذا كان من يخاطبهم التنزيل من المسلمين وليس من المكيّين الوثنيين فإن ما يفهم من تلك الآيات سيكون نسقاً مغايراً من المعاني. وربما كان هذاالعلم القرآني أكثر من سواه تحريكاً للحس التاريخي عند الباحث، إذ يدفعه الى إثارة أدق الاسئلة في مجال النقد التاريخي. فالفرق بين مكة والمدينة ليس جغرافياً وحسب؛ بل قد نقول إنه أكثر من ذلك، فهو فرق زمني أو تاريخي. وثانياً؛ إن إثارة السؤال حول المكّي والمدني ضروري إذا ما نظرنا الى الإسلام بوصفه حركة في التاريخ وأنه يقع في مراحل مختلفة من التطور في مختلف الأزمنة والأمكنة خلال آخر اثنتين وعشرين أو ثلاث وعشرين سنة من حياة الرسول (ﷺ). وأهمية هذا النوع من معرفة الإسلام بوصفه حركةً في سياق تاريخي تذهب الى أبعد من معرفة هوية المخاطَبين. ففي الخطوات الواسعة في حركة كبرى، يمكن أن يكون حتى المخاطَبين أنفسهم سياقاً لخطاب موجّه للبشرية جمعاء. وقد يشمل هذا المكيّين أو المدنيّين أو لا يشملهم، ولكنه يتصل حتماً بوضعية الدين والثقافة خلال تلك الفترة من حياة الرسول (ﷺ). وتوجد

الصورة ١٢-١ طبق من النحاس المخلوط ، بخطوط زخرفة عربية، وصناعة مصرية معاصرة ، عليه نقوش ابتهالات لله تبدأ من اليسار هكذا: «يا عادل، يا حاكم، يا عظيم، يا رحيم، يا كريم، يا رفيع، يا عليّ، يا غنيّ، يا رب، يا حافظ» وفي الوسط: العمل (عمل الخير) واجب». [تصوير لمياء الفاروقي].



الكثير من الآيات في القرآن الكريم التي يؤكد الباحثون أنها مكيّة أو مدنيّة، لكنها في الواقع لا تخاطب أيّاً من المكيين أو المدنيّين. والطريقة الوحيدة لتحديد تلك الآيات هي السؤال الجغرافي والزمني: هل كان النزول في مكة أو في المدينة؟

ثمة بعض الآيات التي لم يكن نزولها في الحدود الجغرافية لمكة أو المدينة. ومن هذه آيات نزلت في القدس أو الطائف أو الحديبية أو جحفة. وعندما ينظر إلى مكة والمدينة في سياق زمني، فإن الباحثين يحاولون التحقق إن كان النزول قد حدث في الليل أو النهار، وإن كان الرسول (ﷺ) وحده آنذاك أو مع جماعة آخرين. والواقع أن علماء المسلمين قد أطلقوا العنان لخيالهم فأثاروا شتى أنواع الأسئلة التفصيلية وراحوا يبحثون عن أجوبة نقدية لها. أكان الرسول (ﷺ) في خيمة أو دار أم في أرض خلاء؟ أكان واقفاً أم سائراً؟ ما الذي كان يشغله في ذلك الوقت؟ وإذا كان النزول قد حدث في حضور جماعة، فمن كان من الصحابة معه وما الذي جمعهم إليه (ﷺ)؟ وحتى حالة الطقس وقت النزول كانت موضع بحث، فعلاقة الطقس ببعض الآيات مسألة مهمة.

وثالثاً، بينما كانت بعض الآيات قد نزلت في مدينة بحدودها الجغرافية، فإنها كانت تخاطب المكـيّين أو تقصد ذلك. كما نزلت آيات أخرى في مكة، لكنها كانت تهدف إلى مجتمع أوسع من المسلمين سوف يكون مجتمع المدينة. وقد حدّد العلماء تلك الآيات بوصفها آيات «مدنية حكمها مكـيّة» أو «مكـيّة حكمها مدنية». وكانت كذلك آيات لا تخاطب المكـيّين ولا المدنيين بل تخاطب المسيحيين واليهود باسم «أهل الكتاب». ونسبة هذه الآيات إلى مكّة أو المدينة قد يكون له مغزى جغرافي أو زمني. لكن مضمونها الفعلي قد يكون في مجال آخر، باعتبار أنها تخاطب أهل الكتاب في كل مكان. وكان هنالك أيضاً آيات أخرى تتعلق بأكثر من أهل مكّة أو المدينة أو أهل الكتاب، إذ كانت تخاطب البشر قاطبة وتعالج موضوعات ومشكلات بشرية شاملة.

إن فهم القرآن بشكل صحيح يتطلّب السؤال عن المكّي والمدني لأن ذلك يدفع إلى تساؤل تاريخي على مستوى أعلى. وكان بلوغ ذلك والبحث عن أجوبة عن جميع هذه الأسئلة يشكّل مسعى باركه الإسلام، ومكّنه من جمع معلوماته ليزدهر علماً. متكاملاً ولم يكن النقد التاريخي علماً قبل أن يتجرّد المسلمون لهذا المسعى؛ ولم يكن من العلوم قبله ما خضع مثله لمعالجة نقدية. ففي تكامله مع علوم اللغة قام هذا العلم بما ينتظر منه بأسلوب علمي دقيق. وقد دفع الى هذا الجهد حسّ تاريخي متطوّر رفيع بعثه الإسلام في أتباعه إذ علّمهم أن الحقيقة يمكن معرفتها نقدياً وعقلانياً؛ وأن الإسلام ليست لديه أسرار غامضة ولا شيء يخفيه؛ وأنه لا يخشى أن يكشف بصورة تامة كاملة عن كل ما يتعلق به فالإسلام لا يقوم على أساطير أو عقائد جامدة، ولا على الاصطفائية أو الروحانيات. فقد كان علماء القرآن على وعيٍ تام بعلاقة التنزيل بالصحراء والقرية والمدينة؛ وبالعرب وغيرهم؛ وبالمسلمين وغيرهم؛ وبالمسيحيين واليهود وسواهم. وقد كانت أبحاث علماء القرآن بمسألة المكّي والمدني أفضل ما فعلوه في مجال النقد التاريخي. وهنا يصدق كلام النيسابوري:

«فإن علوم القرآن غزيرة، وضروبها جمّة كثيرة.. لامتناع معرفة تفسير الآية وقصد سبيلها دون الوقوف على قصتها وبيان نزولها. ولا يحلّ القول في أسباب نزول الكتاب إلاّ بالرواية والسماع ممن شاهدوا التنزيل ووقفوا على الأسباب...» (١).

علم التفسير

التفسير بالمأثور

يَعُدُّ المسلمون السنّة توضيحاً أو تفسيراً للقرآن الكريم بوجه عام. وكان هذا فحوى الفصل السادس الذي تناول السنّة بوصفها أحد أشكال جوهر الإسلام. وبما أن القرآن الكريم هو ذلك الجوهر في تعبير مفصل لغرض فهم أفضل فإن ما يوضح ذلك الجوهر أو يتوسع فيه أو يمثّل له أو يثبّت أجزاءه إنما يؤدي كل هذا إزاء القرآن الكريم. وإلى جانب هذا المعنى العام، تتضمن السنّة مواد بعينها تتصل بآيات بعينها لغرض التفسير. وبما أن الرسول هو أول وأعلى مرجع في فهم القرآن الكريم فإنه قد نطق بأقوال عديدة تفسّر مضامين الآيات استجابة لاستيضاحات من صحابته الكرام. ولم يجرؤ أحد على تفسير القرآن الكريم في حياة الرسول (ﷺ)؛ فقد كان استعداده المتيسّر لأداء تلك المهمة يلغي الحاجة لأي شخص آخر.

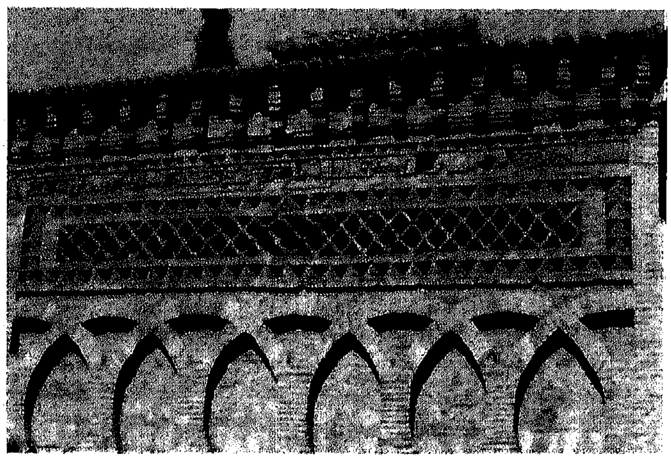
ولم يكن لأحد أن يضارع الرسول (ﷺ) في كفاءته في هذا المجال. ومن الطبيعي أنه كان أفضل من يعرف الوضع الذي يشير إليه التنزيل ويفهم معناه. وما لم يكن التنزيل مطلق الوضوح يفهمه المخاطَبون على الفور، كان من الطبيعي أن يطلب أحدهم تفسيراً، وان يستجيب الرسول (ﷺ) بالتفسير المطلوب. وكانت كلمات الرسول (ﷺ) في ذلك التفسير تُحفظ في الأذهان لتنقلها إلى من لم يكن حاضراً ساعة النزول. وحتى عندما يكون التنزيل مفهوماً بشكل مباشر عند الحاضرين، فإنه قد لا يكون كذلك عند الغائبين. وعندما كان الصحابة الكرام يقومون بتبليغ التنزيل إلى من كان بعيداً عنهم آنذاك كان من الطبيعي أن يقدّموا توضيحاً أو تحليلاً يبيّن مغزى ما يبلّغون . وكان الأمر كذلك بعد أن تُوفي الرسول (ﷺ) وبُلّغت رسالته إلى الملايين من الناس القريبين من مكان نزولها والبعيدين عنه، إذ تطوع الصحابة الكرام بتقديم التفسير عموماً أو تلبيةً لطالبه، تسهيلاً للفهم والاتّباع. وكان من الطبيعي كذلك أن تتزايد الحاجة لتوضيح التنزيل وأن يشتد لطالب عليه سبة إلى أربعة عوامل: البعد الجغرافي عن مكّة والمدينة؛ البعد الزمني عن حياة الرسول (ﷺ)؛الاشتراك الفعلي في أعمال الرسول (ﷺ) أو في تقدم الحركة الإسلامية أو كليهما معاً؛ والبعد اللغوي عن اللغة العربيه ولغة قريش ـ ولا شك أن التوضيحات كانت تُعدّ بالألوف ، وكانت في وقتها موضع استظهار وتداول، فانتقلت الى الجيل الثاني والثالث والرابع من أجيال المسلمين. وكان الاعتماد على تلك التوضيحات أساس أول مدرسة في التفسير عرفت باسم الطريقة التي قامت عليها، وهي « التفسير بالمأثور».

كان بعض الصحابة الكرام أكثر قدرة من غيرهم على المساعدة في تقديم التفسير، كما كان بعضهم يتميّز في ذلك. فمن حيث مقدار ما قدّموه ونوعيته، يعدّ علماء المسلمين عشرة أسماء من خير المفسّرين ؛ هم: الخلفاء الأربعة الراشدون (أبو بكر وعمر وعثمان وعلي) وابن مسعود وابن عباس وأُبيّ بن كعب وزيد ابن ثابت وأبو مسعود الأشعري وعبدالله بن الزبير. ومن بين هؤلاء يُعّد ابن مسعود أكثر الصحابة كفاءة لأن تفسيره كان يحظى دوماً بقبول الرسول (ﷺ) فكان يلقّبه « مفسّر القرآن » ويدعو الله أن يباركه ويهديه في مسعاه. وتشمل الطبقة الثانية من الصحابة أبا هريرة وأنس بن مالك وعبدالله بن عمر وجابر بن عبدالله وعائشة زوجة

الرسول (ﷺ). وكان الصحابة الكرام يشكّلون الطبقة الأولى من المفسرين، كما كان الجيل الثاني يشكل الطبقة الثانية ويأتي بعدهم الجيل الثالث وهم الطبقة الثالثة. وكان المفسِّرون كذلك ينقسمون حسب مكان عملهم. ويحدد العلماء أربع مدارس في التفسير هي مدارس مكّة والمدينة والبصرة والكوفة. وكان ابن تيمية وآخرون يفضّلون مدرسة مكة في التفسير إذ كان ينتمي إليها كلٌّ من ابن عباس ومجاهد وعطاء بن أبي رياح وعكرمة وسعيد بن جبير وطاووس، بينما كان غيرهم يفضل مدرسة الكوفة لعلاقتها بابن مسعود، أو يفضل مدرسة المدينة لعلاقتها بزيد بن أسلم الذي كان ابنه عبدالرحمن بن زيد مدرّس مالك ابن أنس، مؤسس المذهب المالكي في الفقه ومؤلف واحدٍ من أوائل المدوّنات في الحديث.

ويبرز من بين أفراد الجيل الثالث من المفسّرين سفيان ابن عُيَيْنَة ووكيع بن الجرّاح وشُعبة بن الحجاج ويزيد بن هرون وعبد بن حميد. كان هؤلاء يشكلون المراجع التي صدر عنها أعظم كتب

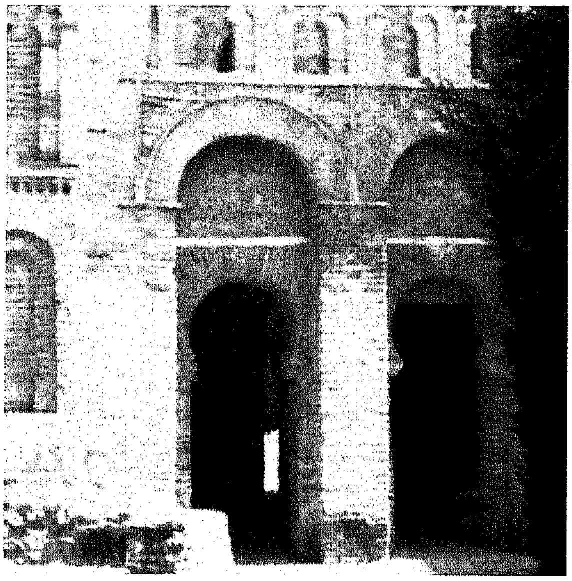
الصورة ١٢-٢ جامع باب المردون، طليطلة، إسبانيا، ٩٩٩م وقد حوّل المسجد بعد ذلك إلى كنيسة. [تصوير لمياء الفاروقي].



«التفسير بالحديث» وهو **جامع البيان في تفسير القرآن** لابن جرير الطبري (ت ٣١٠ هـ / ٩٢٢م). ويعادل هذا الكتاب في الأهمية ويفوقه وضوحاً **تفسير القرآن العظيم** لعماد الدين بن كثير (ت ٧٧٤ هـ / ١٣٧٢م) ويأتي بعد ذلك في الأهمية **الدّر المنثور في التفسير بالمأثور** لجلال الدين السُّيوطي (ت ٩١١ هـ / ١٥٠٥م)؛ **وبحر العلوم** لنصر بن محمد السمرقندي (ت ٣٧٥ هـ / ٩٨٥م)؛ **ومعالم التنزيل** لحسين بن مسعود البَغْوي (ت ٥١٦ هـ / ١١٢٢م) **والمحرَّر الوجيز** لعبدالحق بن عطية (ت ٥٤٦ هـ / ١١٥١م).

التفسير بالرأي:

الإسلام دين عقل وفطرة سليمة، يقوم على احترام قدرات البشر في استخدام العقل بصورة نقدية، ويفتح الأبواب دوماً أمام من يريد للقرآن أن يتحدث عن نفسه في التعبير عن المعاني المقصودة. وتفسير القرآن بالقرآن، حيث يكون الأمر ممكناً، يجب أن يأتي قبل المأثور. وهذا هو المعيار الأول. وثانياً، بما أن المأثورات تعدّدت وتنوّعت بسبب صدورها عن أشخاص وأماكن وأزمنة ومذاهب شتى، غدا من الضروري وجود معيار أعلى لغرض التوفيق بين ما اختلف من تلك المأثورات، لاكتشاف ما لا ينطبق منه واستبعاده. ولا بد أن يقوم مثل هذا المعيار الأعلى على فهم واضح في العقل، ولا شك أن مثل هذا المعيار يجب أن يكون بتوجيه من اللغة والتاريخ، وأن يأخذ بعين الاعتبار ما يمكن أن يقدمه كلٌّ من النقد اللغوي والشكلي والتاريخي. لكن الحكم الأخير يجب أن يكون للعقل في ضوء رسالة الإسلام بوجه عام. وثالثاً، يجب أن يلبّي التفسير الحاجة لفهم العقيدة، ولاستنباط القوانين قضائياً، أو



الصورة ١٢-٣ مدخل مسجد باب المردون [تصوير لمياء الفاروقي].

لاستقراء قواعد للسير عليها. مثل هذه العمليات يجب أن تفترض القيام على فهم نقدي لما ينطوي عليه التنزيل من مفاهيم وأسس، وهو أمر يستحيل فعله دون معونة العقل.

وقد تطور لهذه الأسباب مذهب آخر في التفسير إلى جانب المذهب الذي يقوم على المأثور، وهو التفسير بالرأي ، أي (بالعقل). وكان أول ما دفع الى ذلك الحاجة لتفسير القوانين. ثم يأتي بعده دور الدعاة للإسلام المكلّفين بعرضه على غير المسلمين وبالدفاع عنه ضد هجماتهم. وقد وقع هذان الواجبان على كاهل الصحابة الكرام ومن خَلَفهم بوجه عام. ولكن بعد تشعّب القضايا وتعدّدها برزت الحاجة الى التخصص، فأصبح الواجب الأول بيد الفقهاء، كما صار الواجب الثاني بيد المعتزلة، أول المناطقة في الإسلام. وكانت هنالك حاجة ملحّة لنتائج مساعي الجانبين. ففيما حققه الإسلام من إنجازات باهرة في أول عهده، سواء في مجال الهداية وحل المشاكل العملية، أو في اجتذاب الملايين من الناس في قارات شتى إليه، تقوم معالم على حيويته وسلامة فطرته، وعلى معقوليته وصحة التوجه في دعوته.

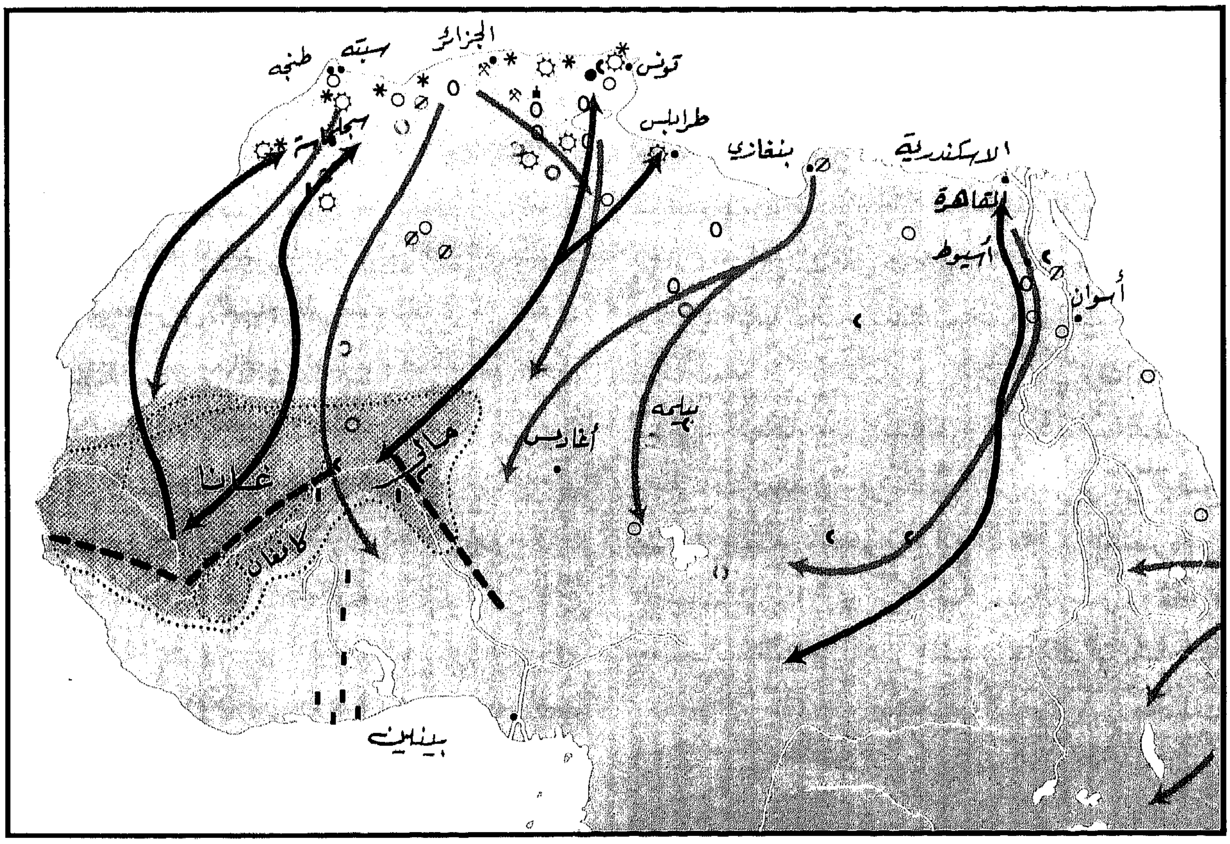
ومن الواضح أن التفسير بالرأي ما كان له أن يسير من دون معايير توجّه تطبيقه، فقد وضعت الأبحاث الإسلامية شروطاً أمام المفسّر لكيلا يصار بالقرآن الى خلاف مقصده الفعلي. وأول الشروط أن يكون المفسّر لغوياً ضليعاً محيطا باللغة العربية، وخصوصاً بطريقة استعمالها عند العرب الذين عاصروا التنزيل. والشرط الثاني أن يكون المفسّر ممتلكاً ناصية العلم برسالة الإسلام، وبجوهره وانطلاقته في تاريخ الأديان والتنزيل، ليكون تفسيره توضيحاً بأن الإسلام آخر صيغة من النبوّة. والشرط الثالث أن يمتلك المفسّر القدرة على إدراك المعاني وتجريد العلاقات وتعميم المبادىء الموجودة في مقاطع شتى من التنزيل. وهذه هي القدرة على تنظيم الأفكار وترتيبها، واكتشاف منزلتها وعلاقاتها ببعضها، وتقديمها إلى الوعي في أوضح صورة ونظام. والشرط الرابع أن يأخذ المفسّر بعين الاعتبار ما رُوي من أحاديث الرسول (ﷺ) وصحابته الكرام. وعلى المفسّر كذلك أن يستطيع التفريق بين الحديث الصحيح والمنحول وبين مختلف درجات الصحة التي تعرضها الأحاديث الصحيحة.

ومن أبرز كتب التفسير بالرأي: **الكشّاف عن حقائق التأويل** لمحمود الزمخشري (ت ٥٣٨ هـ / ١١٤٣م)؛ **مفاتيح الغيب** لفخر الدين الرازي (ت ٦٠٦ هـ / ١٢٠٩م)؛ أنوار التنزيل لعبدالله البيضاوي (ت ٦٩١ هـ / ١١٩١م)؛ مدارك التنزيل لعبدالله النَسَفي (ت ٧٠١ هـ / ١٣٠١م).

وكان العديد من كتب التفسير يسعى الى

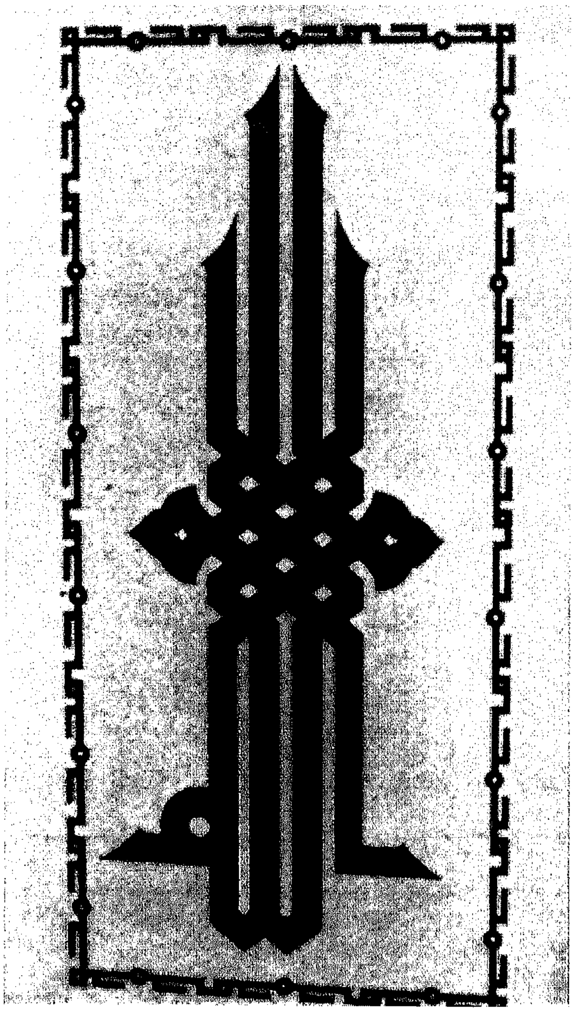
تأويل التنزيل من وجهة نظر مسبقة يلتزمها المؤلف أو أحد مذاهب التفسير. ويقع في هذا الباب تفسير المعتزلة والصوفية والشيعة وفرقهم ومثله تفسير المحدثين. ومع أن جميع هؤلاء يدّعون التفسير بالرأي لأن لكل منهم رأيه في اتّباع مذهبه في التفسير، إلاّ أن كل واحد من هذه التفاسير يتبع فرقة من الفرق، أو يفسّر حسب رأي شخص واحد مما يجعل من تفسيره تطبيقاً غير مشروع للتفسير بالرأي. إن التزّمت في اتّباع أي رأي لا يتماشى مع العقل، فالتفسير بالرأي هو تفسير نقدي ومنفتح قبل كل اعتبار، لأنه يقبل بالدليل من حيثما جاء وإلى حيثما يقود، كما أنه لا يصدر حكماً مسبقاً على الإطلاق، لذا لا يمكن أن ينضوي تحت أي مذهب ما عدا مذهب العقل والحقيقة، لذلك لا

الخريطة ٤٤ – الفتوحات في غرب إفريقيا حتى عام ٧٠٠ هـ / ١٣٠٠م



الخريطة ٤٤ الفتوحات في غرب إفريقيا حتى عام ٧٠٠ هـ/ ١٣٠٠م

طرق سلكها الإسلام
طرق تجارية عبر الصحراء
طرق نهرية
أوائل مراكز النشاط الإسلامي
بضائع الإنتاج والتجارة :
زيتون * معدن الحديد رصاص نحاس ● ذهب
صوف ⊘ قطن ☼ عاج فواكه / أطعمة ○
تمور 0 نفط وقار جلود



الصورة ١٢-٤ تشكيل بالخط للفنان (أمين بيرن) تركيا. لفظ الجلالة في الوسط «الله» تحيطه سلسلة باسم «محمد »[تصوير لمياء الفاروقي].

تقع أهمية هذه الكتب في إصرارها على تمثيل وجهات نظرها المتفرقة بل في كونها تظهر الغنى في وجوه المعاني التي يغلب أن تكشف عنها الآيات مما يغيب عن الملاحظة العادية.

علم استنباط الأحكام

يَعُدّ الإسلامُ القرآنَ أول مصادر القانون الإسلامي؛ كما كان المسلمون دوماً يفهمونه على أنه مشيئة الله وأمره. فما يصفه القرآن على أنه مقبول وخير فهو كذلك؛ وما يصفه على أنه غير مقبول وشرّ فهو كذلك. لكن المسلمين قد حدّدوا الملزِم والمرغوب في القرآن بدرجاتٍ مختلفة من الأولوية. ومع أن هذه جميعها تتصل بمشيئة الله وتدخل في تكوينها، فإن القيم القرآنية جميعها تتفاوت في القيمة المعيارية. فبعضها أكثر جوهرية وأهمية من غيرها، وبعضها مباشر ومحدّد فيما تطلبه من الإنسان؛ وبعضها الآخر غير مباشر، ويشير إلى اتجاهات عامة، بعضها واضح ومفهوم من القراءة الأولى، وغيرها متضّمن يجب استنباطه من آية أو أكثر. وقد نزل القرآن الكريم هدى للناس؛ وحرص المسلمون على تنظيم حياتهم طبقا لتعاليمه فراحوا يسعون ليستنبطوا من نصه الأوامر والقواعد التي يجب أن يتّبعوها. وغدا من الضروري تطوير نظام من المبادىء أو القواعد التي تساعد في تبليغ تلك الأوامر، وطريقة في ترجمة النصوص القرآنية إلى قوانين للتطبيق، أو مفاهيم عملية لهداية الناس.

التصنيف القانوني

قام الفقهاء بتحليل القرآن حسب أغراض محددة؛ فقسموا ما يتصل بتلك الأغراض إلى الأصناف الآتية: (١) العقيدة أو الأسس الأولى (٢) الفرائض الدينية (٣) الأوامر الأخلاقية (٤) قوانين بالمعنى الدقيق للحقوق والواجبات. وكانت هذه الأصناف جميعها تُعدّ متصلة بالشريعة التي ينتظر منها إصلاح أوجه الحياة البشرية بأسرها. وعلاقة القوانين القرآنية واضحة في هذا الصدد. أما علاقة القوانين الأخرى فهي تقوم على حقيقة أن القرآن يحتوي على قواعد عامة للسلوك ولإقامة العدل كذلك. إن الأساس القانوني هو الذي يضفي الشرعية على مصادر القانون الإسلامي الأخرى بأسرها من سنّة وقياس واجتهاد وإجماع وعُرف

ومصلحة.

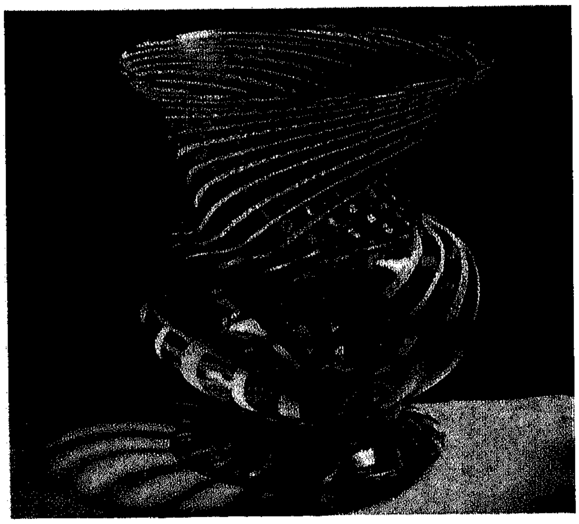
ومن ناحية أخرى، قام الفقهاء بتقسيم القوانين القرآنية (بالمعنى الدقيق الذي يتناول الحقوق والواجبات) إلى ثلاثة أقسام رئيسة: (١) القوانين التي تعرّف المسلم ودينه (٢) القوانين التي تحكم الأخلاق (٣) القوانين العملية التي تحكم أعمال البشر والعلاقات الإنسانية بشكل مباشر وفوري. وقد قُسّم الصنف الأخير الى قوانين تتعلق بالشعائر وأخرى لا تتعلق بها. أما القوانين التي لا تتعلق بالشعائر الدينية فتنقسم بدورها إلى (١) قوانين الأحوال الشخصية (الزواج والطلاق والشرعية والميراث والإعالة، الخ) (٢) قوانين مدنية واقتصادية (مالية وتجارية وصناعية) (٣) قوانين العقوبات (٤) قوانين دستورية (٥) قوانين دولية (٦) قوانين إجراءات قضائية. أما الدليل القانوني الذي تقدّمه أحكام القرآن في الإجراءات القانونية، فإن علماء المسلمين يفرقّون بين الدليل «القطعي» والدليل «الظنّي».

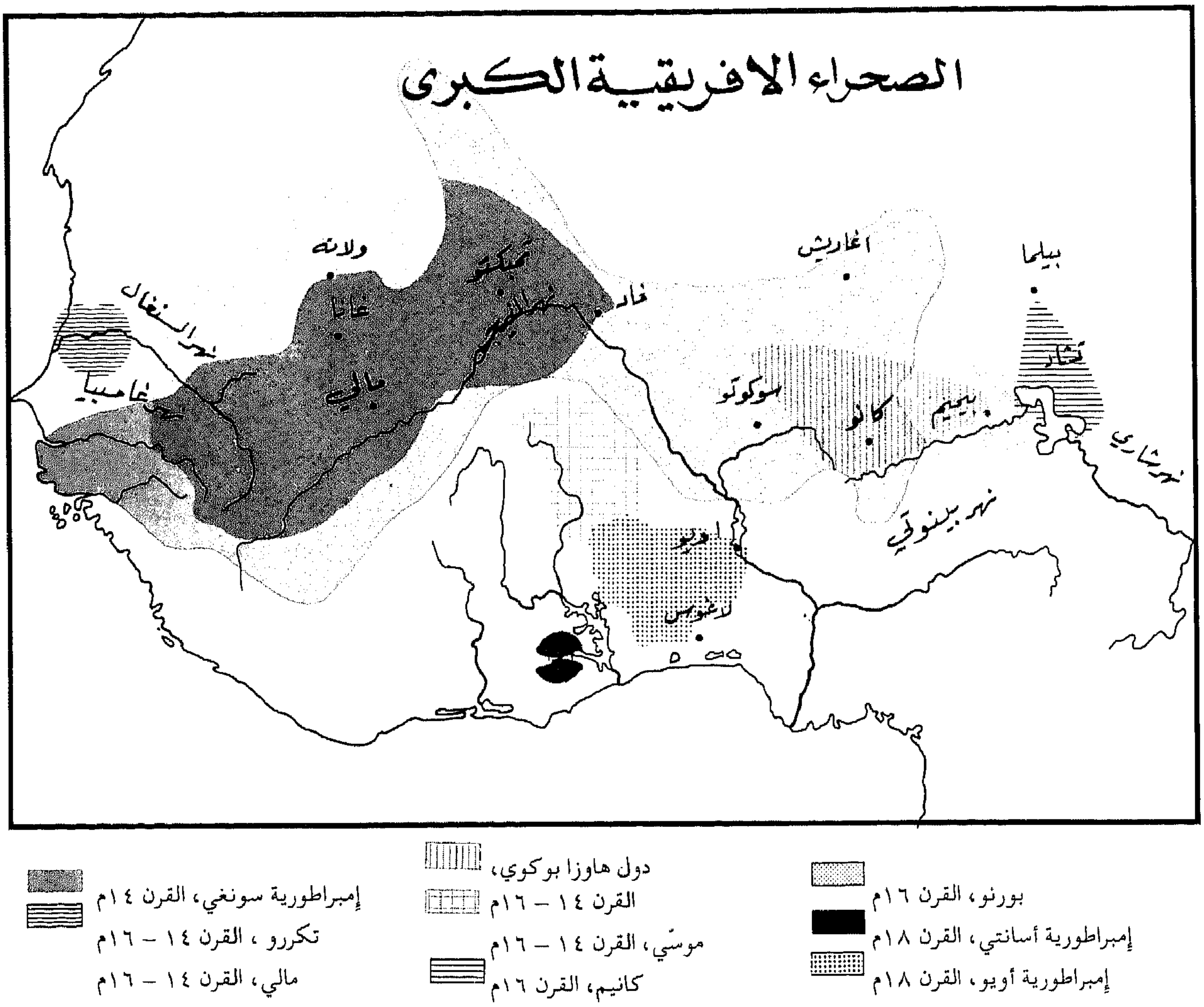
المعنى المباشر والمعنى غير المباشر (المنطوق والمفهوم / اللفظ والمعنى)

يُعرّف المعنى المباشر بأنه ذلك الذي يدركه الفهم عند عرض المصطلح. فبعض المصطلحات في اللغة تحتمل تفسيراً واحداً وحسب؛ لأنها تؤدي معنى متصلاً بها ويعرفه الجميع، وليس ثمة من ضرورة لعبارة إضافية تحدّد المعنى أو توضحه. مثال ذلك الآيات التي تفرض القيام بشيء معيّن بمقادير معيّنة. وقد ميّز العلماء كذلك صنفين ثانويين من المعاني المباشرة: الأول تلك التي يؤدي نطق المصطلح معناها المحدّد، والثاني تلك التي يؤكد نطق المصطلح المعنى المقصود قبل غيره، إمّا بحدّ ذاته أو حسب موقعه في الجملة.

كما يُعرَّف المعنى غير المباشر بأنه ذلك الذي يُفهم من عنصر غير الذي يعرضه المصطلح. وينطوي إدراكه على شيء من التفكير الى جانب سماعه بالأذن ورؤيته بالعين. وقد يؤكد عرض المصطلح المعنى غير المباشر أو قد يخالفه. فقد أكد جلال الدين السيوطي هذا التفريق، فدعا النوع الأول «فحوى الخطاب» (أي محتوى القول) كما دعا الثاني «لحن الخطاب» (أي إشارة القول)، على أساسٍ من وجود التعادل بين النوعين أو غيابه. والمعاني الأولى بسيطة وفهمها ميسور بسبب التعادل بين المعنى الذي يؤديه النطق وبين المعنى الذي يدركه الفهم. لكن المعاني الثانية أكثر تعقيداً بسبب عوامل كثيرة قد تساهم في اختلافها عن المعاني المعروضة في مصطلحاتها. وتشير الدراسات القرآنية إلى ثلاثة أنواع من الاختلاف: اختلاف بسبب ما تؤديه الصفة من تعديل في المعنى؛ واختلاف بسبب التعديل الذي تقتضيه الحالة أو الفرضية، واختلاف بسبب ما يؤديه الاستبعاد من تعديل . ففي النوع الأول يميّز العلماء بين ثلاثة

الصورة ١٢-٥ إناء زجاجي من القرن التاسع عشر، متحف الفن الإسلامي والتركي، إسطمبول [تصوير لمياء الفاروقي].





الخريطة ٤٥ الفتوحات في غرب إفريقيا، القرن ٧ – ١٢ هـ/ ١٤ – ١٨م

ضروب مما تؤديه الصفة: حسب حالة الموصوف الداخلية، حسب العدد أو الكم، وحسب الظرف أو الحالة.

وإذ حافظت الدراسات الإسلامية على التفريق بين هذه الاختلافات جميعها وطبّقتها في فهم العبارة القرآنية، فإنها قد رسمت قواعد لاستنباط قانون من كل صنف وعيّنت له موقعاً في سُلّم الصلاحية . مثال ذلك الآية من سورة البقرة (٢ – ٢٣٣) التي تقول ﴿ **وعلى المولود له رزقُهنّ وكِسوتُهنّ بالمعروف** ﴾ التي استنبط الفقهاء منها قانونين: النفقة والنَسَب . فالمعنى الأول يتضح على الفور عند عرضه؛ إذ لا يمكن للمرء أن يسمع هذه الكلمات ويفهم شيئاً غير معنى الإعالة، أو مسؤولية الأب في إعالة الأم. أما المعنى الثاني فيتم الوصول إليه بفهم غير مباشر، بالانتقال من العلاقة بالمولود إلى مسؤولية الوالد في إعالة المولود ووالدته، إلى الاعتراف الصريح بأن المولود من صُلب الوالد حقاً. ومن الواضح أن النوع الأول من الدليل أقوى من النوع الثاني وعلى درجة أعلى من القيمة.

وثمة نوع آخر من المعاني غير المباشرة وهي ما

يُفهم من الجملة عموماً أو من سياق التركيب الذي قد ينطوي على أكثر مما تتضمنه الجملة موضوع البحث وقد رسمت الدراسات الإسلامية قواعد لفهم هذه المعاني ولاستنباط القوانين منها ولتسوية الخلافات بين الفقهاء حول تطبيق هذه القواعد.

العام والخاص

قد تكون أعقد قضية في مسألة استنباط القوانين من عبارات صيغت بهيئة مقترحات قانونية هي مسألة تحديد مدى انطباق المُلزم أو المستحسن. والقضية شديدة الارتباط بالمنطق الشكلي، المتجذّر بدوره في عبارات اللغة العربية ولا يمكن التعبير عنه إلاّ بها. وهذا أحد الأسباب التي جعلت «الأصوليين» (من فقهاء القانون) يرفضون المنطق الأرسطي ويطوّرون منطقهم الخاص ليحكم سَنّ القوانين. وتطلق الدراسات الإسلامية صفة «العام» على ما يشمل التعدّد، وتميّز بين نوعين منه: العمومية في المصطلح نفسه، والعمومية في المعاني التي قد يشير إليها المصطلح. كما تطلق صفة «الخاص» على ما يشمل شيئاً واحداً وحسب، وتميّز بين ثلاثة أنواع منه: خصوصية الجنس والنوع والكيان الواحد. وقد توّسع الفقهاء في هذه التفريقات وزادوا عليها قدراً كبيراً من التفصيلات، تؤدي جميعها إلى تحديد مدى انطباق الأمر القانوني. وقد انقسم الفقهاء إلى «عموميين» (يدعون إلى أسبقية المصطلح العام) و«خصوصيين» (يدعون إلى أفضلية المصطلح الخاص)، و«وسطيين» (يرفضون الانحياز إلى جانب أو آخر من دون دليل إضافي).

وقد تمسّك الخصوصيّون بالرأي القائل إن استنباط القانون من المصطلح العام يجب أن ينطبق على الحدّ الأدنى المطلوب للحفاظ على مصداقية المصطلح. والتوسع في القانون إلى أبعد من ذلك الحد الأدنى يتطلب دليلاً يُعدّ لغرض خاص. وفي غياب مثل هذا الدليل يكون انطباق القانون موضع تساؤل. وفي الإسلام يكون القانون المفتقر إلى الدليل أو الأساس غير ذي قيمة. ويرى العموميون أن القانون المستنبط من المصطلح العام يجب أن ينطبق على جميع الأفراد الذين يشير إليهم ذلك المصطلح لأن الشمولية تتبع منطقياً من المصطلح العام، بل إن ما يتطلب دليلاً خاصاً هو قصر القانون على بعض الأفراد. لكن العموميين اختلفوا فيما بينهم حول طبيعة الدليل المطلوب للشمولية، أهو قطعي أم أنه يسمح بالتخفيف والاستثناء، على ما في ذلك من نتائج خطيرة على مدى انطباق القوانين. أما الوسطيّون «الواقفيّة» فقد رفضوا الميل إلى أي من الجانبين، وبذلك ألقوا الشك على ما قَبِلَهُ الآخرون منطقياً فأضحى بالضرورة متضمناً في المصطلحات موضع البحث. وقد أدّت بهم مجادلات الفقهاء إلى تحديد درجات مختلفة من الصلاحية للقوانين، لكي يزيدوا بذلك من تحقيق العدالة. ثم صنّفوا الخاص، حيثما يكون أساساً لقانون، في أعلى درجات الإلزام، وتزداد درجة إلزامه بازدياد الدقة في خصوصية الأساس. ثم عادلوا بين إلزام الخاص وإلزام العام في غياب أي استثناء صريح آخذين بعين الاعتبار عامل الزمن وقت التنزيل. فرأوا أن العام الذي ينتج عنه الخاص أضعف من الخاص الذي يقوم عليه الشامل.

الأمر والنهي

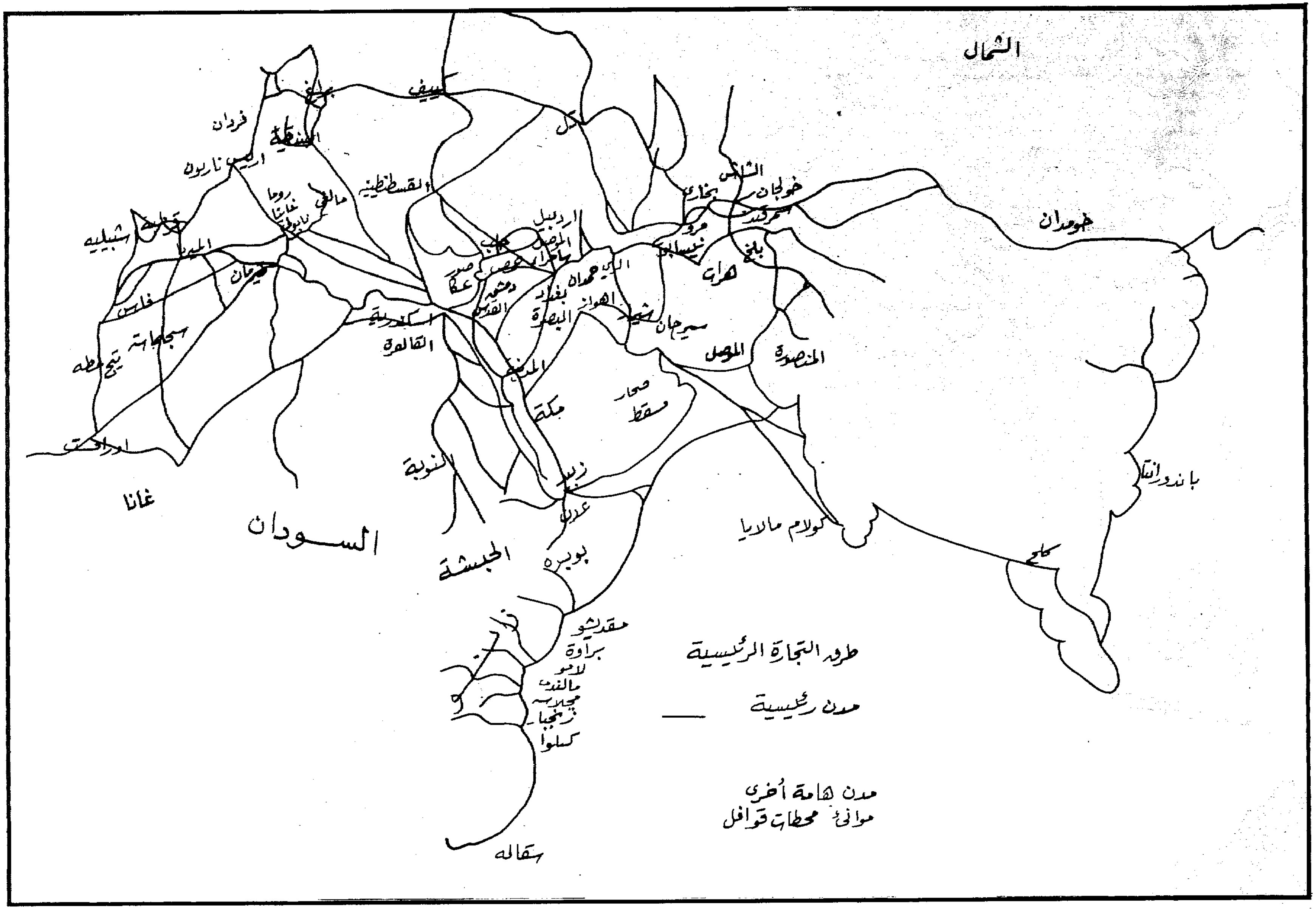
وقد امتد أثر ما تقدّم من أنواع التمييز والتصنيف إلى الأوامر والنواهي في القرآن الكريم من حيث صفتها الإلزامية. فمن الواضح أن ثمة تدرجاً يُؤثر في أي أمر أو نهي. وقبل كل شيء، كان من الضروري تعريف الخير ليكون شيئاً يؤمر به وتعريف

الشر ليكون شيئاً يُنهى عنه. وقد تم تحليل العلاقة بين المصطلحات الأخلاقية والقانون، كما تم تحديد جميع الأوضاع المحتملة وتوضيح نتائجها. وتتضح في هذه المناقشات نظرية الإسلام في القِيَم إلى جانب نظريته في الأخلاق. ولقد عرفت الشريعة الإسلامية مذاهب تَعدُّ الخير والشر مما يكمن في طبيعة الأشياء (المعتزلة وأبو حنيفة) ومذاهب أخرى تعدّهما من وظائف القانون (الأشعري وأهل الحديث). وقد حُدّدت الفروق بين طبيعة الخير والشر، إن كان الإلزام بمراعاة ذلك لمرة أو لمرات متكررة، أو بوجوب التنفيذ فوراً أو على المدى الطويل، وإن كان أي أمر ينطوي على فعل النقيض أو عدم فعله. وقد ميّز علماء المسلمين في هذا الصدد بين الفعل «الاختياري» والفعل «المولّد» وبين مجموعة كاملة من أصناف الفعل تقع بين هذين القطبين. كما ميّزوا بين «الواجب» و«الحرام»، واضعين بين هذين القطبين «المندوب» و«المباح» و«المكروه». وقد توسّعوا كذلك في القواعد التي تحكم العلاقات بين هذه الأصناف جميعها. أما مشكلة علاقة الخير والشر بالقانون فقد جرت محاولة حلّها بالتمييز بين الخير الكامن والخير الفاعل، وبين الشيء بحد ذاته والشيء من حيث المبدأ، وبين الأوامر والنواهي التي تنطوي على ثواب أو عقاب وتلك التي لا تنطوي عليهما. وكان من الممكن إدراك الخير والشر عقلانياً في الأشياء؛ كما كان من الممكن اكتشاف الشريعة عقلانياً كذلك، إذ كان بوسعها تسويغ نفسها على أساس نفعها للبشرية. لذا نجد بين معطيات العقل ومعطيات التنزيل تعادلا يُلغي أي اختلاف مطلق. ويكمل ذلك المبدأ القائل بألاّ يُفرض حظر أو عقاب من دون قانون يقوم على نص، مع إمكان وجود اللوم أو الثناء في غياب مثل ذلك القانون. وقد أقامت الشريعة «الحدود» لما سبق (الحدود عقوبات محددة لجرائم كبرى) كما أقامت «التعزير» (لما دون ذلك من جرائم يعاقب عليها القاضي حسب اجتهاده). ويصدق مثل ذلك على الحقوق والواجبات التي تصدر عن الخير والشرّ بغض النظر عن اتفاقها مع الشريعة أو عدمه.

و«أصول الفقه» علم يتناول طرق وقواعد استنباط القوانين من النص القرآني؛ وقد أنتج

الصورة ١٢-٦ قدح شراب بنقوش هندسية وخط نسخي من الزجاج المطعّم، سوريا، ١٢٠٠م [بترخيص من شركة النفط القاريّة].





الخريطة ٤٦ طرق التجارة في العالم الإسلامي القرن ٤ – ١٠م

«الأصوليون» تراثاً هائل الحجم والأهمية. ولنا أن نقول إن هذا ما يتفرّد به الإسلام، إذ لا نجد في غيره من الأديان أو الثقافات طريقة في استنباط القانون على هذه الدرجة من التطوّر. وقد بدأ هذا العلم تراثاً شفوياً منذ أيام الصحابة الكرام، وكان كتاب ‹الشافعي› بعنوان **الرسالة** أول ما دُوِّن في هذا الموضوع. ثم تكاثرت بعده كتب علماء المسلمين التي لا يسعنا أن نورد منها سوى المراجع الكبرى في تسلسل زمني:

١- **أصول الفقه** لعبدالله الكرخي (ت ٣٤٠ هـ / ٩٥١م)
٢- **الفصول في الأصول** لأحمد الرازي الجصّاص (ت ٣٧٠ هـ / ٩٨٠م)
٣- **التقريب من أصول الفقه** لمحمد الباقّلاني (ت ٤٠٣ هـ / ١٠١٢م)
٤- **الاختلاف في أصول الفقه** للقاضي عبدالجبار (ت ٤١٥ هـ / ١٠٢٤م)
٥ - **تقويم الأدلّة في الأصول** لعُبيدالله الدبوّسي (ت ٤٣٠ هـ / ١٠٣٨م)
٦- **الإحكام في أصول الأحكام** لعلي بن حزم (ت ٤٥٦ هـ / ١٠٦٣م)
٧- **المعتَمد في أصول الفقه** لمحمد بن علي البصري (ت ٤٦٣ هـ / ١٠٧٠م)
٨- **البرهان في أصول الفقه** لعبدالملك الجُويني (ت ٤٧٨ هـ / ١٠٨٥م)
٩- **أصول الفقه** لعلي محمد البيضاوي (ت ٧٨٢هـ/ ١٠٨٩م)
١٠- **أصول الفقه** لمحمد أحمد السراخسي (ت ٤٩٠هـ / ١٠٩٦م)
١١- **المستصفى من علم الأصول** لأبي حامد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ / ١١١١م)
١٢- **المحصول في أصول الفقه** لفخر الدين الرازي (ت ٦٠٦ هـ / ١٢٠٩م)
١٣- **الإحكام في أصول الأحكام** لسيف الدين الآمدي (ت ٦٣١ هـ / ١٢٣٣م)
١٤- **الموافقات في أصول الفقه** لإبراهيم الشاطبي (ت ٧٩٠هـ / ١٣٨٨م)

إعجاز القرآن

يجب ألا تفوتنا الإشارة هنا إلى أن معرفة ظواهر الإعجاز (أي الطبيعة الأسمى) في القرآن الكريم تعد واحدة من علوم القرآن الرئيسة. فقد كان التحليل الأدبي للنص القرآني علماً قائماً بذاته، يتطلب أعلى درجة من الكفاءة اللغوية والمعرفة الأدبية (ينظر الفصل الخامس حول تفصيلات عن إعجاز القرآن).

هامش الفصل الثاني عشر

(١) ينظر علي بن أحمد الواحدي النيسابوري (ت ٤٦٨هـ / ١٠٧٥م) **أسباب النزول** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٠ هـ / ١٩٨٠م) ص٤.

الفصل الثالث عشر

علوم الحديث

السنّة: المصدر الثاني للدين الإسلامي

مرّ بنا أن سُنّة النبي محمد (ﷺ) - أفعاله وأقواله وأحكامه ومواقفه - تجسّد المثال من رسالة الإسلام . ورأينا كذلك أن السنّة تتكون من الروايات الشفوية التي نقلها الصحابة الكرام إلى الجيل الثاني من المسلمين عن الرسول (ﷺ)، ثم نقلها هؤلاء الى الجيل الثالث فالرابع. وقد دوّن بعض الصحابة الكرام منذ البداية شيئاً من هذه الروايات ؛ لكن القسم الأكبر منها حفظته الأمة جميعها في الممارسات التي تقيّدت بها (كما في الشعائر) وفي الأخبار التي حفظتها الذاكرة. وتعتمد السنّة في معياريّتها على القرآن الكريم. كما يأمر القرآن الكريم صراحةً جميع المسلمين أن يطيعوا الرسول (ﷺ) ويحترموا كلامه ويقتدوا به . والواقع أن السنّة قد خصّصت الأوامر العامة في القرآن، كما قدمت تفسيراً وتوضيحاً لغايات النزول.

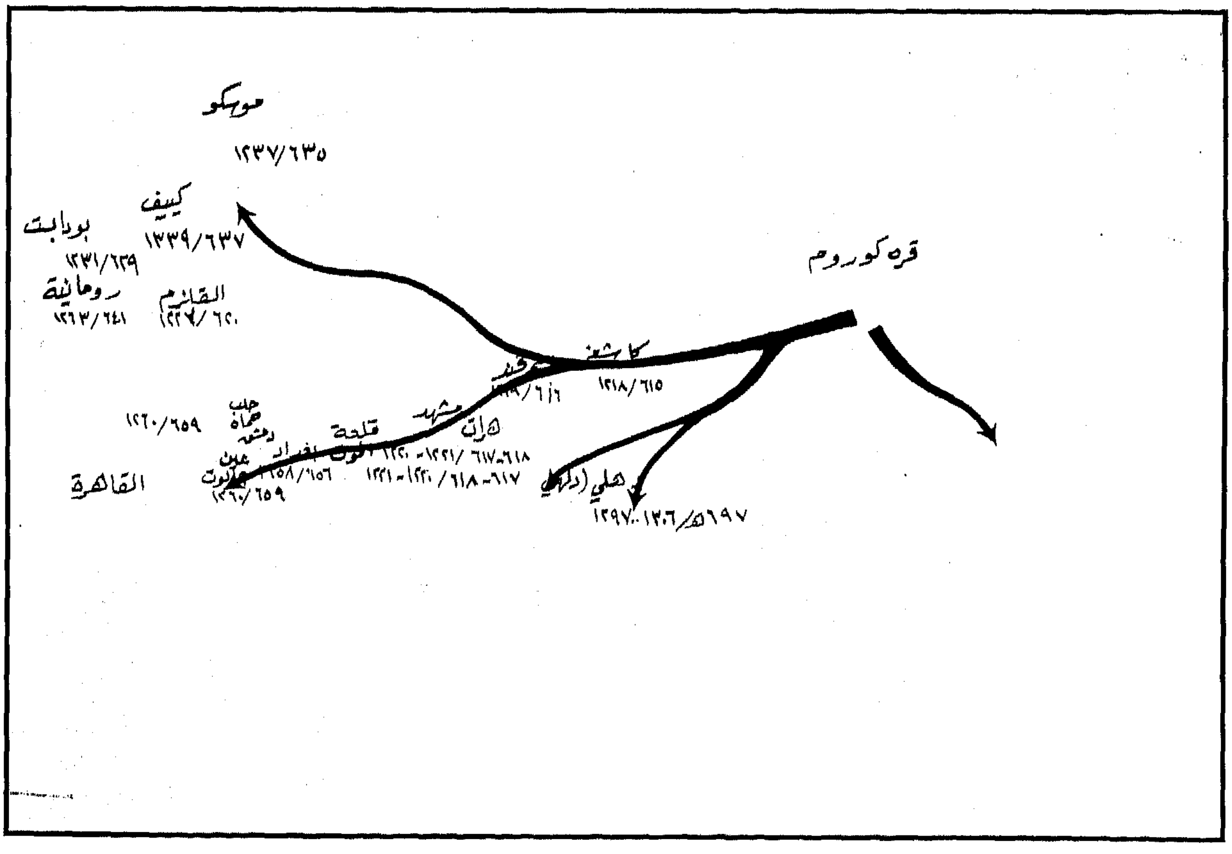
ومن الطبيعي أن تنال السنّة ما لقيته من عناية لدى جميع المسلمين بوصفها أحد مصادر الدين الإسلامي، وعلى هذه الدرجة من المرجعية. والسنّة، مثل القرآن ، تتناول الغالبية العظمى من المواضيع تقريباً، ويتراوح ذلك بين أكثر الموضوعات تجريداً وعمومية إلى أكثرها تحديداً وخصوصية. ومن الطبيعي كذلك أن يتطلّع المسلمون إلى السنّة لتجيب عن استفساراتهم حول الدين والأخلاق والتجارة والعقود والجرائم وشؤون الدولة وما إلى ذلك. وكلما تزايد وتنوّع ما يواجهون من مشكلات، تزايد تطلعهم إلى السنّة طلباً لإجابة أو لتوجيهات تؤدي إليها . ومع تزايد الحاجة إلى السنّة، وتزايد عدد الناس الذين صاروا يشعرون بتلك الحاجة، تزايد تناقل الروايات عن السنّة. وقد أدّى ذلك الإنتشار الى جعل الرواة أكثر تعرّضاً للخطأ في روايتهم، وإلى جعل الجمهور أكثر عرضةً للخطأ في سماع الروايا ت وفهمها. وحتى عند توافر أحسن النوايا، لم يكن ممكناً حماية السنّة من تغلغل مواد خارجة عنها. ولم يكن للسنّة صيغة وأسلوب يميّزها ؛ إذ لم يكن لها ما للقرآن من إعجاز؛ كما لم يأمر النبي (ﷺ) أن تكون السنّة موضع استظهار وتناقل حرفي مثل القرآن.

وفي حياة الرسول الكريم كان من الميسور الرجوع إليه طلباً للتفسير والاستعلام أو للتدقيق فيما نُقل عنه من روايات. لكن ذلك لم يعُد ممكناً بعد وفاته

(ﷺ) . وقد كان غياب الرسول (ﷺ) بحدّ ذاته مناسبة لأتباعه أن يتوسّعوا في السنّة بحسن نيّة . أما أولئك الذين توسّعوا فيها بسوء نيّة (ولا يوجد تراث يخلو البتّة من أمثالهم) فقد كان بوسعهم ذلك بعد وفاة الرسول (ﷺ)دون أن يتعرضوا لعقاب، حتى تطورت الوسائل التي أتاحت تمحيص وتقويم ما نقل من روايات عن السنّة. وها نحن نذكر تلك الوسائل.

علم الرواية

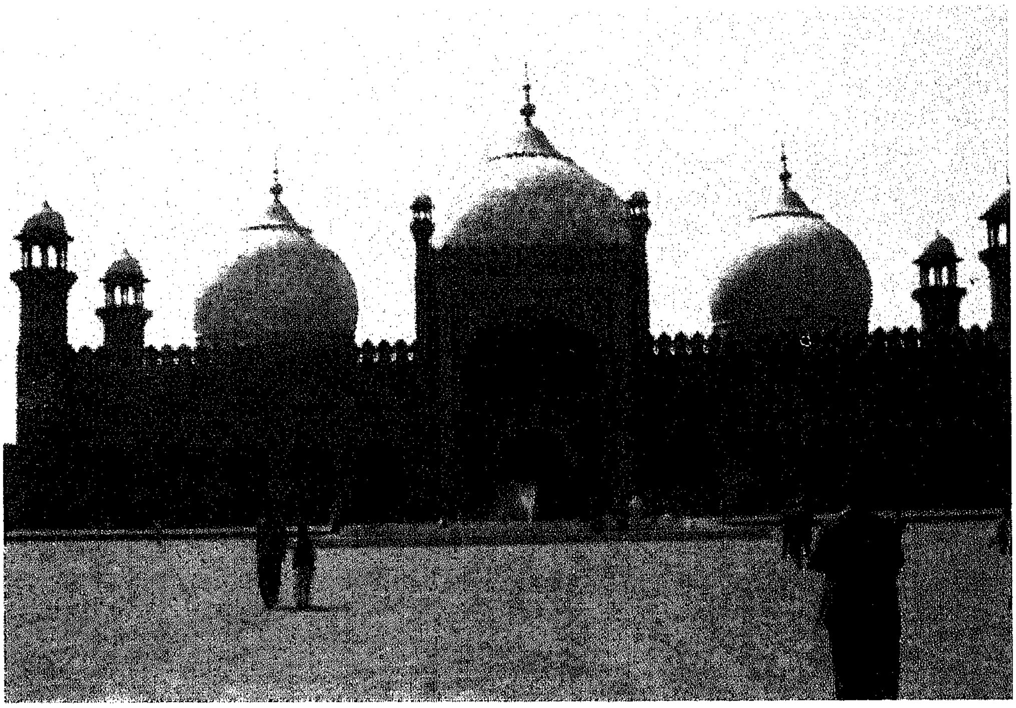
تنقسم علوم الحديث إلى مجموعتين رئيستين: في المجموعة الأولى علم واحد هو علم الرواية ، الذي يتكون من دراسة نصوص الحديث وتسلسل رواته وتصنيف الأحاديث بطريقة تسهّل الرجوع إليها. والرواية هي القدرة على تذكّر أي حديث وإيراده حسبما يتطلّبه الوضع. وهو علم وضعي، لا ينطوي بحدّ ذاته على أداة نقدية. والرواية علم تخصص به العرب، وقد طوّروا فيه حتى غدا علماً قائماً بذاته. وكان ميل العرب الفطري قبل الإسلام يتركّز حول رواية الشعر وأنساب الناس والخيل والإبل وكذلك الأمثال والأقوال السائرة والخطب وسجع الكُهّان. وبعد ظهور الإسلام أضافوا إلى هذه المواد رواية



الخريطة ٤٧ الغزو التتري

تقدم التتر (بقيادة جنگيز خان وهولاگو) ⟵

٦٥٩ هـ / ١٢٦٠م تاريخ السقوط بأيدي التتر.

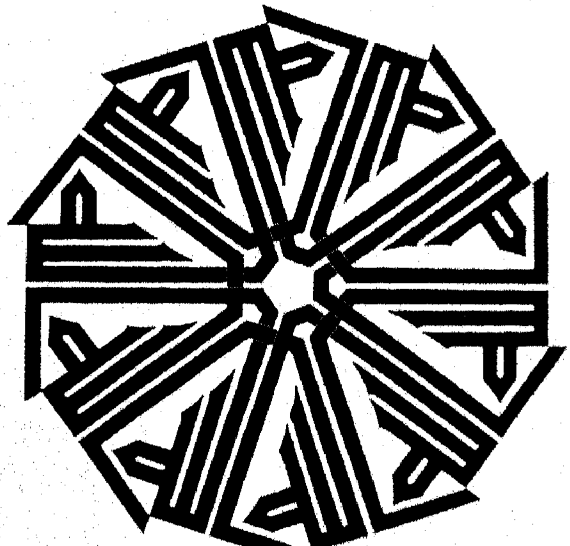


الصورة ١٣- ١ جامع پادشاهي، لاهور، پاكستان. بناه الحاكم المغولي ‹آورانگزيب› عام ١٦٧٤م [تصوير لمياء الفاروقي].

القرآن الكريم وأحاديث الرسول وصحابته الكرام.

ويطلق على المجموعة الثانية من العلوم اسم «علم الدراية» وهو يشمل جميع العلوم المتعلقة بمعرفة صحة الحديث وما يتعلق بالتحقق من الروايات الشفوية. ويتكون هذا العلم من ستة فروع نوردها فيما يأتي:

الصورة ١٣-٢ تشكيل بالخط يكرر لفظ الجلالة عشر مرات، للخطاط التركي أمين بيرن [تصوير لمياء الفاروقي].



علم رجال الحديث (السيرة)

يسعى هذا العلم إلى تثبيت السِيَر الكاملة لرواة الحديث. ويعود الفضل إلى اهتمام علماء المسلمين بالسنّة في جعل السيرة علماً له طرائقه في البحث والنقد. ويقوم هذا العلم على جمع المعلومات عن الرواة وتصنيفها. ويشمل ذلك تواريخ مولدهم ووفاتهم، وأنسابهم وأنساب أزواجهم، ومِهَنَهُم وأحوالهم الشخصية، وأوضاعهم الاقتصادية والاجتماعية، ومساكنهم وأسفارهم وأصدقائهم ومعارفهم، وما يحبون ولا يحبّون، ومواقفهم

وأحكامهم، وذكاءهم وذاكرتهم، وانتماءاتهم السياسية والثقافية، وما يستثيرهم وما يرضيهم. وكانت هذه جميعها معلومات مفيدة، في جمعها وتصنيفها وحفظها واستعادتها أهميّة حاسمة في تقويم الحديث نقدياً. وإذا عرفنا أن عدد صحابة الرسول الكريم بلغ حوالي عشرة آلاف، يكون جمع المعلومات الكافية عمن كان لهم أية علاقة برواية الحديث مهمة هائلة. وهذه أبرز الكتب في هذا الميدان:

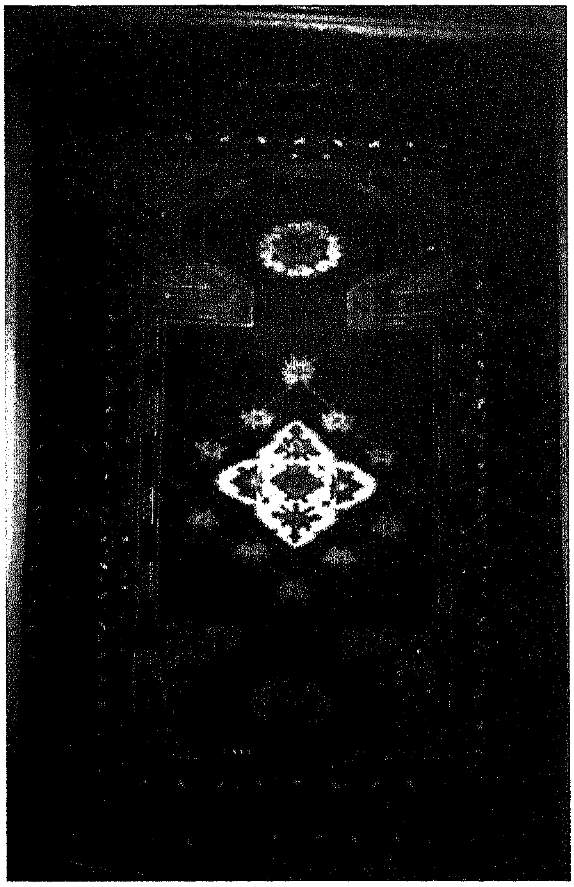
١- **الاستيعاب في معرفة الأصحاب**، ليوسف بن عبد البَرّ (ت ٤٦٣ هـ / ١٠٧٠م) ويورد المؤلف في هذا الكتاب أسماء جميع الأشخاص الذين قابلوا الرسول (ﷺ) ولو مرة واحدة في حياتهم، حتى في طفولتهم.

٢- **أُسد الغابة في معرفة الصحابة**، لعزّ الدين بن الأثير، الذي يورد ٧٥٠٠ سيرة كاملة. وقد صنّف العالم نفسه تكملة لذلك الكتاب بعنوان **تجريد أسماء الصحابة** الذي يضم ٨٠٠٠ شخصاً.

٣- **تجريد أسماء الصحابة** لمحمد بن أحمد الذهبي (ت ٧٤٨هـ / ١٣٣٧م) ويضم ٨٠٠٠ سيرة.

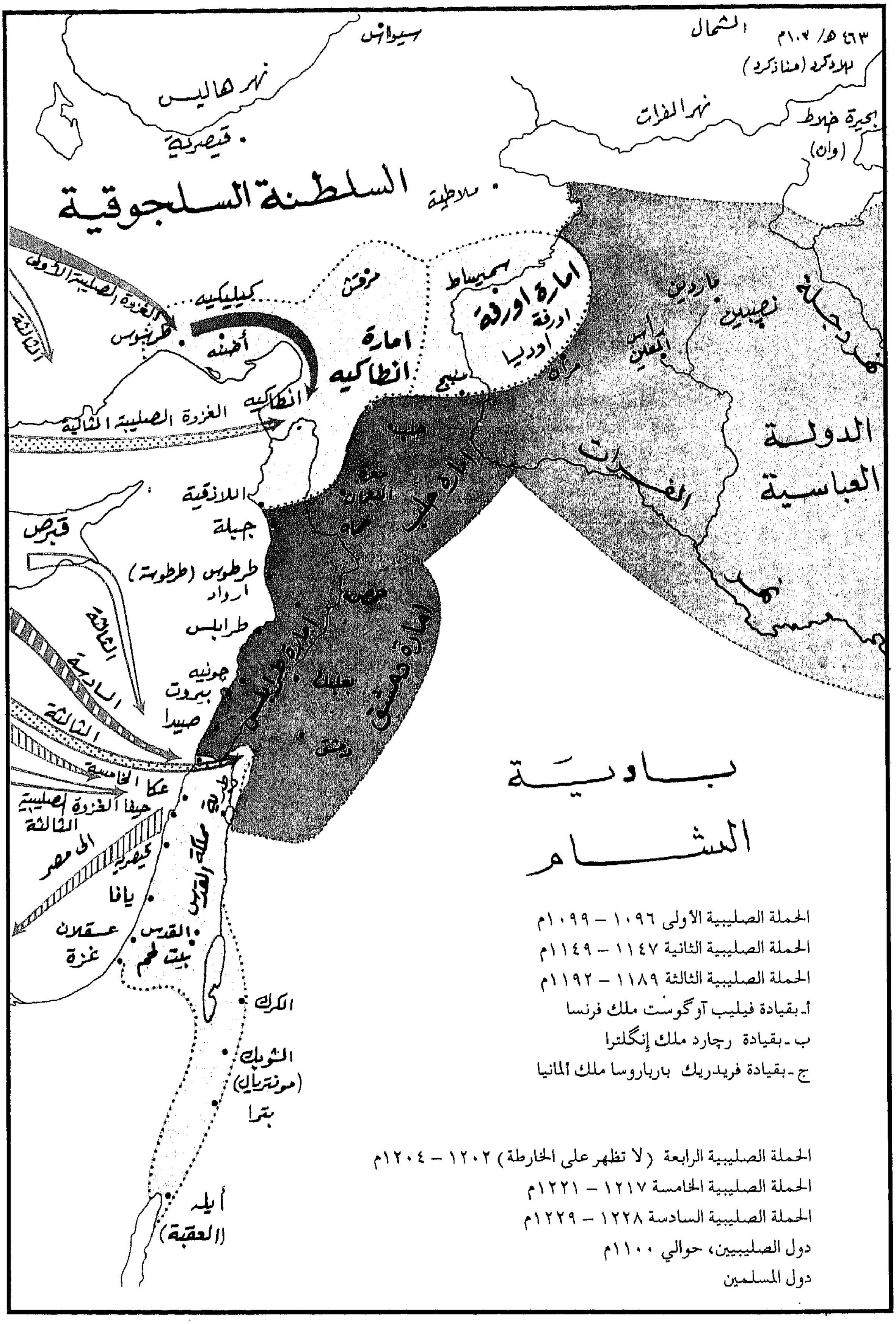
٤- **الإصابة في تمييز الصحابة** لأحمد بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ / ١٤٤٨م) وفيه يورد المصنِّف أكثر من عشرة آلاف سيرة.

وقد صنّف علماء الرواية الطرق التي وصل الحديث بها إلى أي شخص من سلسلة الرواة، كما عيّنوا لكل حديث درجة من المرجعية. وكان أول وأهم شكل من المرجعية في النقل سماع «الحلقة الأعلى» من السلسلة تروي الحديث إلى «الحلقة الأدنى»، مما يتيح للأخير أن يقدم الرواية بعبارة «حدّثني، أو روى لي <فلان> بأن....». ويأتي بعد ذلك في المرجعية حديث «القراءة» الذي يأتي في هذا السياق: «قرأت على <فلان> فأجاز قراءتي أن...» والمرتبة الثالثة هي «حديث الإجازة».



الصورة ١٣-٣ سجادة <أوشاك> تركية بمحراب مزدوج، من القرن ١٧ - ١٨. من مجموعة <دنيس ر. رودس>. [تصوير لمياء الفاروقي].

ويعني ذلك أن «الحلقة الأعلى» الذي تلمذ له من دونه في تسلسل المرجعية قد أجاز لتلميذه أن يروي عنه وعن مرجعيته. والمرتبة الرابعة هي «حديث المناولة» أي «تسليم الأعلى للأدنى حديثا لغرض الرواية وحسب». والمرتبة الخامسة هي «حديث المكاتبة» (أي رواية الحديث عن طريق المراسلة). والمرتبة السادسة هي «حديث الإعلام» (أي الإعلان عن الحديث لغرض التعريف به). والمرتبة السابعة هي «حديث الوصية» (أي تدوين حديث في وصية الشخص قبل وفاته). والمرتبة الثامنة هي حديث الوَجَادة» (أي العثور على نص أثناء البحث في وثائق مكتوبة).



الخريطة ٤٨ الحروب الصليبية

لقد صنّفت الأبحاثُ الإسلامية الرواة حسب هذه المعايير وغيرها في اثني عشر صنفاً تتدرج في المرجعية، وعينت للروايات صفات تحدّد درجة الثقة بالراوي.

علم الجَرح والتعديل

يقصد هذا العلم إلى تمحيص جميع المعلومات المتوافرة لغرض تحديد مدى الثقة بالشخص الذي يروي الحديث، وهذه هي الأداة النقدية في العلم السابق (السيرة) لأن غرضه الوصول إلى مجموعة مفصلة من المعايير من أجل تحديد درجة معينة من الثقة بكل واحد من الرواة.

وكانت القاعدة الأولى تحتّم أن يكون تقويم الشخصية من عمل الأحياء تجاه الأموات. أما تقويم الأحياء للأحياء فكان بحكم طبيعته غير مقبول. والقاعدة الثانية هي العقلانية والدقة والبراءة القانونية والاستقامة (أي العدل) والالتزام بالإسلام. وكان يفترض وجود العقلانية أو المعقولية إذا كانت الرواية قد حدثت والراوية قد بلغ الحُلُم عند سماع الحديث، أو بلغ الخامسة عشرة أو أكثر عند روايته، كما كانت العقلانية تعني أن الراوية كان يُسيّر حياته الشخصية وحياة أسرته ونشاطه الاقتصادي والاجتماعي بصورة منطقية ومعقولة، وألاّ يكون ممن عرف بالهوى والطيش بحيث يفقد السيطرة على نفسه ويغلبه هواه.

ويقصد الباحثون بكلمة «الضبط» الدقة عند الراوية وقدرته على التمييز بين الصحيح والمنحول من المعلومات، سواء ما تعلّق منها بالراوية أو النص المرويّ. ويرى أحد الباحثين أن الراوية يفقد مصداقيته إن هو روى عن مشاهير الصحابة ما ليس معروفاً عنهم؛ وإن هو روى حديثاً واحداً هو موضع شك لأسباب أخرى؛ وإن كانت روايته تنطوي على أخطاء في اللغة أو الألفاظ أو الإنشاء أو تسلسل الرواة؛ وأخيراً، إن هو روى حديثاً يُعرف عنه أنه غير صحيح. ويُقصد بالبراءة القانونية أن يكون للشخص سجل سيرة يخلو مما يشين. ومما يشين البراءة القانونية بشكل خاص كون الشخص قد أُدين بجُرم (أي أُقيم عليه الحد) أو أقسم كذباً أو أساء تصرفاً بما ينطوي على فساد طويّة. والإخفاق المشهود في القيام بواجبا ت الشريعة وفي الاستقامة في الفعل والقول يُعَدُّ مما يشين كذلك. ويمكن إثبات البراءة القانونية بشهادة حقّة من شخص بريء قانونياً؛ ولكن يشترط في من يقدم مثل هذه الشهادة أن يكون قد جاور المشهود له طوال عمره، أو شاركه في تجارة ذات شأن، أو رافقه في رحلة طويلة تحفّها المخاطر. وبذلك يشهد على حسن سيرته عن تجربة، لا بحسن النيّة وحدها. وقد حكم النقّاد أن حُسن السيرة الذي يثبت عن طريق دليل لا يرقى إليه الشك حول عدالة تعامل الشخص مع أقرانه ووفائه بالعهد أو عدم تجاوزه على الفضائل الرئيسة في الإسلام لهو أقوى من البراءة القانونية التي تقوم بناء على توصية من أحد الناس.

لكن الأبحاث الإسلامية، إزاء مثل هذه القيود الصارمة، كانت من الواقعية بحيث وضعت قواعد للوثوق بأولئك الرواة الذين لم تكن سجلاتهم على المستوى المطلوب تحققه عند الراوية. فقد رسمت «جدول حساب» للفضائل يمكن بموجبه تحديد ما للراوية وما عليه، ليُحكم في صالحه إذا مالت كفّة حسابه نحو الفضائل. وقد أدّى تطبيق هذه المعايير إلى تحديد موقع لكل حلقة من سلسلة الرواة على سلّم من اثنتي عشرة درجة. وكان من أبرز من دوّن نتائج أبحاثه في هذا الميدان لمنفعة الأجيال اللاحقة الإمام البخاري (ت٢٥٦ هـ / ٨٦٩م) وابن سعد (ت ٢٣٠ هـ / ٨٤٤م) ويحيى بن مَعين (ت ٢٣٣ هـ / ٨١٧م) وابن حنبل (ت ٢٤١ هـ / ٨٥٥م) ومالك بن أنس (ت ١٧٩ هـ / ٧٩٥م).

علم علَل الحديث وغريب الحديث

يهدف هذان العلمان إلى فحص كل حديث للتأكد من خلوّه من أي سبب يفسده. ويبحث العلم الأول في المعلومات سعياً لتحديد أي تعارض مع الوقائع التاريخية ؛ كما يفحص العلم الثاني الحديث موضوع البحث في ضوء جميع الأحاديث الأخرى لتقويم مدى غرابته أو انحرافه عن المألوف. ولبلوغ هذا الهدف، يسعى علم «علل الحديث» إلى فحص سياقات الأوضاع التي يتصل بها الحديث. وبهذا المعنى تكون الظروف التاريخية التي صدر فيها عن الرسول (ﷺ) فعل أو قول أو حكم هي التي توثّق للعلل التي يمكن أن تُسند إلى الحديث أو لا تُسند إليه. وتكون نتائج أبحاث هذين العلمين مما يكمل معرفة معنى الحديث ومغزاه التاريخي واتفاقه أو اختلافه مع الأحاديث الأحرى. وقد كانت هذه المعرفة لا غنى عنها لاستخلاص الأحكام من الحديث.

لكن علماء المسلمين لم يضعوا معايير لتحديد العلل كما فعلوا في حالة نقد الرواة. فقد كانت الظروف التاريخية لا حدود لتنوّعها مما جعل من الصعب تعداد دواعي الفساد وتصنيفها بشكل سليم. وكذلك لم يجرِ تحديد الأسباب التي أدّت إلى تصنيف الحديث في باب الغريب لوجود أمور لا حصر لها قد تحكم على الحدبث بالغرابة. وعندما يُسأل المتخصصون في هذين الفرعين من علوم الحديث عن تلك المعابير يجيبون بكلمات <ابن حجر> وهو من أكبر المراجع في هذا الميدان:

«وهو من أغمض أنواع علوم الحدبث وأدقّها، ولا يقوم به إلاّ من رزقه الله تعالى فهماً ثاقباً وحظاً واسعاً ومعرفةً تامةً بمراتب الرواة ومَلَكَةً قويةً بالأسانبد والمتون». لكن <الحاكم النيسابوري> في كتابه **معرفة علوم الحديث** أقدم على هذا الجهد المستحيل ونظّم الأسباب التي تبطل صحة الحديث في عشرة أصناف ورتّبها حسب درجة خطورتها.

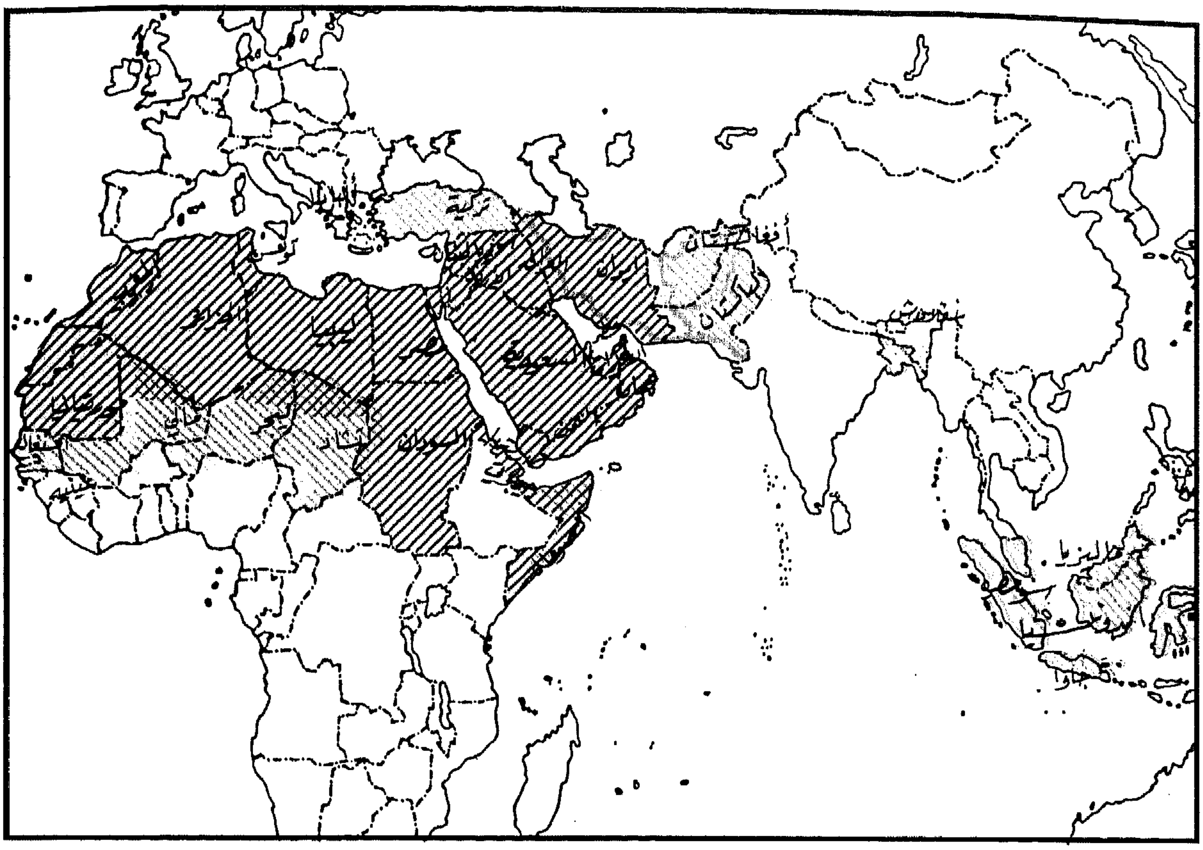
وقد أخرجت الأبحاث الإسلامية عدداً من الكتب الممتازة في هذين الحقلين منها **كتاب العلل** لعلي بن المديني (ت ٢٣٤ هـ / ٨١٨م) وهو أستاذ البخاري؛ وكتاب **الزهر المطلول في الخبر المعلول** لابن حجر العسقلاني (ت ٨٥٣ هـ / ١٤٤٩م) وكتاب **العلل المتناهية** لابن الجوزي (٦٥٥ هـ / ١٢٥٧م).

نتائج الحروب الصليبية:

١- نزول الدمار بالمسلمين ومدنهم؛ وبالمسيحيين الشرقيين وكنائسهم، بما فيها القسطنطينية؛ وباليهود الأوروپيين الذين مرّ بهم الصليبيّون.

٢- الكراهية والنفور بين المسيحيين الأوروپيين من جهة، وبين المسيحيين والمسلمين واليهود في الشرق من جهة أخرى؛ تشويه صورة الإسلام في عقول المسيحيين. وما يزال هذان الشرّان ماثلين حتى الوقت الحاضر.

٣- تدفق الثقافة والحضارة من الشرق الى الغرب. وقد حمل الصليبيون إلى بلادهم ما تعلّموه من فنون الطب والمستشفيات؛ والحمّامات العامة، وكتب الفلك والهندسة والأدب؛ والآلات الموسيقية؛ وفنون الحرب والاستعراض ؛ وقيم الفروسية والألعاب والمباريات؛ والأصباغ والبارود والفواكه والخضار؛ والعطور والسكّر؛ وطواحين الهواء ونواعير الماء؛ والمنسوجات والنقود والذهب؛ والبوصلة، وفنون الملاحة.



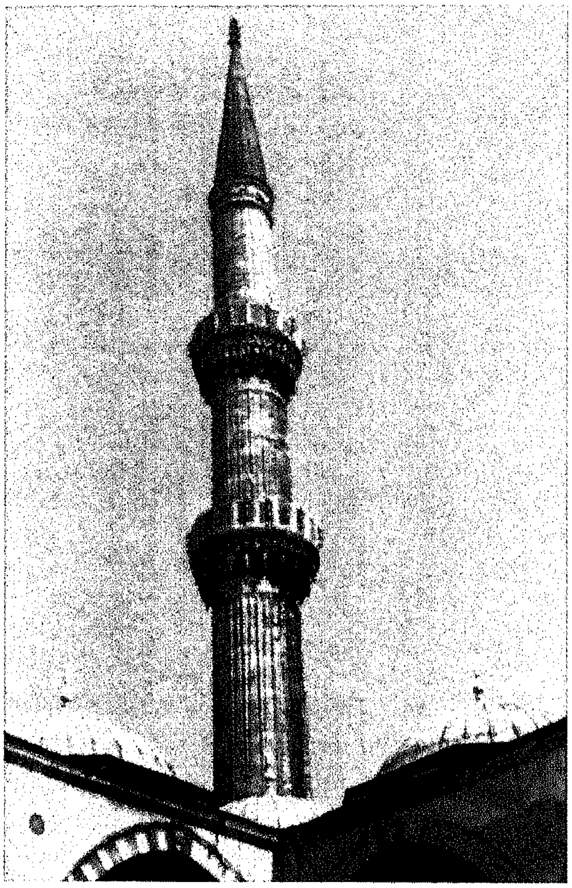
الخريطة ٤٩ الخط العربي في العالم الإسلامي

استعمال الخط العربي بشكل عام
استعمال الخط العربي لأغراض الدين والشعائر
استعمال الخط العربي في التعليم الخاص
استعمال الخط العربي في اللغة الوطنية

علم مُختَلف الحديث
(التنسيق بين الأحاديث)

حتى بعد اجتياز الاختبارات السابقة، قد تناقض الأحاديث بعضها، أو تظهر بشكل يجعلها تنال من صلاحية بعضها. مثل هذه الفروق والاختلافات أو التناقضات الصريحة قد تتأتى عن سبب مكين، وقد تكون ظاهرية وحسب، أو قد تكون خطأ غير مقصود. ففي الحالة الأولى قد يكون أحد الحديثين منحولاً أو أقل صحة من الآخر؛ أو قد يكون أحد الحديثين منسوخاً بفعل حكم مختلف صدر عن الرسول (ﷺ) وفي الحالة الثانية يجب إصلاح الخطأ وإزالة التناقض. وقد تكون الروايتان عن حدثين اثنين في حياة الرسول (ﷺ) لا عن حدث واحد، أو قد يمكن تفسير الاختلاف بتحليل لغوي.

وقد صنف كثير من علماء الحديث الكتب في هذا الميدان، كما وضعوا القواعد والطرائق لتناول المشكلات المختلفة وصنّفوا احتمالات الخطأ كما صنّفوا حلولاً لها؛ وعيّنوا درجات من الصحة



الصورة ١٣- ١٤ مئذنة جامع السلطان أحمد، إسطمبول، تركيا ١٦١٧م [تصوير لمياء الفاروقي].

للأحاديث بمقدار ما تستجيب تلك الأحاديث لمتطلبات الفحص. فقد صنّف الإمام الشافعي (ت ٢٠٤ هـ / ٨١٩م) كتاب **اختلاف الحديث**، وصنّف عبدالله بن قتيبة (٢٧٦ هـ / ٨٨٩م) كتاب **تأويل مختلف الحديث**؛ كما صنّف أبو جعفر الطحاوي (ت ٣٢١ هـ / ٩٣٣م) **مُشكل الآثار**؛ وأبو الفرج بن الجوزي (٥٩٧ هـ / ١٢٩٠م) **التحقيق في أحاديث الخلاف**. وهذه أفضل الكتب في علم مُختَلف الحديث.

علوم اللغة وعلوم القرآن:

إن العلوم التي تحدثنا عنها في الفصلين الحادي عشر والثاني عشر، سواء منها ما تعلّق باللغة العربية أو بالقرآن الكريم، تنطبق جميعها على الحديث باستثناء علم إعجاز القرآن، لأن السنّة تتصل بالإنسان لا بالله. وقد جرى تطبيق المبادئ وطرق البحث والمعايير التي توصلت إليها هذه العلوم في دراسة الحديث كذلك، فجاءت بنتائج مُثلى.

نتائج الدراسات الإسلامية في علوم الحديث:

كان ثمة ما يزيد عن مليون حديث موضع

الخط العربي:

١ـ التراث الثقافي: منذ ظهور الإسلام حتى الوقت الحاضر.

٢ـ استعماله في الشعائر الدينية: في جميع أنحاء العالم الإسلامي.

٣ـ استعماله في التربية الدينية: في جميع أنحاء العالم الإسلامي.

٤ـ استعماله لجميع الأغراض الدينية: في جميع أنحاء العالم العربي.

٥ـ استعماله في الزخرفة الجمالية في جميع انحاء العالم الإسلامي.

٦ـ استعماله في التعليم الخاص في مدارس ابتدائية وثانوية: في جميع الأقطار خارج العالم العربي.

التحول إلى الخط اللاتيني:

١- التحول تحت إدارة الاستعمار البريطاني:

اللغة	البلد	التاريخ
هاوزا	غانا، نايجيريا	بعد الحرب العالمية الأولى
سواحيلي	كينيا، تنزانيا	بعد الحرب العالمية الأولى
ملاوي	ماليزيا	بعد الحرب العالمية الأولى

٢- التحول تحت إدارة الاستعمار الفرنسي

بامْبَرَه	من السنگال إلى ساحل العاج	بعد الحرب العالمية الأولى
مالِنكه		
تيده	چاد، نايجر، مالي	بعد الحرب العالمية الأولى
تاماچك		

٣- التحول تحت إدارة الاستعمار الهولندي:

ملاوي	إندونسيا	بعد الحرب العالمية الأولى

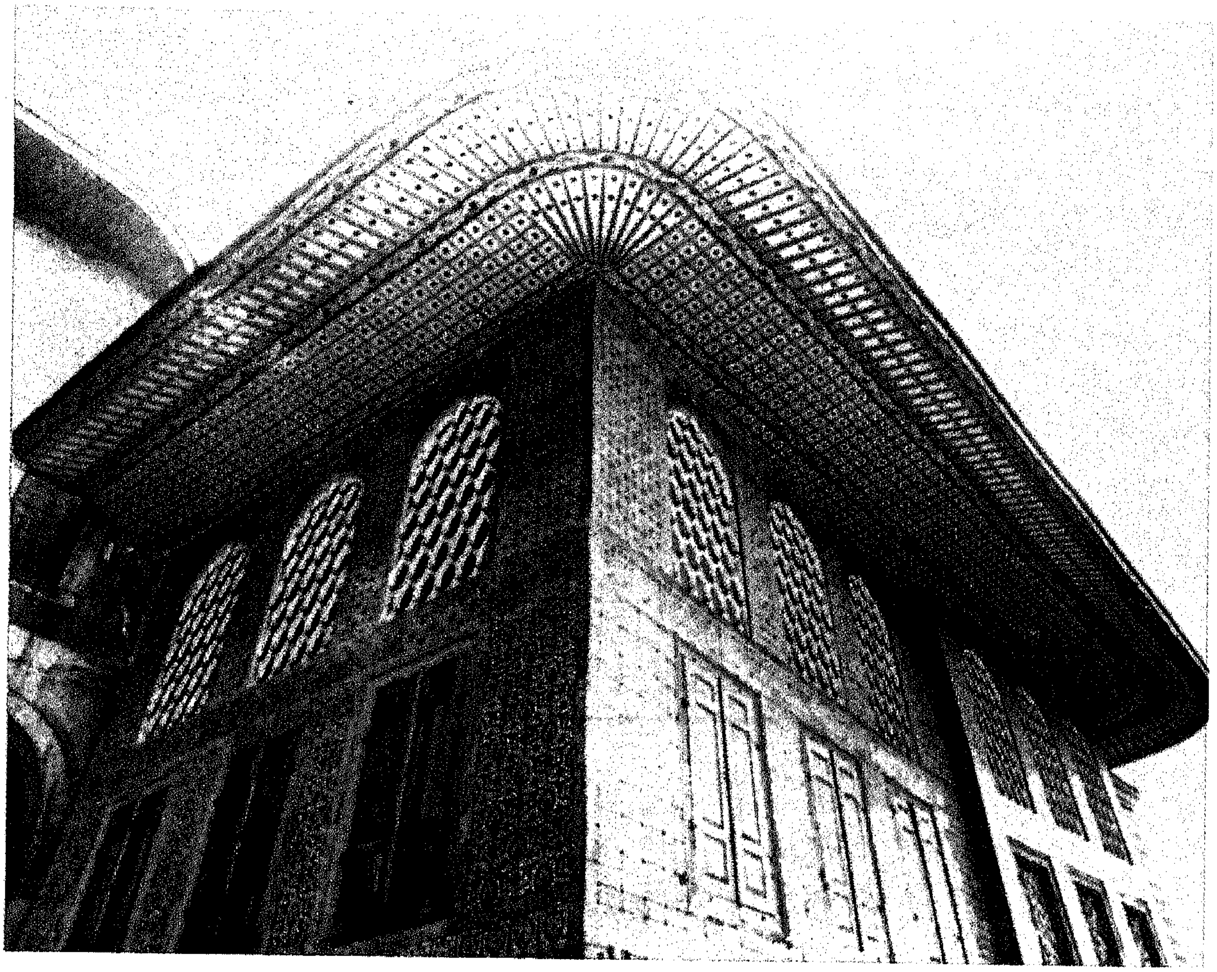
٤- التحول تحت إدارة الحكم الوطني:

التركية	تركيا	بعد الحرب العالمية الأولى
الألبانية	ألبانيا	بعد الحرب العالمية الأولى
الصربو-كرواتية	يوگوسلاڤيا (صربيا، كرواتيا، الجبل الأسود)	منذ حوالي ١٨٩٠

التحول إلى الخط السلاڤي (السيرِلّي):

تحت إدارة الاستعمار السوڤياتي:

اللغة	البلد	التاريخ
الآذربايجانية	آذربايجان	١٩٢٢ - ١٩٣٧ (الخط اللاتيني منذ ١٩٣٧)
الكازاخية	كازاخستان	١٩٢٧
القرغيزية	قرغيزستان	١٩٢٧
الطاجيكية (فارسي)	طاجيكستان	١٩٤٠
التترية، الباشكيرية	جمهورية التتر الآسيوية	١٩٢٧
	الاشتراكية السوڤياتية	١٩٤٠
التركمانية	تركمانستان	١٩٤٠ (اللاتينية ١٩٢٨ - ١٩٤٠)
الأُزبكية	أُزبكستان	١٩٣٠ (اللاتينية ١٩٢٠ - ١٩٣٠)



الصورة ١٣-٥ السرادق المزدوج، قصر توپكپاي، إسطمبول، تركيا .[ترخيص من السفارة التركية، واشنتن، دي سي] .

تداول عند نهاية القرن الثاني للهجرة . وقد كانت الجهود هائلة في سبيل جمع تلك الأحاديث وتصنيفها وتقويمها . لكن علماء المسلمين ثابروا على ذلك بغاية الجد . وكانوا يضطرون في الغالب للسفر آلاف الأميال للتثبُّت من إحدى الحلقات في سلسلة الرواة أو من صحة كلمة أو عبارة في نص حديث . بيد أنهم جهدوا في ذلك عن طيب خاطر، لأن الأمر كان يتعلّق بدينهم ورسولهم . وقد استغرقت تلك الأبحاث بضعة أجيال قبل أن تكتمل، وكانت النتيجة قبولاً شاملا بست مجموعات معتمدة من الأحاديث . وتضم هذه المجموعات تصانيف البخاري ومسلم وأبي داود والنَّسائي والترمذي وابن ماجه .

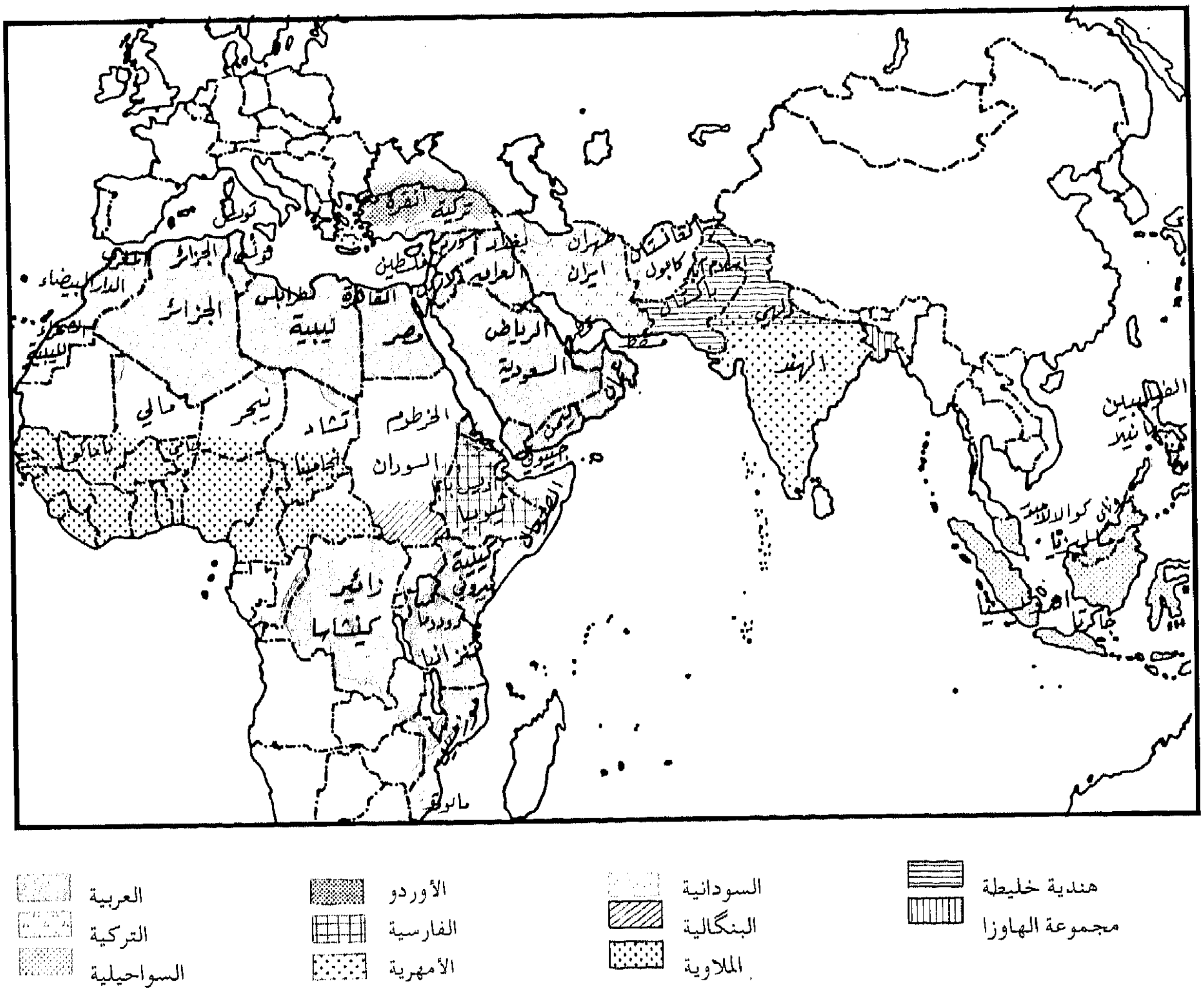
ويعدّ بعض المسلمين تصنيفين آخرين معتمدين هما تصنيفا مالك بن أنس وأحمد بن حنبل . كما يوجد إلى جانب ذلك مجموعات أخرى كثيرة لا يعدّها العلماء موضع ثقة لأن مصنّفيها لم يكونوا متشدّدين في تطبيق معايير العلم . وتضم هذه المجموعات غير المعتمدة بعض الأحاديث الصحيحة إلى جانب أخرى ضعيفة أو التي تنطوي على مشكلة أو أنها موضع شك . هذا إلى جانب مجموعات أخرى معروفة بالتحزّب والتحامل .

أما المجموعات الست المعتمدة، فيرى بعض الباحثين أن مجموعة ابن ماجة لا تضارع المجموعات الخمس الأخرى في الدقة النقدية، لذلك فضّلوا

عليها مجموعة مالك بن أنس ومجموعة أحمد بن حنبل، وبذلك جعلوا المجموعات المعتمدة سبعاً حسب تصنيفهم. ويتفرّد بين هذه المجموعات تصنيف البخاري وتصنيف مسلم من حيث صفتهما المعتمدة بين السُّنن الباقية. وتتفوق مجموعة البخاري على مجموعة مسلم من حيث الاعتماد والمرجعية، كما تتميز الأحاديث التي يوردها البخاري ومسلم معاً بمرجعية إضافية.

إن عدد الأحاديث موضوع البحث التي تأكدت صحتها يلقي كثيراً من الضوء على صلاحية المجموعات. فقد درس ابن حنبل سبعمئة وخمسين ألف حديث واختار منها أربعين ألفاً حسبها صحيحة. كما درس البخاري ثلاثمئة ألف حديث رواها ألف من الثقات فاختار منها سبعة آلاف ومئتين وخمسة وسبعين حديثاً. ومن بين الأحاديث الصحيحة التي قبلها البخاري يأتي الكثير منها مكرراً، بحيث لو حذف لبقي من الأحاديث الصحيحة في تصنيفه ألفان وستمئة واثنين من الأحاديث. وإذا طبّقنا المعايير نفسها على مجموعة مسلم لوجدناه قد قبل بأربعة آلاف حديث على أنها

الخريطة ٥٠ لغات العالم الإسلامي

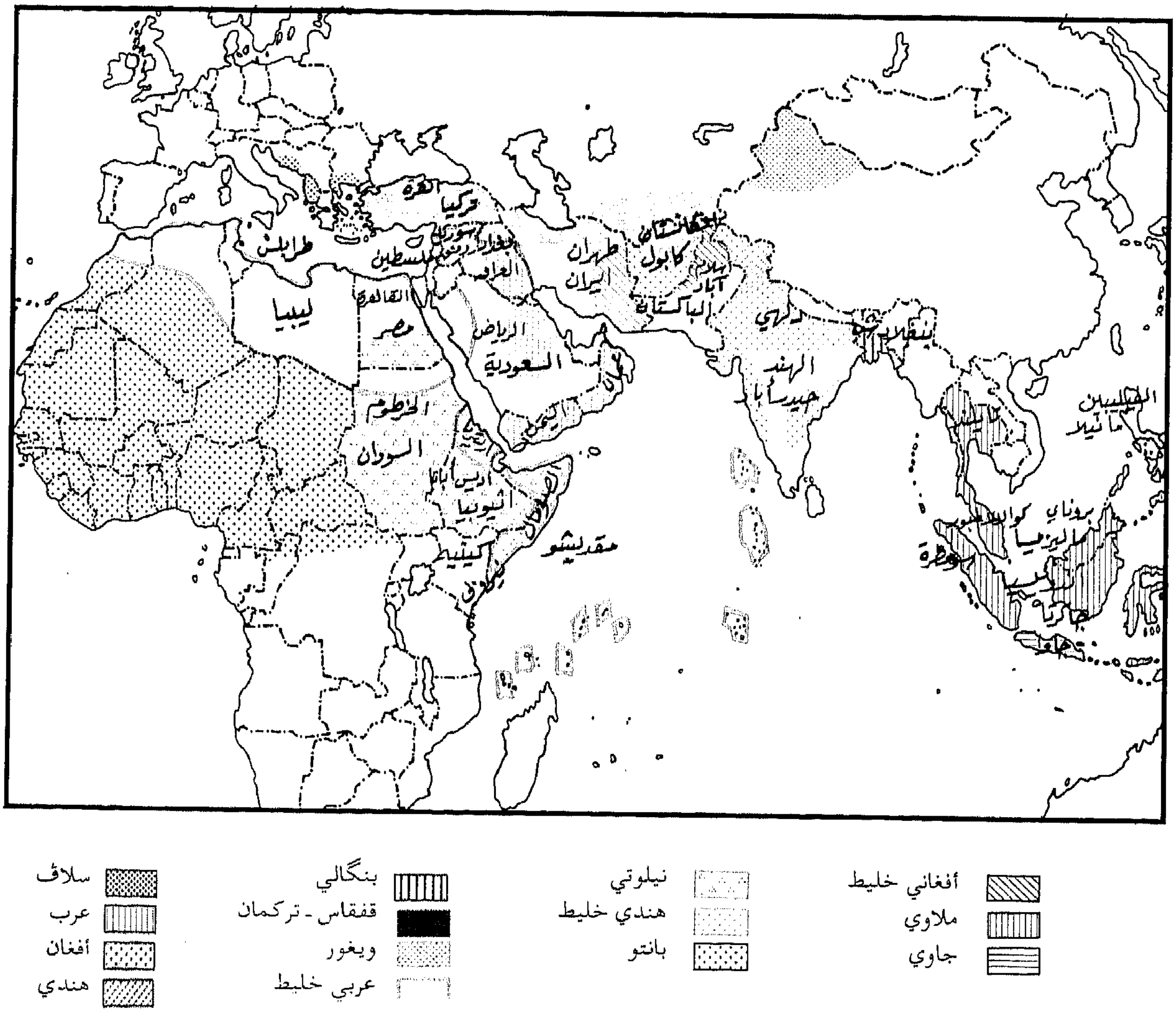


صحيحة. أما الأحاديث التي قبل بأصالتها وصحتها كلٌّ من البخاري ومسلم فهي تصل إلى حوالي ألف وخمسمئة حديث.

أما الأحاديث الصحيحة أو الأصيلة، فقد صنّفها علماء الحديث في أربعة أبواب: حديث «صحيح» أو أصيل، وحديث «حَسَن» أو جيّد، ويحتمل أن يكون أصيلا، وحديث «ضعيف» ويحتمل أن يكون غير أصيل، وحديث «موضوع» أو مُصطنع لذا فهو ليس بحديث. وتكون القوانين المستنبطة من أول صنفين من الأحاديث مُلزِمة لجميع المسلمين. أما القوانين التي تعتمد على الأحاديث الضعيفة فهي غير مُلزِمة، ولكن يُنصح باتّباعها.

وتتلخص الصفات التي تسوّغ تصنيف الحديث في باب «الصحيح»، وهي أعلى مراتب الأصالة، في أن يكون الحديث: (١) مُسنداً، أي أن روايته قد جرت عبر سلسلة غير منقطعة من الرواة الثقات رجوعاً إلى الرسول (ﷺ) حيث يكون كل فرد قد سمع الحديث شخصياً ممن سبقه في تسلسل الإسناد

الخريطة ٥١ أعراق العالم الإسلامي



(والسماع أكثر أشكال النقل اعتماداً) ؛ (٢) متواتراً، أي أن يكون الحديث قد رواه ما لا يقل عن أربعة وقد يصل عدد الرواة إلى ثلاثمئة وعشرة رواة مختلفين يروونه بنفس الصيغة والمعنى دون خلاف من أحد منهم؛ (٣) أن يخلو من أي عيب، نتيجة تعارض مع السياق التاريخي أو أحاديث أُخر، وأن تنطبق على الحديث شروط العقلانية والوضوح والتطابق مع الحقيقة التاريخية والانسجام مع السائد في اللغة والأسلوب؛ (٤) أن تلبّي جميع حلقات سلسلة الرواة كافة الشروط فتشكل بذلك سلسلة لا تشوبها شائبة، بحيث لا يعقل أن يكون أفرادها قد اتفقوا على زيف أو تلفيق أو خطأ غير مقصود.

أما الحديث الذي يقع في الصنف الثاني، أي «الحسَن»، فهو يلبّي جميع شروط الحديث «الصحيح» باستثناء «الدقة». فقد أظهرت الروايات شيئاً من عدم الدقة في النقل. أما أمثلة الحديث «الضعيف» فهي أكثرها تعقيداً، لأنها تقع في أشكال وأصناف بعدد ما يعيبها من أمور. وتذكر أغلب كتب الحديث حوالي عشرين صنفاً من الأحاديث الضعيفة، كما تذكر كتبٌ أخرى ما يصل إلى خمسة وسبعين نوعاً أو درجة من أسباب ضعف الحديث.

ولم يجرؤ علماء الإسلام على إتلاف الأحاديث التي برهنت اختباراتهم على أنها ضعيفة أو موضوعة، بسبب إخلاصهم المطلق في مسائل الدين. فقد حافظوا على تلك الأحاديث وصنّفوها ودوّنوها ونشروها في مجموعات خاصة. كما ذكروا الأسباب أو الأدلة على أحكامهم، بل إنهم حدّدوا لتلك الأحاديث درجات في عدم أصالتها، بدءاً من الأحاديث الموضوعة حتى تلك التي تحتوي على كلمات أو أفكار لا يمكن أن تصدر عن الرسول(ﷺ).

خاتمة

لا شك أن العلوم المنهجية كانت من بين أعظم منجزات الإسلام. كما لا يمكن أن يوجد أدنى شك بأن الدين الإسلامي، بسبب هذه العلوم، قد أحرز موقعا بالغ الأصالة بين أديان العالم، فلو قُدِّر لمؤسسي ديانات العالم أن يعودوا اليوم إلى هذه الدنيا لما وجدوا فيما آلت إليه دياناتهم عبر القرون ما يشبه ما جاءوا به، باستثناء ما سوف يجده النبي محمد (ﷺ). فمن الذي يستطيع القول ما كانت ستؤول إليه الديانات الأخرى لو أن أتباعها قد طوّروا وطبّقوا العلوم المنهجية النقدية التي اتبعها المسلمون في القرن الأول أو الثاني من تاريخ تلك الديانات؟ لقد نجح الغرب في تطوير منهج نقدي للكتاب المقدّس في القرنين الأخيرين. وعلى المرء أن يعترف بأن ذلك المنهج العلمي قد حقق إنجازات باهرة، لكن حقيقة أن ذلك قد جاء متأخراً بثمانية عشر قرناً يلغي احتمال أن تكون تلك الديانة في حضورها التاريخي قد تأثرت بتلك الإنجازات. وكان ما تمخّض عن ذلك تجاورٌ بين خيارين: إما الشك أو الأصولية الغريرة.

هامش الفصل الثالث عشر

١ـ نقله صبحي الصالح في كتابه **علوم الحديث ومصطلحه** (بيروت: دار العلم للملايين، ط ٢، ١٣٧٨هـ / ١٩٥٩م) ص١٨٠.

الفصل الرابع عشر

القانون

الحاجة إلى القانون

الله والخليقة كيانان متباينان وجودياً؛ وليس بينهما سوى علاقة واحدة، هي أن تنفّذ الخليقةُ مشيئةَ الخالق، لأن الخالق هو معيارها المطلق أو الواجب الوجود. ففي الطبيعة، يكون تنفيذ مشيئة الخالق من صلب الطبيعة نفسها وضرورة فيها. وانقياد الطبيعة للمشيئة الإلهية هو بالضبط ما يدعوه العلماء باسم «القوانين الطبيعية».

والنظام الاجتماعي ميدان آخر من ميادين القوانين الإلهية، حيث يتعامل البشر مع بعضهم بعضاً طبقاً لقوانين أخلاقية واجتماعية جاء بها التنزيل بصفة أوامر، يكون الإنسان حرّاً في اتّباعها. والواقع أن اتباع تلك الأوامرلا قيمة له إن لم يكن حرّاً. فقد يخرج الإنسان على تلك الأوامر، أو قد يطبّقها طواعية إرضاء لله، الذي أنزلها. هذا الاتباع يضفي على الإنسان قَدْراً يفوق ما لدى المخلوقات الأخرى جميعاً. وهذا القَدر هو ما يدعوه الإسلام أخلاقياً، ونقيضه هو اللا أخلاقي. ولهذا السبب يَردُ قولهُ تعالى: ﴿**إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبينَ أن يحملنها وأشفَقنَ منها وحملها الإنسان**﴾ (٣٣ – الأحزاب: ٧٢). ولهذا السبب أيضاً أضاف قوله تعالى: ﴿**وعلّم آدم الأسماء كلّها**﴾ أي كشف له عن طبائعها، ثم أضاف﴿ **وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم**﴾ (٢ – البقرة: ٣١ – ٣٤). وهكذا يكون الإنسان أعلى منزلةً من الملائكة بسبب قدرته على الفعل الأخلاقي. فوظيفته الكونية هي أن يحقق في المكان والزمان القسم الأعلى من المشيئة الإلهية — وهو القسم الأخلاقي — الذي لا يقوى على تحقيقه سوى الإنسان.

ويجب توافر خمسة شروط من أجل تحقيق الهدف من الخليقة. الأول، أن يكون محتوى الأمر الإلهي معروفاً أو في الأقل، قابلا للمعرفة. والثاني، أن يكون الإنسان قادراً على الفعل، أي على تحقيق الأوامر الإلهية في المكان والزمان. والثالث، أن تتوافر الطواعية في المكان والزمان، والطبيعة أو الخليقة، لكي يتسنّى للفعل البشري تغييرها إلى الواجب الوجود المرغوب. والرابع، أن يتوافر حُكمٌ، لكيلا يكون الفعل عبثاً بل لكي تنتج عنه نتائج مهمة. والخامس، أن يكون تقدير إنجاز الإنسان للواجب الوجود حسب ميزان من العدالة المطلقة.

ودعماً للشرط الأول، يقول الإسلام إن الإنسان قد وُهبَ كل ما يحتاجه لإدراك الأوامر الإلهية. فقد وُهِبَ البصر والسمع والشمّ والذوق واللمس والفؤاد

والفهم لتكون قدرات معرفة يميّز بها الأنساق النظرية والقيمية في الخليقة، داخل النفس وخارجها، كما في الطبيعة وعند سائر البشر. وقد وُهِبَ اللغة لتكون وسيلة للتوسّع في التعبير، كما وُهِبَ معرفة الألوان والأشكال والضوء والظل والصوت والخيال لتكون وسائل للتعبير الجمالي. وفوق ذلك كله، وُهِبَ الإنسان عقلاً يَزِن به ويتأمل وينسّق الأشياء كلها ويقوّمها. وإضافة إلى هذا كله، كشف الله للإنسان عن مشيئته، حُبّاً ورحمة. يؤكد القرآن الكريم هذا المعنى بقوله تعالى: ﴿**وما أرسلنا من رسولٍ إلاّ بلسان قومه ليبيّن لهم**﴾ (١٤ – إبراهيم: ٤). فالعقل والتنزيل «كتابان مفتوحان» ليميّز الإنسان فيهما أمر الله. ومع أن العقل البشري عرضة للخطأ، إلا أنه مع ذلك موضع ثقة بوصفه طريقاً إلى الحقيقة، لقدرته على إعادة النظر وإصلاح ما سبق أن أخطأ فيه. ومع أن التنزيل ليس عرضة للخطأ، إلا أن فهم الإنسان له معرّض للخطأ، وهنا يأتي دور العقل في تصحيح الفهم. وهكذا يغدو العقل والتنزيل مصدرين متعادلين فلا يمكن أن يقوم أي تناقض بينهما نهائياً. وحيث يقع خطأ يكون اللجوء إلى العقل لغرض إعادة النظر. ومن حسن الحظ أن العقلَ سبيلٌ مفتوحٌ طليقٌ عامٌّ نقديٌّ يعي ذاته.

ودعما للشرط الثاني، يقول الإسلام إن الإنسان هو في الحقيقة صانع أفعاله خيراً أو شرّاً، وإن هذه حقيقة راسخة من حقائق الوعي. ويعي الإنسان هذه الحقيقة عندما يواجه عدّة احتمالات للقيام بالفعل أو عدمه أو كليهما معاً، فيختار أحد الاحتمالات؛ ويعيها عندما يصبح الشخص، أثناء ممارسة الفعل، مدركاً بأنه قادر أو غير قادر على إقلاق وتغيير الوضع الراهن موضوع البحث؛ ويعيها كذلك عندما يدرك الشخص بعد إنجاز الفعل، مسؤوليته في الخطيئة أو الثواب عما قدّمت يداه وعن نتائج ذلك في المكان والزمان.

ودعماً للشرط الثالث يقول الإسلام إن الخليقة بأسرها من شموس وأقمار ونجوم مسخّرة للإنسان (٢٢ – الحج: ٦٥؛ ٣١ – لقمان: ٢٠) لغرض إثبات قيمته المعنوية. و العلم والفلسفة الماوراطبيعية يقرّران ضرورة وجود سبب كافٍ للوصول الى نتيجة، إلى جانب ضرورة وجود النتيجة عند وجود السبب الكافي. ولا يقول أيٌّ من العلم أو الفلسفة بأن الترابط السببي منغلق بوجه أي قرار لاحق من جانب قوى خارجية، عند وجود مثل تلك القوى؛ أو بأن هذه القوى عندما تدخل في منظومة الترابط تلك فإنها لا تولّد حركتها بل تضعفها وتنحرف بها نحو غاية غير تلك التي كانت ستبلغها لولا ذاك التدخّل. إن هذا الانفتاح من جانب الطبيعة أمام قرار يصدر عن مبادرة بشرية تشكلٌ بحد ذاتها سبباً إضافياً هو المقصود بالضبط من كون الطبيعة مسخّرة للإنسان؛ ويكفي هذا للدلالة على طواعية الطبيعة.

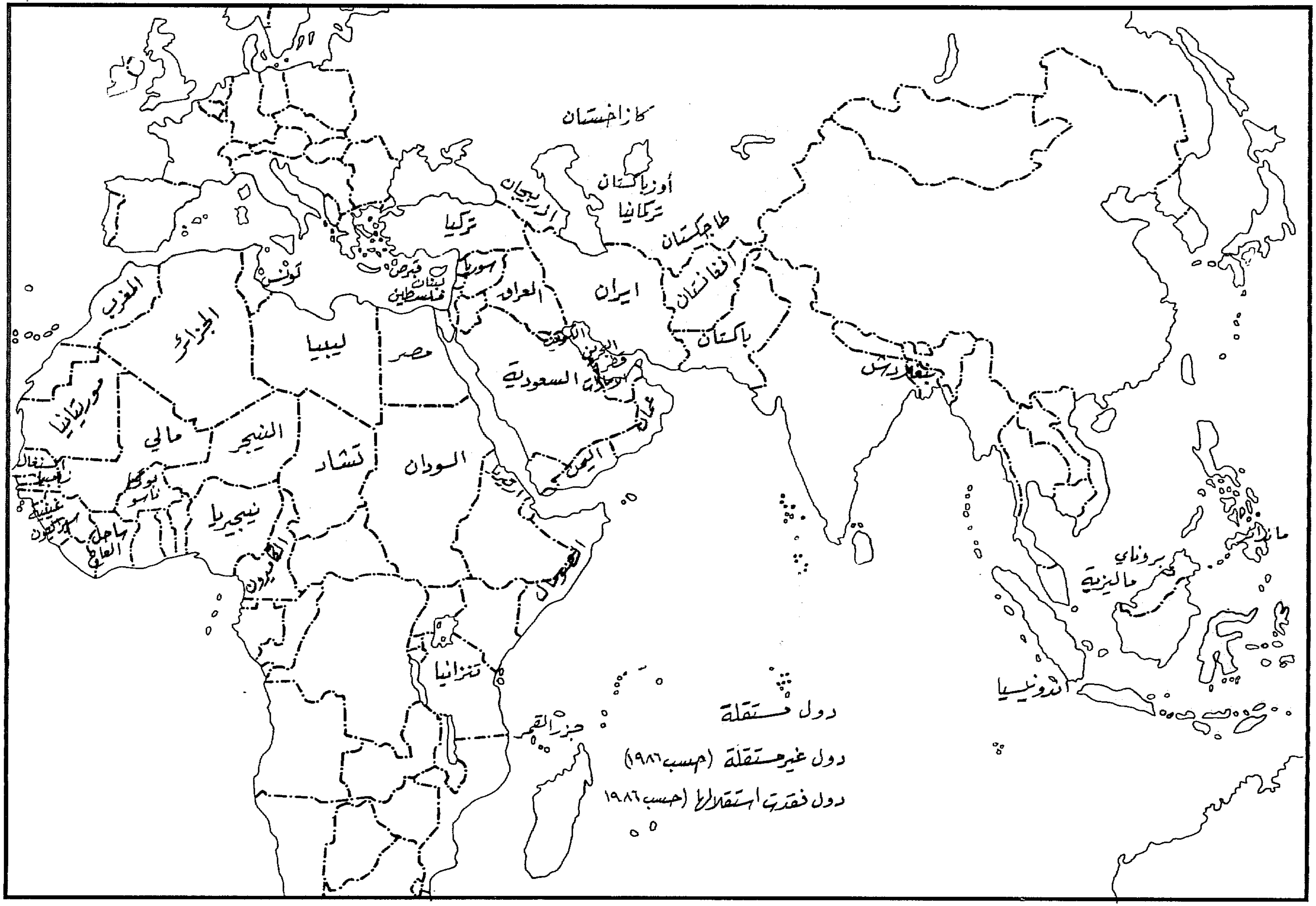
وأخيراً، يقول الإسلام، دعماً للشرط الرابع، إن كل إنسان سيتلقّى ما يستحقه سواء في المكان والزمان أو فيما بعد ذلك؛ وإن الحساب يبدأ بعد الولادة لا قبلها. ومن هنا رَفْض الإسلام لكل قول بالخطيئة الأولى، لأنه قول غير عادل، فهو لذلك غير صحيح. كما يرفض الإسلام كذلك أية محاولة لإثقال الموازين قبل الولادة، سواء ضد مصلحة الإنسان (كما في المسيحية والهندوسية (اليانيّة) الهندية والبوذية) أو لمصلحته (كما في الديانة الإغريقية). ويرى الإسلام أن حسنات الإنسان وسيّئاته هي من صنع يديه، وهي ليست قابلة للمبادلة. كما يرى أن الله هو الحكم الأخير، وميزانه عدل مطلق، لا يضيع مثقال ذرّة من حسنة أو سيئة، ولا يسمح بشفاعة من أحد، ولا بمحاباة أحد.

وليست نظرة الإسلام هذه شيئاً من تفكير مثالي. كما أن الأمر لم يُترك للإجتهاد الشخصي من ذوي النوايا النبيلة، يحققون تلك الرؤية عندما يشاؤون، ويهملونها أو يجورون عليها عندما لا يشاؤون تحقيقها. فقد لزم الأمر ترجمة تلك النظرة إلى «شريعة» تشمل الحياة البشرية من المهد الى اللحد. لذلك لم تبقَ قِيَمُ الإسلام في حيّز أمنيات أخلاقية يمكن استدعاؤها بإجراء قانوني. ففي إطار الشريعة صار للقيم المثلى من كامل القوة ما للقوانين الراسخة، وغدت حقائق فاعلة في الحياة اليومية. وأضحت تلك القيم معروفة للمتعلّم والأُمّي طوال ألف عام قبل اختراع الطباعة. وقد استوعبتها الجماهير واتّبعتها. وكانت تلك القيم في متناول الملوك والطغام، يستحضرون فقراتها يومياً لرفع ظلم أو تسويغ مِلكية أو لإعادة حق. وصار المثل الأعلى الاجتماعي جزءاً من الحياة إلى درجة غدا معها تحقيق أية قيمة روحية غير ممكن إذا لم تبدأ بتطبيق القانون. وقد شكّلت هذه الواقعية حماية للتقوى الإسلامية بوجه الأخلاقية الجوفاء، وللأخلاق الإسلامية بوجه شطحات التأمل عند المتصوّفة.

باستثناء حالات قليلة، لم تكن نصوص التفصيلات المفروضة في قيم الإسلام تعد شيئاً مقدساً لا يمكن تغييره على الإطلاق. فصفتا الأزلية والديمومة تتصلان بقيم أو مبادئ تقع في الأساس من تلك التفصيلات المفروضة، لا بالصيغة القانونية التي اتخذتها تلك القيم والمبادىء عند ترجمة أغراض القانون إلى فروض تشريعية. فالأزلية والإطلاق تتصلان أساساً بمسلّمات علم القيم. وباستثناء هذه المسلّمات والتوجيهات تكون جميع التفصيلات الأخلاقية قابلة لإعادة التفسير من جانب البشر. وقد حتّمت هذا الانفتاح الظروف والأحوال دائمة التغيّر في الحياة البشرية مما قاد بدوره الى استعداد القانون للتماشي مع تلك الظروف والأحوال تحقيقاً للأهداف الأزلية. والشريعة إلهية وأزلية لا بحرفيتها بل بروحيتها. فحرفية القانون محترمة لأنها مشتقة من الإلهي والأزلي.

وللسيطرة على عملية ترجمة قيم الإسلام إلى فروض تشريعية، ولتمكين الشريعة من احتواء الظروف البشرية المتغيّرة، جاء التنزيل بالقانون وبوسيلة تجديده معاً. فالمبادىء الأولية والقيم وأسس القانون ومناهج تطويره الحيوية قد جاء بها الإسلام من مرجع إلهي. فقد ابتدع المسلمون علم «أصول الفقه» لتنظيم تطوّر القانون لمواجهة الأوضاع والمشكلات الجديدة ولإرْساء دعائم تكيّف القانون المستمر مع التغيّر التاريخي. وكانت مهمّة «أصول الفقه» التمييز بين المتغيّر والثابت، وتطوير منهج يقوم على المبادئ ذات العلاقة التي حددّها القرآن والسنّة للسيطرة على التغيير، ويشمل الثابت القوانين المفروضة (المقادير) في القرآن والسنّة كما حدّدتها النصوص. وبما أن المسلمين كانوا على ثقة مطلقة من المصدر الإلهي لنصوصهم ومن تناقلها في الهيئة التي نزلت فيها، فإن القوانين المفروضة في القرآن والسنّة لا تخضع إلا للتأويل اللغوي، أي لمحض التوضيح لمعانيها النحوية والمعجمية وتركيب جملها. وقد قبل المسلمون في كل زمان ومكان هذه النصوص على أنها ملزمة ولا تقبل التغيير. أما بقية المحتوى القانوني في القرآن والسنّة فقد عدّه المسلمون، جميعاً كذلك، قابلاً للتغيير والتطوير، مع أن بعض الخلافات قد ظهرت حول تطبيق المبادىء المنهجية التي تحكم ذلك التغيير. وقد ظهر علم «أصول الفقه» ليؤسس معايير الصحة لتطوير القوانين الجديدة من مصادرها في التنزيل.

ولم يختلف المسلمون حول «الإجماع» و«القياس» بوصفهما مبدأين صالحين لسنّ القوانين عند أصحاب المذاهب جميعاً. ويقوم «الإجماع» على اتفاق جميع المشرّعين في فترة معينة حول



الخريطة ٥٢ الاستقلال السياسي في العالم الإسلامي

مسألة قانونية. كما يقوم «القياس» على إخضاع مادة جديدة لقانون راسخ لتعادل الأسباب التي يقومان عليها. وقد أضاف علم أصول الفقه إلى هذه المعايير الأساس المواد الآتية:

١- **التمسّك بالأصل**: وهي القاعدة القائلة بأن جميع الأفعال المفيدة مشروعة في أصلها وجوهرها، والمضرّة منها غير مشروعة.

٢ - **استصحاب الحال**: وهي القاعدة القائلة بأن القوانين صالحة دائماً إلا إذا ظهر دليل يشكّك في طبيعتها المفيدة.

٣- **المصالح المرسلة**: وهي القاعدة القائلة بأن الفائدة تُعدُّ مشروعة إذا لم يُعرف عن الشريعة إثبات هذه الفائدة أو إنكارها.

٤ - **الذرائع**: وهي القاعدة القائلة بأن شرعية ما يؤدي غرضاً تتأثر مباشرة بالفائدة أو الضرر الذي ينطوي عليه الغرض النهائي المقصود.

٥ - **الاستقراء الناقص**: وهي القاعدة القائلة بأن القانون الشامل يمكن أن يستنبط من قانون خاص عن طريق التعميم المتصاعد، إذا لم يعرف عن استثناء يشكك في ذلك التعميم.

٦ - **الاستحسان**: وهي القاعدة القائلة بأن القياس الأضعف قد يفضَّل على القياس الأقوى، إذا كان يلبّي مقاصد الشريعة العامة بصورة أوفى.

٧ - **العرف والعادة**: المبدأ القائل بأن العادة والعرف السائدين يمكن أن يكونا مصدراً للقانون.

بهذه الوسائل، أقام علم أصول الفقه منهجاً في الاستنباط المنطقي واستقراء الأشباه من مادة الوحي، كما أوجد معايير الاكتشاف التجريبي لمصلحة الناس العامة. وترى الغالبية العظمى من المسلمين أن تحقيق العدالة والمساواة وإقامة مطاليب الصالح العام بشكل نقدي بعد تصنيفها — إما بالاستنباط المباشر أو غير المباشر — أو بالتفضيل القانوني أو بالاعتبارات القانونية للصالح العام في ضوء الاهداف العامة للقانون — هي الذروة في الحكمة القانونية والتقوى الإسلامية.

من أجل هذا نحن لسنا إزاء قانون متحجّر لا يتغيّر شكلاً أو حرفاً، ولا بإزاء دفق من المفاهيم التي تتغيّر بتغيّر الأوضاع. بل إن قوانين الإسلام محميّة بمبادئ أبدية أو بقيم تطورت تطبيقاتها تبعاً للأوضاع البشرية، ولكن بضمانات لدوام تلك المبادىء والقيم.

قِيَم الشريعة

الشريعة والعدالة

يعتقد المسلمون أن الشريعة ملك البشر جميعاً، وأن لكل امرئ الحق أن يحتكم تحت شروطها حول خلافاته مع أقرانه. ولا يمكن منع أحد من اللجوء إلى الشريعة إن هو شاء ذلك، ذكراً كان أو أنثى، غنياً أو فقيراً، ملكاً أو متسولاً، أسود أو أبيض، مسلماً أو غير مسلم، مقيماً أو عابر سبيل، مواطناً أو غير مواطن. كذلك لا يوجد مسلم بمنأى عن أن يُتَّهم بمقتضى بنود الشريعة. وبوسع أي امرىء أن يحمل التهمة إلى المحكمة وهي مكلّفة بالنظر في تلك التهمة. ومن ناحية ثانية، لا يجوز محاكمة غير المسلم بمقتضى الشريعة إلاّ إذا طلب ذلك صراحة، وذلك ما لم يكن قد ارتكب جرماً ضاراً بالدولة أو الأمة بوجه عام أو تجاوز على ممتلكات أحد. وتنص الشريعة أن يُحاكم غير المسلم حسب قوانين دينه الخاصة، وليكن يهودياً أو مسيحياً أو هندوسياً أو بوذياً أو غير ذلك وهذا هو امتياز غير المسلم الذي تُقرهُ الشريعة بإقرارها أن قوانين غير المسلمين تتعادل في صلاحيتها مع الشريعة وهي تحت سلطان الشريعة نفسها.

وفي هذا المجال تكون الشريعة فريدة بين كافة

عدد السكان في الأقطار الإسلامية المستقلة

(إحصاءات ودول ما قبل ١٩٩٦)

القطر	مجموع عدد السكان	عدد السكان المسلمين	النسبة المئوية للمسلمين
جمهورية أفغانستان الديمقراطية	٢٢,٦٦٤,١٣٦	٢٢,٤٣٧,٤٩٥	٩٩
جمهورية ألبانيا الاشتراكية الشعبية	٣,٣٦٣,٠٠٠	٢,٥٢٢,٢٥٠	٧٥
الجمهورية الجزائرية الشعبية والديمقراطية	٢٩,١٨٣,٠٣٢	٢٨,٥٩٩,٣٧١	٩٨
دولة البحرين	٥٩٠,٠٠٠	٥٩٠,٠٠٠	١٠٠
جمهورية بنگلاديش الشعبية	١٢٣,٠٦٢,٨٠٠	١٠٤,٦٠٣,٣٨٠	٨٥
جمهورية بنين الشعبية	٥,٧٠٩,٥٢٩	٣,٤٢٥,٧١٧	٦٠
بروناي	٢٩٩,٩٣٩	٢٢٧,٩٥٣	٧٦
جمهورية الكاميرون المتحدة	١٤,٢٦١,٥٥٧	٧,٨٤٣,٨٥٦	٥٥
جمهورية تشاد	٦,٩٧٦,٨٤٥	٥,٩٣٠,٣١٨	٨٥
جمهورية كوموروس الإسلامية والاتحادية (جزر القمر)	٥٦٩,٢٣٧	٥٥٢,٨٦٠	٩٧
جمهورية جيبوتي	٤٢٧,٦٤٢	٤٢٣,٣٦٥	٩٩
جمهورية مصر العربية	٦٣,٥٧٢١٠٧	٥٩,١٢٢,٠٦٠	٩٣
إثيوپيا	٥٧,١٧١,٦٦٢	٣٧,١٦١,٥٨٠	٦٥
جمهورية جامبيا	١,٠٧١,٠٠٠	٩١٠,٣٥٠	٨٥
جمهورية گينيا الثورية الشعبية	٢٨,١٧٦,٦٨٦	٢٦,٧٦٧,٨٥١	٩٥
جمهورية گينيا بيساو	٨٨٨,٢٨٠	٧١٠,٦٢٤	٨٠
جمهورية إندونيسيا	٢٠٦,٦١١,٦٠٠	١٩٦,٢٨١,٠٢٠	٩٥
جمهورية إيران الإسلامية	٦٦,٠٩٤,٢٦٤	٦٤,٧٧٢,٣٧٨	٩٨
جمهورية العراق	٢١,٠٣٨,٠٠٠	١٩,٩٨٦,١٠٠	٩٥
جمهورية كوت ديفوار (ساحل العاج سابقاً)	١٤,٧٩١,٢٥٧	٨,١٣٥,١٩١	٥٥
المملكة الأردنية الهاشمية	٤,٤٠٧,٠٠٠	٤,١٨٦,٦٥٠	٩٥
دولة الكويت	١,٩٥٠,٠٤٧	١,٩٥٠,٠٤٧	١٠٠
الجمهورية اللبنانية	٤,٠٠٥,٠٠٠	٢,٢٨٢,٨٥٠	٥٧

الجماهيرية الليبية العربية الشعبية الاشتراكية	٥٫٤٤٥٫٤٣٦	٥٫٤٤٥٫٤٣٦	١٠٠
جمهورية ملاوي	٩٫٧٢٧٫٠٠٠	٥٫٣٤٩٫٨٥٠	٥٥
ماليزيا	١٩٫٩٦٢٫٨٩٣	١٠٫٥٨٠٫٣٣٣	٥٣
جمهورية المالديف	٢٧٠٫٧٥٨	٢٧٠٫٦٥٨	١٠٠
جمهورية مالي	٩٫٨٣٣٫٠٠٠	٩٫٣٤١٫٣٥٠	٩٥
جمهورية موريتانيا الإسلامية	٢٫٣٣٦٫٠٤٨	٢٫٣٣٦٫٠٤٨	١٠٠
المملكة المغربية	٢٩٫٧٧٩٫١٥٦	٢٩٫٤٨١٫٣٦٤	٩٩
جمهورية موزمبيق الشعبية	١٧٫٨٧٧٫٩٢٧	١٠٫٧٢٦٫٧٥٦	٦٠
جمهورية النيجر	٩١١٣٫٠٠٠	٨٫٢٩٢٫٨٣٠	٩١
جمهورية نيجيريا الاتحادية	٨٩٫٩٢٢٫٨٧٤	٦٧٫٤٤٢٫١٥٥	٧٥
سلطنة عمان	٢٫١٨٦٫٥٤٨	٢٫١٨٦٫٥٤٨	١٠٠
جمهورية پاكستان الإسلامية	١٢٩٫٢٧٥٫٦٦٠	١٢٥٫٣٩٧٫٣٩٠	٩٧
دولة قطر	٥٤٧٫٧٦١	٥٤٧٫٧٦١	١٠٠
المملكة العربية السعودية	١٦٫٩٢٩٫٢٩٤	١٦٫٩٢٩٫٢٩٤	١٠٠
جمهورية السنغال	٨٣٣٠٫٥٠٨	٨٫٢٩٣٫٩٨٢	٩٥
جمهورية سييراليون	٤٫٧٩٣٫١٢١	٣٫٨٣٤٫٤٩٦	٨٠
جمهورية الصومال الديمقراطية	٩٫٦٣٩٫١٥١	٩٫٦٣٩٫١٥١	١٠٠
جمهورية السودان الديمقراطية	٣١٫٠٦٥٫٢٢٩	٢٦٫٤٠٥٫٤٤٤	٨٥
الجمهورية العربيةالسورية	١٤٫٨٨٦٫٦٧٢	١٣٫٣٩٨	٩٠
جمهورية تنزانيا المتحدة	٢٩٫٠٥٨٫٤٨٠	١٨٫٨٨٨٫٠٠٥	٦٥
جمهورية توجو	٤٫٥٧٠٫٥٣٠	٢٫٥١٣٫٧٩١	٥٥
الجمهورية التونسية	٩٫٠٣١٫٠٠٠	٨٫٥٧٩٫٤٥٠	٩٥
الجمهورية التركية	٦٢٫٤٨٤٫٤٧٨	٦١٫٩٥٩٫٦٣٣	٩٩
الامارات العربية المتحدة	٣٫٥٧٫٣٣٧	٣٫٠٥٧٫٣٣٧	١٠٠
جمهورية ڤولتا العليا	٧٫٢٧١٫٦٠٠	٤٫٠٧٢٫٠٩٦	٥٦
جمهورية العربية اليمنية	١٤٫٢٤٤٫٠٠٠	١٣٫٥٣١٫٨٠٠	٩٥
فلسطين المحتلة	٥٫٤٢١٫٩٩٥	٤٫٧١٦٫٢٧٠	٨٧

عدد السكان في البلاد الإسلامية غير المستقلة

(إحصاءات ودول ما قبل ١٩٩٦)

القطر	مجموع السكان (بالألوف)	عدد السكان المسلمين (بالألوف)	النسبة المئوية
آذربايجان	٧٫٦٧٦	٦٫٦٧٨	٨٧
إريتريا	٣٫٩٠٩	٢٫٩٣	٧٥
كشمير	٧٫٦١٣	٥٫٩٣٩	٧٨
كازاخستان	١٦٫٩١٦	٧٫٩٥٠	٤٧
قرغيزيا	٤٫٥٢٩	٣٫١٧٠	٧٠
فلسطين	٥٫٤٢١	٤٫٧١٦	٨٧
سنكيانگ	١٠٫٧٠٦	٨٫٦٦٥	٨٢
تاجيكستان	٦٫٠٠٢	٥٫٥٠	٩٠
تركمانيا	٤٫٢٥٤	٣٫٦١٦	٨٥
أُزبكستان	٢٣٫٤٫٨	١٨٫٧٣٤	٨٠

الأقليات المسلمة

القطر	مجموع السكان (بالألوف)	عدد السكان المسلمين (بالألوف)	النسبة المئوية
أنجولا	١٠٫٦٠٩	٢٫٦٥٢	٢٥
الأرجنتين	٣٤٫٦٧٢	٠٦٩٣	٢
أرمينيا	٣٫٧٤٢	٠٤٨٦	١٣
أستراليا	١٨٫٢٦٠	٠١٨٢	١
النمسا	٨٫٠٢٣	٠٠٤٠	٫٥
بلجيكا	١٠٫٢٤٣	٢٠٠	٢
بوتان	١٫٨٢٢	٠٠٩١	٥
بوتسوانا	١٫٤٧٧	٠٠٧٤	٥
البرازيل	١٦٢٫٦٦١	٠٠١٦	٫٠١
بلغاريا	٨٫٨٩٨	١٫٣٨٨	١٦
بورما	٣٥٫٢٦٩	٣٫٥٢٩	١٠
بوروندي	٥٫٩٤٣	١٫٤٨٦	٢٥
بيلوروسيا	٩٫١٨٣	٦٢١	٧
كمبوديا	١٠٫٨٦١	٠١٠٨	١
كندا	٢٨٫٨٢٠	١٫٠٠٨	٣٫٥
أميركا الوسطى وجزر الكاريبي	٣٧٫٥٩٥	١٢٠	٫٠٣

الأقليات المسلمة تكملة)

القطر	مجموع السكان (بالألوف)	عدد السكان المسلمين (بالالوف)	النسبة المئوية
چيلي	١٤٫٢٤١	٧١	٥ر
الصين	١٫٢١٠٫٠٠٤	١٢٠٫٢٤٠	١٠٫٢
الكونغو	٢٫٦٧٣	٢٩٤	١١
قبرص	٧٧٤	١٣٩	١٨
گيانا الاستوائية	٢٥٦	٨٦	٣٤
جزر فيجي	٦٤٢	٦٩	١١
فنلنده	٤٫٨١٢	٤	٠٨ر
فرنسا	٥٤٫١٢٠	١٫٣٦٠	٢٫٥
الگابون	٦٦٩	٢٦٩	٤٠
جورجيا	٤٫٧٨١	١٫١٣٠	٢٤
المانيا الغربية	٦٢٫٥٢٨	١٫٠١٢	١٫٦
گانا	١٢٫٣٢٩	٥٫٠٤٧	٤٥
اليونان	٩٫٥٩٥	٣١٠	٣
گيانا	٨٥٧	١٣١	١٥
هونج غونج	٤٫٢٤٣	٤٨	١
هنغاريا	١٠٫٨١٧	١٢٠	١
الهند	٦٩٣٫٦٨٠	٧٩٫٢٤٣	١١
إيطاليا	٥٧٫٤٤٦	٦٣١	١
اليابان	١١٨٫٧٧٧	٢٥٥	٠٢ر
كينيا	١٦٫٥٦٧	٤٫٢٣٤	٢٦
كوريا الجنوبية	٣٩٫٩٢٨	٨٦	٠٢ر
ليبيريا	١٫٨٧٧	٥٧٢	٣٠
لاوس	٣٫٥٦٠	٣٧	١
ليسوتو	١٫٣٧٠	١٣٨	١٠
جمهورية مالاگاسي	٨٫٧٦٦	١٫٥٥٢	١٨
ملاوي	٦٫١٥٥	١٫٩٢٨	٣١
مالطا	٣٥٤	٥٢	١٥
موريشيوس	٩٦٩	١٦٢	١٧

الأقليات المسلمة (تكملة)

مولداڤيا	٣,٦٤٣	١٢٣	٣
موزمبيق	١٠,٥٣١	٢,٥٣٥	٢٤
ناميبيا	٧٠٣	٣٩	٥,٥
نيپال	١٥,٣٣٨	٥٥٣	٣,٦
نيوزيلند	٣,١٦٩	٣٣	١
پنما	١,٩٦٩	٥٨	٢,٩
الفليبين	٥٠,٠٦١	٥,٥٥١	١١
پولنده	٣٥,٩٣١	٣٨٢	١
تيمور البرتغالية	٦٧٢	١٤٧	٢٢
ريونيون	٤٩٣	١٠٨	٢٢
رومانيا	٢٢,٤٩٨	٢١٦	١
روسيا	١٣٢,٦٠٠	٨,٩٧٦	٦,٧
روديسيا ـ زمبابوي	٧,٥٤٤	١,٠١٧	١٣,٥
سنغافورة	٢,٢٥٠	٣٨٢	١٧
جنوب إفريقيا	٢٩,١٨٩	٥٤٥	١,٩
سري لانكا	١٨,٥٥٣	١,٦٦٩	٩
سورينام	٤٢٤	١٢٣	٢٩
سوازيلاند	٥٦٢	٥٣	٩
تايوان	١٧,٩٨٠	١٥٥	,٠٨
تايلاند	٤٨,٠٨٧	٦,٤٠٦	١٣
ترينيداد وتوباگو	١,٢٠٧	١٤٦	١٢
يوغندا	١٣,٦٢١	٤,٤٦٠	٣٣
أوكرانيا	٤٨,٠٧٨	٦,٥٠٥	١٤
المملكة المتحدة	٥٧,٠١٩	٢,٨٠٠	٥
الولايات المتحدة	٢٢٤,١١٣	٤,٣٤٤	١,٩
فيتنام	٥٤,٢١٢	٢٤٥	,٥
يوغوسلاڤيا	٢٢,٦١٧	٤,٨٢١	٢١
زائير	٤٦,٤٩٨	٤,٦٥	٩
زامبيا	٩,١٨٨	١,١٩	١٣

الاستقلال السياسي في العالم الإسلامي

حتى عام ١٩٨٣)

سنة الاستقلال	القطر	الأقطار المستقلة
		القارة
١٩٢٢	مصر	إفريقيا
١٩٥١	ليبيا	
١٩٥٦	المغرب	
١٩٥٦	السودان	
١٩٥٦	تونس	
١٩٥٨	گينيا	
١٩٦٠	الكاميرون	
١٩٦٠	جمهورية إفريقيا الوسطى	
١٩٦٠	تشاد	
١٩٦٠	مالي	
١٩٦٠	موريتانيا	
١٩٦٠	النيجر	
١٩٦٠	نيجيريا	
١٩٦٠	السينغال	
١٩٦٠	صوماليا	
١٩٦٠	توجو	
١٩٦٠	ڤولتا العليا	
١٩٦١	سيراليون	
١٩٦١	تنزانيا	
١٩٦٢	الجزائر	
١٩٦٥	غامبيا	
١٩٧٥	جزر القمر (كومورو)	
١٩٧٦	ساحل الذهب	
١٩٢١	إيران	آسيا
١٩٣٢	العراق	

	العربية السعودية	١٩٢١
	تركيّا	١٩٢٠
	اليمن	١٩١١
	الأردن	١٩٤٥
	لبنان	١٩٤٥
	سوريا	١٩٤٥
	الهند	١٩٤٧
	پاكستان	١٩٤٧
	إندونيسيا	١٩٤٩
	ماليزيا	١٩٥٧
	الكويت	١٩٦١
	اليمن الجنوبي	١٩٦٨
	عُمان	١٩٧٠
	البحرين	١٩٧١
	بنگلاديش	١٩٧١
	قطر	١٩٧١
	الإمارات العربية المتحدة	١٩٧١
	المالديڤ	١٩٧٧
	بروناي	١٩٨٣
أوربا	ألبانيا	١٩١٣
أميركا الجنوبية	سورينام	١٩٧٥

الأنظمة القانونية التي عرفها التاريخ. فهي وحدها تعترف بصلاحية القوانين الأخرى لأولئك الذين يتبعونها، وتفعل ذلك دستورياً أو وفقاً للشرع. والشريعة وحدها تجعل المجتمع الإسلامي تعدّدياً بالمعنى الوحيد المهم. ولا يوجد نظام قانوني آخر ولا أي دستور وطني قد فكّر قط باحتمال الاعتراف بصلاحية قانون آخر قد يوجد إلى جانبه، لأن الحصر القانوني يقع في اللبّ من السيادة الوطنية أو السياسية. ولم تشعر الشريعة قط، من ناحية ثانية، بالخطر من وجود قوانين أخرى إلى جانبها في الأراضي التي تحكمها، بل باركت اتِّباع تلك القوانين وتطبيقها. وفي الوقت نفسه ظل المسلمون يؤمنون بحقيقة الشريعة ورفعتها وبالتزامهم بدعوة البشر للدخول في الإسلام واتّباع الشريعة. وكان تحدّدهم بذلك مسألة تتعلق بنظرية المعرفة والفلسفة الماورابطبيعية والأخلاقية، لا بفعل شخصي أو رسمي. فعلى مستوى الفعل كانت القاعدة هي التسامح والتعددية.

والعدالة بالغة الأهمية في الإسلام مما جعل الشريعة تنصّ على الحكم بها بحرية وسرعة لكي تكون في متناول الجميع في كل وقت. وقد يكون من أعظم ما قدّم الإسلام من مساهمات هو حق الجميع في العدالة، الأمر الذي حفظته الشريعة طوال أربعة عشر قرناً من التاريخ. إذ يرى الإسلام أن إقامة العدل في الأرض أسمى واجبات البشر قاطبة. فكل إنسان ملتزم دينياً بالثورة — بل ببذل النفس — في سبيل إقامة العدل والدفاع عنه. والواقع أن العدل موضع تقديس وحرص حتى أن كل إنسان، مهما يكن متواضعاً أو فقيراً أو بائساً، يجب أن يكون على تمام الثقة بأن العدل ملك يديه عندما يطلبه. من أجل ذلك نصت الشريعة على أن يكون الحكم بالعدل دون مقابل على الإطلاق. فليس ثمة من أجور ولا نفقات؛ وكل محكمة مؤهلة دستورياً للنظر في أية قضية، وطلب رأي خبير مهما كان. وقد فصلت الإجراءات الإسلامية القضايا التي يكون المدّعى عليه فيها هو الدولة أو أحد موظفيها وخصّصت لذلك محكمة خاصة تدعى «محكمة المظالم» أو «ديوان المظالم». ولم يلجأ القانون الإسلامي إلى فرض الرسوم للحدّ من التقاضي؛ لكنه فرض عقوبات قاسية على من يقدم ادّعاءات باطلة، تشمل حرمانه الحقوق الشرعية وفقدان صفة العدل الطبيعية (الشخصية القانونية) أو حرمانه من حق الترافع في المحكمة على الإطلاق.

وتقديم الشهادة واجب في نظر الشريعة، ويعظُم الأجر إذا كان تقديمها طواعية وقبل السؤال. وإذ نصت الشريعة على المساواة المطلقة بين جميع من يقف أمامها، فإنها تفترض براءتهم حتى يظهر دليل قانوني يخالف ذلك. كما تعترف الشريعة بحق كل إنسان في التحكيم وتسوية الخلاف خارج المحكمة؛ معتبرةً كلّ إنسان مسؤولاً عن أفعاله الشخصية وحسب، ورافضة رفضاً قاطعاً كل إيحاء بالذنب نيابة عن الغير، أو باللوم الجماعي. وفي مجال الحكم بالعدل يؤمر المسلمون أن يكونوا أول الأمثولات والشهود (٢ — البقرة : ١٤٣) حتى لو كان العالم كله يحكم بغير العدل. وتقوم العدالة الإسلامية على مبدأ موروث من بلاد ما بين النهرين ﴿ **النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأُذن بالأُذن والسنّ بالسنّ والجروح قصاص** ﴾ (٥ — المائدة : ٤٥).

الشريعة والعقلانية

يرى الإسلام أن الحقيقة واحدة كما أن الله واحد، وأن بوسع البشر معرفة الحقيقة عن طريق العقل والتنزيل. وترجمة هذا الكلام إلى قانون يعني أن هذه القيمة الإسلامية تنص على أن لجميع البشر الحق في معرفة الحقيقة؛ وليس لأحد أن يفرض رقابةً

أو قيوداً على هذا الحق. وتقضي الشريعة أن لجميع البشر الحق في الاستعلام والبحث والتعلّم والتعليم، كما تنص على أن البحث والتعلّم من الواجبات العامة التي لا يستثنى منها أحد. وفي ظل الشريعة يكون المجتمع البشري أشبه بمدرسة على نطاق واسع حيث يكون كل فرد فيها طالباً ومُعلِّماً في آنٍ معاً. وتؤكد الشريعة بأن التشكيك العقائدي باطل ويشكّل تحدّياً لله، وتنص على أنه لا يجوز لأحد أن يشيع التشكيك فيحطّم التراث البشري في المعرفة والحكمة، أو أن يمنع أحداً من امتلاك ذلك التراث أو المساهمة في نموّه. وقد كرّمت الشريعة العقل (أو التفكير العقلاني) بوصفه أحد «مقاصد الشريعة» الستّة، الى جانب الحياة والتملّك والأسرة والدين والشرف.

الشريعة وتوكيد العالم

يؤمن الإسلام بأن الله خلق الحياة والعالم لهدف معيّن؛ وهما من أول القيم المرغوب تحقيقها ـ كما ترى الشريعة أن الحياة يجب أن تُعاش وأن العالم يجب أن يُطوَّر وأن الغرائز يجب أن تُشبع؛ وأن المواهب والقدرات والإمكانات يجب أن تُحقَّق، وأن السعادة يجب البحث عنها والوصول إليها، كما يجب أن تكون نتائج هذه المساعي جميعاً بناء ونموّ الثقافة والحضارة. والسعي البشري لتحقيق هذه الأغراض هو المنبت الذي ينشأ منه القانون والأخلاق. لذا فإن القانون والأخلاق ضرورة لتحقيق الهدف الإلهي من خلق الحياة والعالم.

ومعنى هذا القول في سياق الشريعة أن توكيد الحياة والعالم ينص على أن الولادة تعطي الحق في الوجود والعيش إلى ما شاء الله، وأنه لا يمكن حرمان أحد من الحياة إلا لسبب مشروع. وتنص الشريعة كذلك أن الولادة تعطي المولود حقاً في حمل اسم الوالد وحقاً في رعايته ودعمه، أو في تلقّي الرعاية والدعم من الدولة في حالة اليُتم أو عجز الوالد، كما تعطي المولود حقاً في التعليم المجاني وفي رعاية المجتمع أو مؤسساته أو كليهما معاً. ولكل إنسان حق في اختيار المهنة التي يريد والمشاركة في خيرات الله في الأرض وفي الزواج وبناء الأسرة وفي الحصول على الثروة والتمتع بها.

الشريعة والمساواة الشاملة

يؤكد الإسلام أن العلاقة بين الله وجميع البشر واحدة في جميع الأحوال، وأن تلك العلاقة هي ما يترتب على كونهم مخلوقين، أو هي موقعهم في الكون. لذلك يرفض الإسلام جميع دعاوى المحاباة أو اصطفاء أحد من البشر ويعّد مثل هذه الدعاوى تجاوزاً على صفة الله العليّة المطلقة.

وتنص هذه المساواة في سياق القانون أن ليس لأحد أن يُستثنى من أوامر الشريعة بناء على هويته. فجميع المسلمين «مكلفون» (بطاعة القانون) وهم في ذلك سواسية. ولا يمكن أن يغيّر من تساويهم أمام القانون سلالةٌ أو عِرقٌ أو جنسٌ أو منزلةٌ في المجتمع أو علمٌ أو مال. فقد حذّر الرسول (ﷺ) بنيه أن كونه والدهم لا يغنيهم عن الله شيئا. ولم يستطع الخليفة عمر (رضي الله عنه) أن يستثني ابنه من تطبيق حكم القانون عليه. فقد كان عمّال الأقاليم ومن دخل من الملوك في الإسلام خاضعين للمقاضاة من جانب أبسط إنسان تجاوزوا على حقوقه. وحتى الأُمّة الإسلامية بمجموعها لم تجد مهربا من القانون، وكان يمكن مقاضاتها عند تجاوزها على القانون.

والمساواة في الشريعة لا تنطبق على المسلمين وحدهم وفيما بينهم،أو على المواطنين في الدولة الإسلامية بغض النظر عن انتماءاتهم الدينية،بل إن تلك المساواة تنطبق على جميع الناس على وجه البسيطة ـ مسلمين أو غير مسلمين، مواطنين أو غير مواطنين، مقيمين أو غير مقيمين، أفراداً أو جماعات

الأقليات الإسلامية والمسيحية (إحصاءات ما قبل ١٩٨٥)

المسلمون في أوروبا

المملكة المتحدة	٢,٨٠٠,٠٠٠
فرنسا	١,٤٠٠,٠٠٠
ألمانيا	١,١٠٠,٠٠٠
(هولنده) الأراضي المنخفضة	٤٠٠,٠٠٠
سويسرا	٣٠٠,٠٠
بلجيكا	٢٠٠,٠٠٠

المسيحيون في الأقطار الإسلامية

ماليزيا	١٢٠,٠٠٠
أفريقيا الغربية	١٠ –١٥ مليون
افريقيا الشرقية	١٠ – ١٥ مليون
إندونيسيا	١ – ٢ مليون
شمال أفريقيا	١ مليون
پاكستان	٢٥٠,٠٠٠

ـ كما تعطيهم الحق أن يدخلوا في اتفاق سلام أو تجارة أو أمن متبادل أو علاقة ودّية مع الدولة الإسلامية، وهذا ما لم يشهد « قانون الأمم » له شبيهاً قط . ولا يقتصر اعتراف الشريعة على حق جميع الأمم أو الشعوب أو الحكومات ذات السيادة في الدخول في اتفاق سلام أو صداقة مع الدولة الإسلامية، بل يعترف بذلك الحق أيضاً للأفراد، وعلى أساس إنسانيتهم وحسب . وفي حالة كون غير المواطن المتعاقد مسلماً فإن الشريعة تنطبق عليه بكل بنودها، وإذا كان غير مسلم ، فإن قانون ملّة المتعاقد ينطبق عليه أثناء إقامته في حياض الدولة الإسلامية . وتنص الشريعة أن الدولة الإسلامية لا حقّ لها في رفض طلب أي شخص يريد الدخول في اتفاق سلام أو علاقات ودّية، ما لم يكن ثمة سبب وجيه لرفضه . وتعطي الشريعة الحق لمثل هذا الشخص أن يقاضي الدولة أمام أية محكمة إسلامية .

ولغرض الوصول إلى تعاون وتفاهم متبادل بين الشعوب ـ وهو شرط ضروري لتبليغ كلمة الله ـ فإن الشريعة تحرّم أي استهزاء أو استخفاف من أي شعب أو أمّة أو دين بآخر، وتؤكد بأن مثل هذه الأفعال تستوجب العقاب، أما اعتداء أمّة على أخرى فهو أكثر إساءة، إذ تَعُدّ الشريعة ذلك ظلماً وجريمة يجب إيقافها . وتوجب الشريعة على الأمة الإسلامية وعلى جميع المسلمين أن يقوموا ضد المعتدي، كما تعطي ضحية العدوان الحق في التقدم الى أية محكمة إسلامية طلباً للتعويض ، وعلى الدولة الإسلامية واجب تنفيذ الحكم حتى لو جرّ ذلك إلى مواجهة عنيفة . ثم إن الشريعة تخوّل ضحية العدوان والظلم أن يطلب اللجوء في الدولة الإسلامية . ولا يمكن للدولة الإسلامية أن تعامل غير المواطنين على أساس اتفاقات خاصة مع دولهم أو على أساس المعاملة بالمثل . وبما أن الشريعة قانون إلهي فإنه لا يخضع لنزوات الحكومات أو الأمم أو لمصالحهما حتى لو كانت هذه تدين بالإسلام .

الشريعة والمجتمع

ينص الإسلام على أن البشر جميعاً قد خلقوا ليعبدوا الله ، وأن مصيرهم سيعتمد أخيراً على إنجازهم في مجال تلك العبادة . كما حدّد هذه العبادة بعبارات أخلاقية، وجعل الحرية شرطاً لا بد منه . وفي السياق القانوني تعني هذه الحرية أنه لا يجوز فرض نظام صارم أو ممارسة إكراه على حياة الفرد أو الجماعة بأي شكل من الإشكال إلاّ في حالات الضرورة القصوى ولمدة محدّدة . وقد فرضت الشريعة عقوبات قاسية على من يتجاوز على حرية الناس، وخولّت من أُكره على شيء أن يعود الى وضعه الأصلي دون أن يصيبه أذى .

وقد نصّت الشريعة على أن كل شهادة أو معلومات تصدر عن إكراه أو خداع أو تجسّس فهي باطلة وغير مقبولة في أي إجراء قانوني .

وقد خوّل القانون الإسلامي كل مواطن، مسلماً كان أو غير مسلم، أن يختار ويمارس المهنة التي يريد ، وأن ينتقل أو ينقل أسرته وبضاعته وأمواله الى حيث يشاء، وأن يقيم حيث يشاء ويمارس الدين الذي يختار وأن يرعى ثقافته ويطوّرها دون عائق من أي طرف . وتقدم الشريعة حماية للمواطن ضد أي تدخل في شؤونه ، كما تفتح له أبواب المحاكم ليقدم شكواه بالمجان ويثبت براءته . ثم إن الشريعة لا تَعدُّ أي إنسان مسؤولاً عن أفعال غيره . وما لم يكن الشخص قاصراً أو غير سليم العقل ، فإن الشريعة لا تعترف بما يأتيه من ذنب أو فضل نيابة عن غيره، كما تعدّ الإدانة والعقوبة الجماعية غير عادلة وغير أخلاقية .

تعدُّ الشريعة الإنسان فرداً في الأسرة أو رئيساً لها،لذا فهو إما يعتمد على الأسرة أو يكون مسؤولاً



الصورة ١٤ - ١ زخرفة زهرية بالفخار على محراب جامع ‹بغا› في إقليم ‹راج شاهي› بنجلاديش، ١٥٢٣م. [بترخيص من دائرة الآثار، حكومة بنجلاديش].

عنها. وتعيّن الشريعة الحقوق والواجبات المتبادلة بين الزوجين والوالدين والأبناء والإخوان والأعمام والأخوال والأجداد والأحفاد وأبناء العم والخال. وتُلزم الشريعة رئيس الأسرة بإعالة هؤلاء عند الحاجة أو عند عدم قدرتهم أن يرأسوا أسرهم الخاصة.

وكانت الأسرة بشكلها المتّسع الوحدةَ المكوّنة للمجتمع، توجّه أفراده نحو الولاء المتبادل والتعاون لخير جميع الأفراد.

ثم إن الشريعة تحدّد هوية الشخص حسب انتمائه الديني، أي بوصفه عضواً في جماعة دينية أو ملّة

وتحدّد هذه العضوية القانون الذي ينطبق على ذلك الشخص فتضعه في دائرة من الحقوق والواجبات التي تتصل بتلك الجماعة الدينية أو الملّة. وتفرض المواطنة في الدولة الإسلامية على الفرد مسؤولية المساهمة في الشؤون السياسية، وتقديم النصح للحاكم أو تقويمه عند الحاجة. ولكن ليس بمقدور أي كيان اجتماعي – سواء كان الأسرة أو الملّة أو الجماعة أو الدولة – أن يتفرّد فيصبح مصدر القانون أو معياره. بل على النقيض من ذلك، تبقى جميع دوائر التأثير هذه خاضعة لسيادة الشريعة الشاملة.

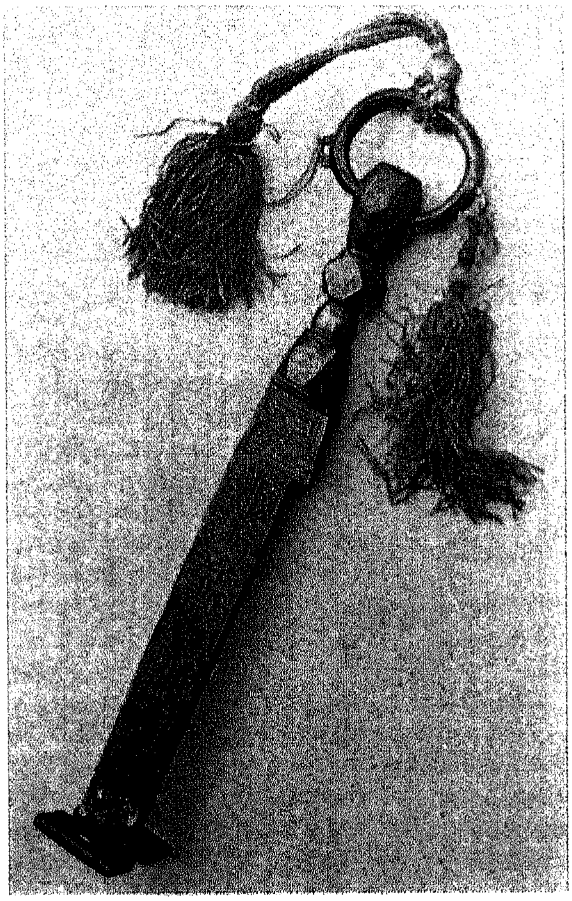
الشريعة والإحسان

من المعروف عموماً أن مساعدة الضعيف والفقير والمعدَم والمحروم والتجرّد الطوعي لتحسين نوعية الحياة للجميع هي إحدى غايات الفضائل البشرية. ولا يوجد الكثير من الثقافات التي نصّت على مثل هذه المساعدة، وليس بينها من شرّع لها.

وقد أقدمت الشريعة على هذا الواجب الذي يبدو مستحيلا، فشرّعت مساهمة من حدّ أدنى يقدمها أصحاب الثروة، وأوصت بتقديم مبلغ إضافي غير محدّد، ويدعى هذا المبلغ اللاحق «صَدقة» (أي إحساناً). والصدقة مسألة شخصية دائماً، غير محددة في مداها وطبيعتها وتنوّعها وتقديمها. أما المساهمة المحددة فتدعى «الزكاة»، وتُجبى هذه الزكاة مرّة كل عام بأمر من الدولة ومقدارها ٢,٥ بالمئة من جميع الثروة التي تفيض عن حاجة الشخص المباشرة وحاجة من يعيلهم.

شمولية الشريعة

لقد طوّر الإسلام قانوناً شاملاً على امتداد الحياة البشرية بأكملها. وتصدر هذه الشمولية من مفهوم الإسلام أن حياة البشر قد وُجدت لتنفيذ



الصورة ١٤-٢ مفتاح الكعبة، مصنوع في القرن الثاني عشر، محفوظ في متحف ‹توپ كپاي سراي› إسطمبول [تصوير لمياء الفاروقي].

الأوامر التي هي المشيئة الإلهية. لذا تقع جميع الأفعال في المنظور القانوني إما في باب «الواجب» (أي الإلزامي) أو «المباح» (أي المسموح به) أو «المندوب» (أي الموصى بفعله) أو «المكروه» (أي الموصى باجتنبابه) أو «الحرام» (أي المحظور فعله). وفي الوقت نفسه أقرّ القانون الإسلامي بأن هدفه هو الصالح العام للبشر. وقد قسّم ذلك الهدف الى «ضروريات» و«حاجيات» و«تحسينات».

وإذ توصي الأخلاق بحسن معاملة الزوجة والأطفال والأقارب، فإن الشريعة تنص على أن إطعامهم وحمايتهم والعناية بهم يجب أن تعادل اهتمام المرء بنفسه. وبنفس الروح ألغى القانون

جميع أنواع الفائدة ووفّر تمويلاً بلا فائدة للجميع. كما منح الأسير حق افتداء نفسه بعقد، والجاهل حقاً في التعليم، والمحروم حقاً في المشاركة في ثروة الغنيّ.

وقد أقرّ القانون كذلك أن من بين الخطايا التي تستحق العقاب أن يذكر المرء جاره بسوء، حتى لو وقع منه سوء، أو أن يرفض تعويضا يقدّمه أو اعتذاراً يُبديه؛ أو يقصّر في زيارته عند المرض. وعلى المرء أن يُعين جاراً في ضيق، ويردّ تحيّته بأحسَنَ منها، ويقدم له طيّب النصح دوماً، طلبه أو لم يطلبه؛ بل يدعو له بالرحمة إذا عطس! وعلى المسلم أن يحمي أسرة جاره وماله في غيابه، وأن يحضر جنازته ودفنه ويقيم له المأتم عند الضرورة.

ويحظر القانون الإسلامي على المرء التجسّس والكذب والخداع؛ كما يمنعه أن يتكلم بغير علْم، أو يرفع صوته، أو يدخل بيت غيره بلا استئذان، أو يظهر الكبرياء والتعالي. ويحتّم القانون على المرء أن يكون نظيفاً، ويرتدي أفضل ملابسه في المجالس، وأن يصدق وعدَه في جميع الظروف، ويراعي اللياقة في جميع الأوقات، ويحني رأسه للوالدين ولكبار السن وأهل العلم وأولي الأمر.

وهكذا تقع مجموعة القوانين التي تؤلف الشريعة في اثني عشر باباً في العادة:

١- الشعائر ٢ - الأحوال الشخصية ٣ - العقود ٤ - الأضرار ٥ - القانون الجنائي ٦ - القانون الدستوري ٧ - الضرائب والواردات العامة ٨ - القانون الإداري ٩ - قانون الأراضي ١٠ - قانون المقايضة والتجارة ١١ - القانون الدولي ١٢ - الأخلاق والسلوك الشخصي.

وكثيراً، ما يقال إن القانون مرآة الحضارة، بمعنى أن الحضارة إذا بلغت النضج والكمال فإن صورتها تنعكس في قوانينها. ويفترض هذا القول أن القانون نتاج الحضارة، وأنه يصدر مثل غيره من ملامح الحضارة بفعل ما يعمل في داخلها من عوامل. لكن الأمر على عكس ذلك في الشريعة. فبدل أن تكون الشريعة نتاجاً أو صورة للحضارة الإسلامية، فإنها أول أسباب تلك الحضارة. فمراعاة الشريعة من جانب المسلمين في العالم هي المصدر الذي أوجد تلك الحضارة، ورعاها وحماها عبر التاريخ. وهكذا كانت الشريعة وما تزال أساس الحضارة بين المسلمين.

القانون في التاريخ

التكوين

كان الرسول الكريم وسيلة إلهام متواصل يزوّد المسلمين بأجوبة عن أسئلة يسألونها حول ما يجب عليهم فعله، وكان الوحي يستجيب لجميع المناسبات. ولا ينصّ القرآن الكريم على الكثير من التشريعات، لكنه يذكر الكثير من المبادىء والنظم الأخلاقية. ثم إن الرسول الكريم قد أوضح هذه المبادىء ومثّل لها فأحالها إلى توجيهات وقوانين يُعمل بموجبها. وفي حياة الرسول الكريم، وقبل اكتمال الوحي القرآني، سمح (ﷺ) لأصحابه أن يعودوا إلى رأيهم، مهتدين بالأوامر الإلهية، حول اقتراح أو مسألة مما لم يَرد في التنزيل. وبعد وفاته (ﷺ)، وبعد استقرار الإسلام في بلاد أخرى عن طريق الفتوحات، برز الكثير من المشاكل التي تتطلب الحلول، مما لم يسبق أن واجه المسلمين في حياة الرسول (ﷺ). وعندما اشتدت الحاجة للوصول إلى حل في غياب الوحي بدأ المسلمون في ترجمة المبادئ الأخلاقية إلى قواعد قانونية وراحوا يستقرئون أو يستنبطون من الأمثلة المذكورة في القرآن الكريم والسنّة الشريفة التوجيهات القانونية التي كانوا يحتاجونها. ولم تجرِ هذه العملية في مركز واحد، بل سرعان ما ظهرت مدارس مختلفة

في المدينة المنورة وفي المدن الإقليمية مثل الكوفة ودمشق والفسطاط وبغداد .

في عهد الخلفاء الراشدين تميّز سبعة وعشرون من صحابة الرسول (ﷺ) في إنشاء الرأي القانوني . وقد قسّمهم الباحثون إلى مجموعتين بحسب كمية ونوعية التشريع الذي وضعوه . تضم المجموعة الأولى سبعة من الصحابة هم : عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب وعائشة وعبد الله بن مسعود وزيد بن ثابت وعبد الله ابن عباس وعبد الله بن عمر . كما تضم المجموعة الثانية أبا بكر الصديق وأم سَلَمة وأنس بن مالك وأبا سعيد الخُدريّ وأبا موسى الأشعري وسعد بن أبي وقاص وأبا هريرة وعثمان بن عفان وعبد الله بن عمرو وعبد الله ابن الزبير وسلمان الفارسي وجابر بن عبد الله ومعاذ بن جبل وطلحة والزبير وعبد الرحمن بن عوف وعمران بن حُصَيّن ونُفَيع أبو بكره وعبادة بن الصامت ومعاوية بن أبي سفيان .

وقد كانت الطريقة التي اتبعوها مما فرضته عليهم ظروفهم . فقد كانوا على معرفة كاملة بالكلام المنزل، وذوي خبرة من مصاحبة الرسول (ﷺ) فكانوا يرجعون إلى القرآن الكريم أول الأمر ومن بعده إلى سنّة النبي (ﷺ) . فإن لم يجدوا في هذين المصدرين جوابا عن القضية موضوع البحث عادوا إلى العقل يستقرئون أو يستنبطون، ثم يتشاورون مع الصحابة الآخرين ويعملون بالإجماع الذي ينشأ عن تلك المشاورة . وسرعان ما تجمّعت أحكامهم في صورة تراث حيوي . وقبل انقضاء عهد أولئك الصحابة، قام عمر بجمع تلك الآراء القانونية فجعل منها مصدراً ثالثا بعد القرآن والسنّة ليعود إليها المشرّعون في قادم الأيام قبل إصدار أحكام جديدة . وفي الوقت نفسه ظهرت الحاجة إلى مبادىء في التشريع أو توجيهات للقضاة لكي يتصرّفوا بموجبها حسبما يستجدّ من أحوال .

وعندما عيّن عمر شُريحاً للقضاء أوصاه وصية أصبحت المصدر الرئيس للتشريع الإسلامي . وكانت الوصية تنطوي على المبادئ الآتية :

١- إحقاق العدل لمن يطلبونه واجب إسلامي ولا مناص منه .

٢ - جميع الناس سواسية أمام القانون .

٣ - البيّنة على من ادّعى واليمين على من أنكر .

٤ - من يطلب مهلة لإبراز دليل ذي علاقة يجب أن يمنح ذلك في حدود المعقول . والإخفاق في إبراز الدليل دليل على نقيضه .

٥ - إذا ظهر دليل على بطلان حكم وجب إلغاء ذلك الحكم .

٦- جميع المسلمين البالغين شهود عدول إلاّ من حَنِثَ في اليمين أو وقع عليه الحدّ .

٧ - لا يُدان امرؤ بما نوى، وإنما تُدان الأفعال عند توافر الدليل القانوني .

٨ - إذا لم تجد في القرآن أو السنة ما يُسعِف مطلبك فاطلبه في حال شبيه أو مبدأ ، واستنبط أو استقرئ الحكم منه .

٩ - ما اجتمع رأي المسلمين على صحته والرغبة فيه فهو كذلك عند الله .

إن الحاجة إلى القانون في هذه الفترة المبكرة، واعتناق الإسلام من جانب أعداد كبيرة من غير الناطقين بالعربية طرح مشكلة جديدة ، هي الترجمة الصحيحة والفهم الدقيق للعقيدة في القرآن والسنّة . وقد استدعى ذلك من المشرّعين أن يقيموا قواعد الفهم على المستوى اللغوي وعلى المستوى التشريعي كذلك . وقد أدّى ذلك الى تطوّر مذهب في التأويل اللغوي الى جانب آخر في التفسير القانوني . أما الأول فقد أضفى على النحو نظاماً من المنطق يفصّل القول في العلاقات بين العام والخاص ، مع احتمال تحول أحدهما نحو الآخر . أما الثاني فقد ميّز بين قوانين العقيدة ، والشعائر

والأخلاق والنص في القرآن (بما في ذلك القوانين الجنائية والمدنية والتعاقدية والأحوال الشخصية والعامة والإجرائية)، وحلّل طبيعة القوة القانونية المتعلقة بكل منها. وقد ميّز المذهبان بين الدليل المطلق والدليل المحتمل، وبين الأوامر القطعية والأوامر المساعدة. وفي هذه الفترة كذلك صيغت أفعال الرسول الكريم وأقواله ومواقفه في قالب لفظي، أي أنها استُخلصت من ذاكرة الصحابة ورُويت في شكل أقوال أدلى بها الرسول الكريم أو أحد الصحابة وتناقلها الرواة بعضهم عن بعض. ولا شك أن منزلة الرواة وقربهم من الرسول الكريم وتواتر الحديث عن الصحابة أحدث كثيراً من الجدل حول صحة ما كان يروى، فغدا أساساً لتشريع جديد.

الأزدهار

بعد مرور قرن من الزمان على وفاة الرسول (ﷺ) لم يبق أحد من الصحابة على قيد الحياة ليروي ما شهد عيانا. وإذا كان النص القرآني قد استقام بما لا يقبل الشك، فإن معانيه وما حملته من علاقات مع القوانين التي قيل إنها كانت تقوم عليها قد بقيت موضع مراجعة ونظر. ومن ناحية أخرى لم تكن السنّة قد استقرّت بعد في نصّها أو في معانيها. وقد كانت روايتها من البعد بحيث أمكن النظر فيها نظرة محايدة. ثم إن الأجيال الأولى كانت على علم بالسياقات في مواضعها وبأسباب النزول، وقد تشرّبت بروح النبي (ﷺ) إلى درجة مكنتها من إدراك المعنى الإسلامي أو غايته من دون صعوبة. وقارب أن يبزغ فجر عهد جديد يتميز بالبعد عن مصدَرَي الوحي معاً، وبمشكلات جديدة تتعجّل الحل، وبوعي لغوي لا يوثق به كثيراً. وغالباً ما كان سيلٌ من الآراء المختلفة والروايات والأحكام يدخل موضع التداول حول قضية بعينها. أما الأطمئنان الذي يتطلبه اليقين الديني فلم يكن دائم الحضور.

ولم تعد المسألة إن كان هذا الفعل أو ذاك الإجراء إسلامياً، بل غدا المطلوب كيفية إظهار الصفة الإسلامية فيه والوصول إلى قناعة راسخة بهذا الخصوص.

وهكذا بدأت صياغة السنّة والتحقق من إسنادها وتقنينها، كما سبق الحديث عنه في الفصل السادس. وكانت النتيجة وضع **الصِّحاح** (وهي المجموعات الست من الأحاديث المحققة) كما وضعت علوم الحديث. وفي الوقت نفسه وضعت علوم القرآن (ينظر الفصل العاشر) وهكذا تهيأت الأسس لعلم جديد هو « أصول الفقه » الذي يحقق في اشتقاق القانون من كلام الوحي.

كان واصل بن عطاء (ت ١٣٠ هـ / ٧٤٨ م) مؤسس حركة المعتزلة (الفصل ١٥) قد سبق أن بيّن بعض المبادىء المتّصلة بأصول الفقه، مثل مصادر المعرفة والتفريق بين التعبير عن حقيقة وبين حكم أو أمر، بين المخصوص والشامل، وبين الجزء والكل. ومع أن هذه القضايا كانت تتصل بالمسائل الفلسفية، التي أثارها الجدل بين الأديان في ذلك الوقت، إذ دخل الإسلام مسيحيون مولعون باللاهوت والحِجاج الماوراطبيعي، كما ترجمت النصوص الفلسفية الإغريقية، إلاّ أن ذلك كله قد ترك أثراً في التشريع. ولا شك أن المناخ الفكري قد ساعد في إثارة القضايا النظرية المتعلقة بالقانون وإبراز معالمها

وكان الرجل الذي تصدّى لذلك التحدّي فأسس مذهباً جديداً هو محمد بن إدريس الشافعي (ت ٢٠٤هـ / ٨٢٠ م). وقد تعلّم الشافعي من مالك بن أنس، زعيم المشرّعين في المدينة والناطق باسم المدرسة التقليدية، ومن أبي حنيفة، إمام الكوفيين والناطق باسم المدرسة التحررية. وكان الشافعي كثير الأسفار مطّلعاً على مشكلات العالم الإسلامي وعلى تفكير المشرّعين في كل مكان. وقد حدَّد في كتابه أسس الاستدلال من النصوص

(القياس) ووَضَعَ المعايير لسلامة تطبيقها. وقد تفحّص «الحجّيّة» أو تقويم صلاحية السنّة بمعادلة قوتها التشريعية إلى جانب القرآن؛ كما نظر في الاستحسان الذي لم يجد فيه قوة الصلاحية؛ وفي أحاديث صحابة الرسول (ﷺ) التي وجدها ضعيفة إذا لم تدعمها السنّة، وفي الإجماع الذي قال إنه غير موجود إلا في الشعائر وفي رواية القرآن نفسه.

شهد العالم الإسلامي في القرن الثالث للهجرة سيلاً عظيماً من أفكار العالم الإغريقي ومن بلاد فارس والهند، فتنامت المعرفة الإسلامية بشكل كبير. ونشأت مدارس فكرية مختلفة، بقي بعضها قريباً من العقيدة الأصلية، وابتعد بعضها الآخر عنها. وفي هذه الفترة ظهرت مشكلة القول بخلق القرآن في مواجهة القول بأزليته، مما عرّض كلام الوحي إلى نسبية التاريخ. وقد قاد أحمد بن حنبل حملة ضد القول بخلق القرآن فتغلّبت عليه وزال الخطر. وقد أثّرت هذه التيارات في التفكير التشريعي بطبيعة الحال. وقد حمل نشر **رسالة** الشافعي عدداً من المفكرين على تأييد آرائه أو مناهضتها. ثم انبرى عيسى بن إبّان (ت ٢٢١ هـ / ٨٣٦ م) للدفاع عن المذهب التحرري كما عرضته مدرسة العراق التي أسسها أبو حنيفة (ت ١٥٠ هـ / ٧٦٨ م). وقد أضاف النظّام (ت ٢٢١ هـ / ٨٣٦م) نقاشاً جدلياً ضد الإجماع وإمكانه؛ كما كتب الأصبغ بن فرج (ت ٢٢٥ هـ / ٨٤٠ م) دفاعاً عن آراء الشافعي. ولم يخفق ما ثار من خلافات في إحداث ردّة فعل محافظة، فقد هاجم كلا الطرفين داود بن علي الظاهري، مدافعا عن قدسية حرفية التنزيل وما يتصل به من المعاني، وكتابه **الوصول الى معرفة الأصول** يبقى إلى يومنا هذا أفضل دفاع عن التفسير الحرفي. وكان القانون نفسه موضع تطوير سريع على أيدي تلامذة أبي حنيفة وأتباعه، مثل سفيان بن عُيَيْنة (ت ١٩٨ هـ / ٨١٤م) ومحمد بن عبدالرحمن بن أبي ليلى، كبير قضاة الكوفة (ت ١٤٨ هـ / ٧٥٦م) وعبدالملك بن جُريج (ت ١٥٠هـ / ٧٦٨م) وعبدالرحمن الأوزاعي (ت ١٥٧ هـ / ٧٧٥م) والليث بن سعد الفهمي (ت ١٧٥هـ / ٧٩٢م) وجميعهم أفاد من المنحى التطبيقي والعقلانية المتحررة في مدرسة أبي حنيفة، وراحوا يعملون بوحي من دافعها الفكري الذي تنطوي عليه طريقتها.

وفي القرن الرابع للهجرة ظهرت البوادر الأولى للتفكير الأصولي وتطورت إلى مذهب متكامل. كان القانون يتطوّر على مدى ثلاثة قرون، متناولا كل ما يخطر على الذهن من فعل أو حالة ـ مشكلة، يستهدي بما يقدّمه كل من مشاهير المفكرين والأئمة أو فقهاء التشريع من العصور السابقة. وقد كان من نصيب المفكرين في القرن الرابع أن يقوموا بعرض الأسس المنهجية التي تنطوي عليها عملية التشريع والدفاع عنها ضد ما تعرضه المدارس الأخرى التي توصلت إلى أحكام مشابهة أو مختلفة، ولكن باتباع فرضيات منهجية مغايرة. وثمة أمثلة كثيرة استطاع الفقهاء أن يستقوا منها تسويغا لما أقاموا من مناهج. ومن الطبيعي أن تكون الكتابات عن أصول الفقه منذ ذلك القرن فصاعداً متصلة بنفس المدارس التي راحوا يدافعون عنها ويحاولون توحيد مبادئهم المنهجية معها.

وقد كانت مدرسة الشافعي أول ما قام من المدارس، مستندة على **رسالة** مؤسسها. وقد أخرج ابن برهان الفارسي (ت ٣٠٥ هـ / ٩١٩م) كتابين عن الأصول مفسّراً وموضحاً المبادىء الأصولية في **الرسالة**. وليس بين أيدينا سوى أحد الكتابين بعنوان **الذخيرة في أصول الفقه**. وقد سار على نفس المنوال، بين كثيرين لا يحصيهم عدد، محمد بن عبدالله الصيرفي (ت ٣٣٠ هـ / ٩٤٢م) الذي أخرج ثلاثة كتب، واحدها تعليق، والآخر رسالة في

الإجماع، والثالث بعنوان **البيان في دلائل الأعلام على أصول الأحكام**، وإبراهيم بن أحمد المروازي (ت ٣٤٠ هـ / ٩٥٢م) الذي كتب **الفصول في معرفة الأصول**، وهي كتب تفسّر آراء الشافعي وتدافع عنها. وثمة فقيه شافعي آخر هو أحمد بن عمر بن سُريج (ت ٣٠٦ هـ / ٩٢٠م) الذي التحم مع ابن داود الظاهري في جدل دفاعاً عن المبدأ الشافعي في مسألة القياس الذي أنكره الظاهري.

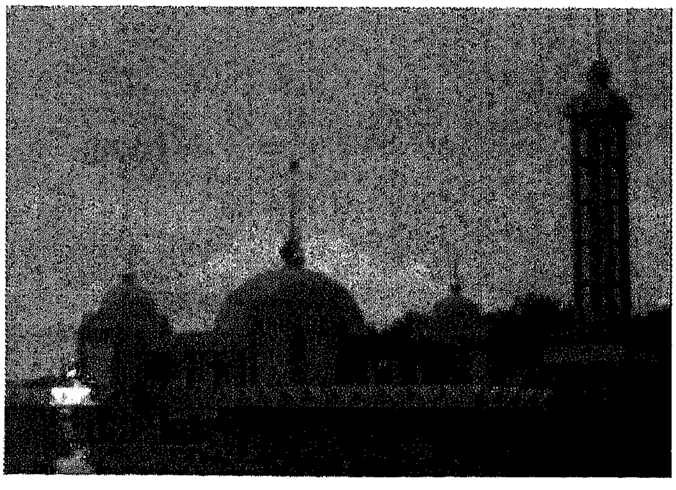
وقد انبرى للدفاع عن القياس، بوصفه مصدر معرفة جديدة محدّدة، المفكّر المعتزلي الكبير الذي خرج على المعتزلة، وهو أبو الحسن الأشعري (ت٣٢٤هـ / ٩٣٦ م). فقد كتب رسالة في الدفاع عن المنطق الاستدلالي بعنوان **إثبات القياس** وأخرى بعنوان **الخاص والعام**. وقد اشترك أبو منصور الماتُريدي (ت٣٣٣ هـ / ٩٤٥ م) في الجدل على أعلى مستوى فلسفي في كتاب بعنوان **الجدل في أصول الفقه** يعرض فيه رأي الحنفية ويدافع عنه.

ومن بين المالكية، كتب عمرو بن محمد الليثي (ت٣٣١ هـ / ٩٤٣م) كتابا بعنوان **اللُّماع**، كما كتب أبو بكر علاء القُشَيري (ت ٣٤٤ هـ / ٩٥٦م) كتابا بعنوان **كتاب القياس** وآخر بعنوان **أصول الفقه**، وكتب محمد بن عبدالله الأبهري (ت ٣٧٥ هـ / ٩٨٦م) كتاباً بعنوان **الأصول في الفقه** ورسالة يدافع فيها عن الحُجّية في إجماع المدينة بعنوان **إجماع أهل المدينة**، يفسّر فيها آراء مالك بن أنس، مؤسس المذهب.

وقد تكون هذه الكتب مهمة في تاريخ المذاهب القانونية التي تتصل بها، لكنها لم تُحدث تغيّرات ذات شأن ولا ساهمت في تطوير المذاهب نفسها. ومما يفوق أعمال المالكية والشافعية معاً في أهميتها بالنسبة إلى المذهَبَين تلك الآثار التي أخرجها فقهاء الحنفية من أمثال عبيدالله دلال الكرخي (ت ٣٤٠ هـ / ٩٥٢م) وتلميذه أبو بكر الرازي الجصّاص (ت ٣٧٠هـ/ ٩٨١م) وكانت أهم مساهمات الأول مقدمته للقواعد الشرعية التسع والثلاثين فوضع نهاية للطبيعة الشكلية التي تحتوي تلك القواعد وجعل منها فلسفة قانون عامة إلى جانب كونها منهجا رسمياً لاستنباط الأحكام. أما الآخر فقد أقام في المذهب طريقة تاريخية نقدية. ومن الناحية المنهجية تناول الجصّاص جميع المسائل بنفس التدرُّج والإحاطة، أي عبر التعريف بالمسألة، وسرد وتفسير آراء السابقين؛ تقويم ونقد وإصلاح وإكمال تلك الآراء باضافة آراء المؤلف؛ تقديم آراء الخصم وتقويمها ونقدها؛ تنسيق الموقف وتلخيصه؛ ثم الإشارة إلى مواطن القوة والضعف وتحديد ما يتطلب مزيداً من البحث والنظر.

لكن أهم مساهمات الجصّاص تقع في رفضه حُجج الشافعي ضد الاستحسان، إذ أقامه الجصّاص شرطاً لازماً للتفكير القانوني المبدع جميعاً. فعند الشافعي تتقلص قدرة المشرّع على الاستجابة لخير الجماعة، كما تُلغى قدرته على الإتيان بحلول مناسبة للمشاكل الجديدة، وهو آخر ما تسعى إليه الشريعة. فبغير الاستحسان يُحكم على القانون الإسلامي بالتحجّر. لكن الاستحسان ليس صنواً

الصورة ١٤-٣ جامع الملك فيصل، جامعة ‹منداناو› الرسمية مدينة ‹ماراوي› الفليبين، ١٩٧٧ [بترخيص من أ.أ. تامانو].





الصورة ٤-١٤ سجادة ‹أوشاك› من تركيا، القرن السابع عشر [بترخيص من وزارة الثقافة والسياحة التركية].

لانحراف القضاء، لأن أهداف الشريعة تحميها من أي زيغ محتمل.

وفي القرن الخامس شهدت مباحث أصول الفقه ازدهاراً عظيماً. فقد تنامت أعداد العلماء المتخصصين فيه وما كتبوا من كتب وما ظهر من معالجات ومناقشات في وجوه مختلفة من ذلك العلم ومشاكله. فبعد أن كان مقصوراً على المشرّعين، أصبح الموضوع جزءاً مهماً في أي منهاج مدرسي، لأن علاقته بالمعرفة الإسلامية بوجه عام غدت مفهومة ومقدّرة لدى الجميع. ثم إن أصول الفقه دخلت في المعركة الدائرة حول الأفكار في ذلك الوقت، إذ هبّ علماء الأصول للدفاع عن القرآن في وجه ادّعاء المعتزلة بخلقه، وقد تطلّب ذلك منهم إقامة نظرية قابلة التطبيق في مجال التأويل واللغة، والوحي والنبوّة، فنهضوا وحدهم في مواجهة ادّعاء الصوفية بوجود معنى باطني وراء الكلمات العربية، يمكن بلوغه من خلال التفسير الترميزي أو استناداً إلى مرجعية العارفين. ولم يسلم أصحاب الفرق الدينية من تصدّي المفكرين الأصوليين الذين انبروا لتفنيد دعاواهم، مستندين إلى الشمولية الإسلامية التي تقوم على دعائم معرفية وأخلاقية راسخة. وكان من الضروري تفنيد دعاوى المحافظين والمتطرفين على السواء، واقامة الشريعة قانون الاعتدال النزيه. وأخيراً كان على المتحمسين المتشددين الذين يفضّلون الاستنتاج البدهي عند علماء الأصولية أنفسهم، أن يلينوا ويتكيّفوا لكي تبقى الشريعة قادرة على الاستجابة للحاجات العملية لدى الأمة. وكان من الواجب إيجاد طرق عملية لقياس الصالح العام لدى الجماهير، وهو ما تؤكد أصول الفقه بأنه مصدر رئيس للقانون.

وقد كان من بين أسباب ذلك الازدهار والتوسّع في دراسات الأصول هذا التشرذم في الإمبراطورية الإسلامية إلى دويلات صغيرة تحكمها سلالات من الأمراء تتنافس مع بعضها لكسب الهيبة والنفوذ، وتتبارى لتجتذب إلى بلاطاتها أبرز اللامعين في أيامهم. وكان لسلالة بني حمدان في شمال سوريا والعراق عاصمتان هما حلب والموصل. وقد خَلَفت الفاطميين في مصر السلالة الطولونية وبعدها الإخشيدية، فواصلتا تطوير معاهد العلم العليا - وبخاصة الجامع الأزهر. وقد أقام السلاجقة مُلكهم في ‹مَر› بخراسان؛ وإلى الشرق منهم أقام الغزنويّون بلاطهم في ‹غزنة› بأفغانستان. وقد ازدهرت آسيا الوسطى الإسلامية كذلك في هذا الوقت في عهد السلالة السامانية، فغدت ‹بخارا› و‹سمرقند› من مراكز العلم الإسلامية الكبرى؛ كما ازدهرت ‹طبرستان› في عهد ‹قابوس بن واشامجير› في ‹خيوا› قرب بحر الخزر. كما انتعشت العلوم الإسلامية في جنوب بلاد فارس وفي العراق في عهد

البويهيين الذين أقاموا مُلكهم في أصفهان والريّ، وأخيراً وليس آخراً لدينا بلاط الأمويين في قرطبة الذي كان يضاهي مراكز المشرق الإسلامي في الروعة والرقيّ، فاجتذب إلى جامعاته ومعاهده أبرز العقول في أوروبا.

وفيما يلي بعض أبرز الكتب في أصول الفقه، التي كان لها أثر دائم في دراسة هذا العلم وفي التفكير الإسلامي، مع أسماء مؤلفيها:

علماء الشافعية:

١- أحمد محمد الإسْفَرايِيني (ت ٤٠٦ هـ / ١٠١٦م) **كتاب أصول الفقه**.

٢- إبراهيم علي الفيروزبادي (ت ٤٧٦ هـ / ١٠٨٣م) **اللُّمع في أصول الفقه والتبصرة في أصول الفقه**.

٣- إمام الحرَمين الجُوَيْني (ت ٤٧٨ هـ / ١٠٨٥م) أستاذ الغزالي **البرهان في أصول الفقه والتحفة في أصول الفقه و الورقات**.

٤ - أبو حامد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ / ١١١١م) **تهذيب الأصول و المنخول من علم الأصول والمُستَصفى من علم الأصول**.

علماء المالكية:

١- أبو بكر محمد الباقلانّي (ت ٤٠٣ هـ / ١٠١٢م) **التقريب من أصول الفقه و المُقنِع في أصول الفقه**.

٢- عبدالوهاب علي البغدادي (ت ٤٢١ هـ / ١٠٣٠م) **الإفاضة في أصول الفقه**.

٣- أحمد محمد المعافري (ت ٤٢٩ هـ / ١٠٣٧م) **الوصول إلى معرفة الأصول**.

٤- علي بن حزم (ت ٤٥٦ هـ / ١٠٦٣م) الذي اشتهر في قرطبة في دراسة الأديان المقارنة وفي نقد الكتاب المقدس، وله **الإحكام في أصول الأحكام**.

علماء الحنابلة:

١- الحسن بن حامد البغدادي (ت ٤٠٣ هـ / ١٠١٢م) **كتاب أصول الفقه**.

٢ - أبو يعلى الفرّاء (ت ٤٥٨ هـ / ١٠٦٥م) زعيم الحنابلة في بغداد وله **العُدّة في أصول الفقه والعُمدة في أصول الفقه و الكفاية في أصول الفقه**.

علماء الحنفية:

١- أحمد حسين البيهقي (ت ٤٥٨ هـ / ١٠٦٥م) **الينابيع في الأصول**.

٢ - عبدالله عمر الدبّوسي (ت ٤٣٠ هـ / ١٠٣٨م) **تقويم الأدّلة في أصول الفقه و أسرار الأصول والفروع**.

٣- علي محمد البزْدَوي (ت ٤٨٢م / ١٠٨٩م) **كنز الوصول إلى معرفة الأصول**.

٤ - أبو بكر السراخْسي (ت ٤٩٠ هـ / ١٠٩٦م) **أصول الفقه**.

علماء المعتزلة:

لم يشتهر المعتزلة بموقف خاص حول القانون والشريعة بل حول علم الكلام (الإلهيات والفلسفة). غير أن بعض علمائهم أخرجوا كتباً مهمة في الأصول. ولا شك أن الكتب التالية لمؤلِّفَيْها الشهيرَيْن تشكل مراجع كبرى تجاوز تأثيرها حلقات المعتزلة:

١- محمد علي البصري (ت ٤٣٦ هـ / ١٠٤٤م) ويحمل كتابه الرائع عنوان **المعتَمد في أصول الفقه**.

٢- القاضي عبدالجبار (ت ٤١٥ هـ / ١٠٢٤م) وقد خصص مجلداً كاملاً من موسوعته بعنوان **المُغني لعلم الأصول**، وأضاف خمس رسائل عن

الموضوع بعنوان **الاختلاف في أصول الفقه** و **أصول الفقه والعَمَد** و **مجموع العهد** و **النهاية**.

كان علماء المسلمين طوال العصور يعدّون ثمانية من هؤلاء المفكرين أبرز المراجع في أصول الفقه ويعودون إليهم دوماً في تفكيرهم وكتاباتهم. وهؤلاء هم القاضي عبدالجّبار والبصري وأبو يَعلى والجُويني والغزالي والدبّوسي والسراخسي والبَزدوي. وقد أسس القاضي عبدالجّبار والبصري علم الواجبات وعلم القيَم وحسباهما شرطين لازمين لمعرفة أصول الفقه والشريعة. وقد دفعهما إلى القيام بهذا الواجب فرضيتان في القانون الإسلامي: الأولى، أنّه يترتّب على طبيعة الخالق أن الأوامر يجب أن تصدر عنه، وعلى الإنسان والخليقة الامتثال لها. ومعرفة الأمر بوصفه أمراً، وشيئاً يجب أن يُتّبع، تقع في اللبّ من كل المعرفة الأخلاقية والقانونية، والثانية: إن أوامر الله عقلانية، لذلك تدعمها المعاني (أي المقاصد والقيم) كما توجد في الطبيعة، أو كما تتصل بحياة الإنسان الخُلُقية والروحية، والمنسجمة مع الأوامر بوصفها أساس وجودها. ويمكن معرفة هذه القيم أو الأسس عن طريق العقل وهي في متناول الحدس المباشر عند الناس لدى توافر المستوى المطلوب من الحساسية الأخلاقية والروحية.

لقد ساهم أبو يَعلى الفرّاء والجُوَيني والغزالي في البحث في طبيعة الدليل، وطوّروا معاً النظرية التي أصبحت حجر الأساس في فلسفة التشريع وفي المعرفة الفلسفية والدينية. ويرى هؤلاء العلماء أن «حقائق التنزيل» هي «المعاني» التي جاء القرآن الكريم والسنّة المشرّفة توضيحاً و«بياناً» لها. ثم إن «البيان» يعادل الدليل، لذا فإن كلمات القرآن والسنّة تشكل قسم الرواية من الدليل . والتطابق مع دليل الرواية أول شروط صحة الدليل. وثمة قسم ضروري آخر من الدليل، هو القسم العقلاني.

وهنا يجتمع اختبارا الترابط الداخلي (الدلالة بالمنظوم) مع اختبار الكفاءة (الدلالة بالمفهوم) مع اختبار التطابق مع الواقع (الدلالة بالاقتضاء). ولكن حيث لا يكون هذا كله كافياً لإثبات مسألة، يمكن استحضار مستوى أعلى من الدليل العقلاني لتجاوز الشهادات المتنوعة والتغلّب على الفروق. ويطلق الغزالي على هذا المستوى الأعلى من الدليل صفة «العقلاني»، ويعرّفه بعبارات حدسيّة، ويصوّره بصورة محتوى جوهري بدهي من الفكر (دلالة بالمعنى المعقول).

وأخيراً، اتفق الدبّوسي والسراخسي والبزدوي، وهم من قضاة الحنفية، على حبك خيوط الترابط الوثيق بين الشرع والدين، جاعلين من الأول وسيلة وشكلاً من استخلاف الله الإنسانَ في الأرض. وكان هذا الترابط ضمان النجاح للشريعة، لأنه زوّد المجتمع بالتماسك في وجه التنوّع العرقي، كما زوّد الفرد باستقامة أخلاقية في وجه الغواية. وقد زرع هذا الترابط في ضمير الفرد العادي، وفي ضمير ملايين الناس في العالم عبر العصور، «الوازع» (أو الكابح الداخلي) لتقوية دفاعات الإنسان بوجه الشرّ، و«الطمأنينة» بأن الله معه، و«العزّة» (أو الكرامة) التي تعود بحق إلى الإنسان الذي يرى العالم والتاريخ شيئين يقدر على تشكيلهما تمجيداً لله.

لقد صنع القانون الإسلامي الحضارة الإسلامية، لا العكس. فهو الذي نظّم المسلمين ووحدّهم على امتداد الأجيال والقرون والقارات وفي كافة وجوه حياتهم، يَسِمُ عقولهم وقلوبهم وأفعالهم بميسم الإسلام. وكان الداخل في الإسلام يرتفع من العصر الحجري إلى العصر الحديث بقفزة واحدة، ومن الأسطورة والخرافة إلى التجريبية والدليل العقلي، ومن الكفاح من أجل بقاء الفرد أو القبيلة إلى الكفاح من أجل بقاء الإنسان خليفة الله في الأرض والتاريخ.

الفصل الخامس عشر

علم الكلام

التجليّات الأولى

ظهور علم الكلام:

ظهرت التجلّيات الأولى للفكر الإسلامي خارج بلاد العرب، وفي ميادين ثلاثة؛ كان أولها ميدان فلسفة التشريع. وقد واجه المسلمون أوضاعاً ومشكلات جديدة بعد أن غاب عنهم الرسول (ﷺ) الذي كانوا يلجأون إليه طلباً لمزيد من المعلومات عن الأوامر الإلهية، فاضطروا للاعتماد على أنفسهم لترجمة المُثل الإسلامية العليا إلى قواعد وقوانين لمواجهة الأوضاع المستجدّة في الحياة اليومية ولإيجاد حلول للمشكلات الجديدة. وكان عليهم أن يبتكروا علم الشريعة ليدير وينظّم عملية سنّ القوانين، كما مرّ بنا في الفصل الرابع عشر. ولهذا الغرض كان عليهم أن يثيروا أسئلة ويقدموا أجوبة عن أهداف الشريعة وطبيعة أفعال البشر ومعنى التكليف والخير والشرّ، وأن يؤسسوا قواعد لفهم التنزيل. وهكذا انغمسوا في تأسيس المنطق وتطويره، في نظام من القواعد تتّسق مع النحو العربي لتنظّم فهمهم للمعاني اللغوية، واستقراء المعاني الثانوية وقواعد الاستنباط وطرائق التأكّد من الحقيقة القائمة على التجربة. وهكذا، كما مرّ بنا، أدّى بهم نقد الحديث إلى تأسيس مجموعة كاملة من المبادئ النقدية شملت كتابة التاريخ والسيرة، وكان من شأن هذه التحدّيات وجهود المسلمين في مواجهتها أن أنتجت فلسفة نقدية عقلانية وضعية تميل نحو تلبية الحاجات في حضارة متوهجة مزدهرة.

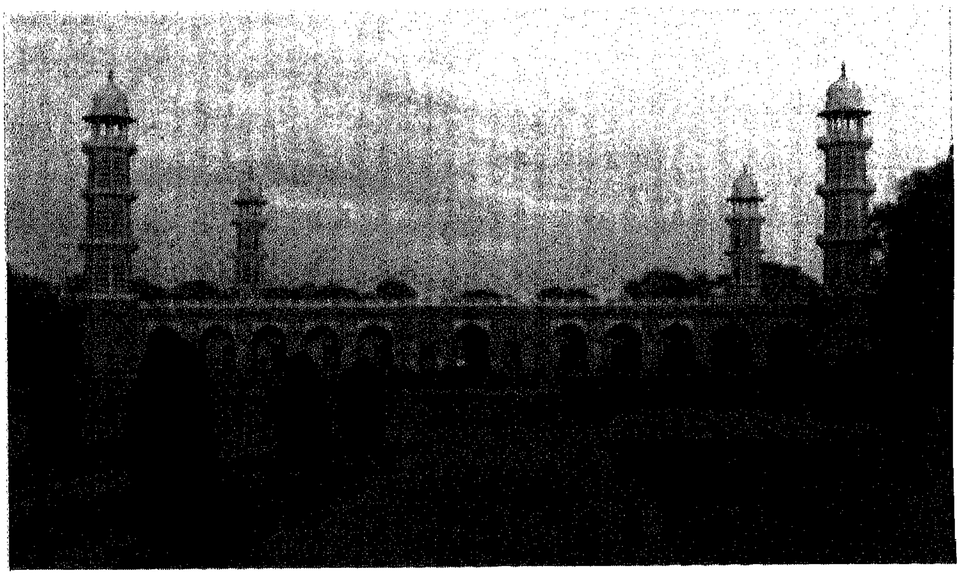
لا شك أن هذه الاعتبارات جميعها كانت موجودة في شبه الجزيرة العربية، كما كانت موجودة خارجها في الأقاليم التي دخلت في حياض الإسلام. ولكن، باستثناء الثروة التي تدفّقت على بلاد العرب جرّاء ذلك التوسّع، لم تتغيّر طبيعة الحياة ولا نوعيتها في جزيرة العرب. لقد كان التغيّر العقيدي والاجتماعي الذي حمله الإسلام جذرياً وشاملاً. وقد نجح ذلك التحوّل إلى درجة لم تسمح بظهور من يفكّر بقضية أو يدافع عن أمر يتعلّق بعبادة الأصنام أو الشرك أو الشعور القَبَلي أو لذّة الحياة الدنيا أو صروف الدهر وأقداره، حتى بعد انقضاء عهد الرسول (ﷺ) وأهل جيله. تلك كانت مشكلات تسيطر على تفكير الناس وحياتهم في بلاد العرب قبل الإسلام، ولكنها لم تعُد كذلك عند المسلمين في شبه الجزيرة. أما في الأقاليم فكان الأمر مختلفاً، حيث تكشّفت الحياة عن مشكلات أخرى. فامتلاك الأرض، والريّ والزراعة الكثيفة

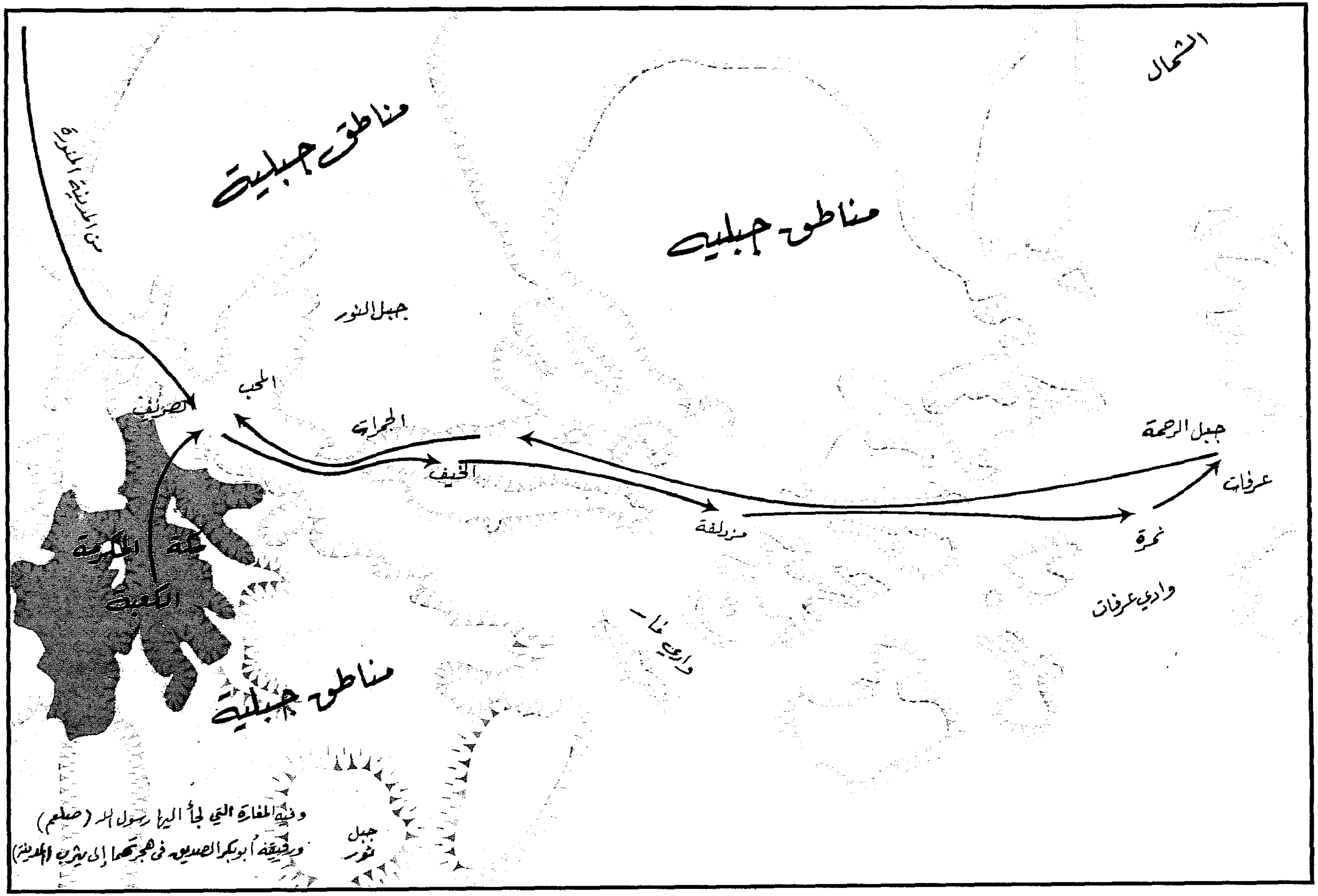
والتجارة المستمرة بين المراكز المدينية الكبرى التي كانت حتى ذلك الحين تسيطر على الإمبراطوريات العالمية وإمكان التنقّل الجسدي والإجتماعي مما أوجده الإسلام والدولة الإسلامية — كل هذا أوجد مشكلات لم تكن لها أجوبة جاهزة، لأن الحياة في شبه الجزيرة لم تعرف لتلك المشكلات مثيلاً. فكانت الأوضاع الجديدة تستدعي جهداً فكرياً لاكتشاف صلة الإسلام بتلك المشكلات.

أما الميدان الثاني، وهو يتعلّق بوضع المسلمين الداخلي كذلك، فهو الميل الطبيعي لدى البشر لتأمّل وتنسيق الحقائق التي عرضتها الرؤية الإسلامية الجديدة. لقد كانت الأجيال الأولى ممن شهد التنزيل، وأبناؤهم وأحفادهم، على مقربة شديدة من ظاهرة النبوة، فما كان بوسعهم سوى الاندماج في تلك الرؤية. ففي حضرة الحقائق المطلقة، ينزع البشر إلى الامتثال والتسليم وإلى الجهر بالعبادة والطاعة وممارستهما. وكان وعي المسلم مستغرقاً في رؤية النسق الإلهي الذي يأمر المؤمن أن يغيّر شكل المكان والزمان. فكان المسلم في حياته شديد الانشغال بصنع التاريخ بحيث لم يلتفت إلى الإفصاح عن رسالته ومذهبه الفكري بصورة منظمة.

لا مراء ان المسلم كان يناظر في ذلك وينافح بالقول والرأي، لكن الجدل لم يكن يستهويه. فقد كان أقصى ما يبتغيه من حجّة هو أن يشير إلى نفسه وإلى صحبه المسلمين بوصفهم أمثلةً للدين. وكان هو وخصومه يقتنعون بهذه الحجّة. وإن مشهد المسلم الذي ينذر نفسه تماماً للقيم الدينية والأخلاقية الجديدة ويحققها بشكل كامل لا يكاد يعرف استثناءً أو يقبل به وهو في غمرة صنع التاريخ، لهو مشهد عظيم أخّاذ، ولكن الذهن البشري، في جهد رديف، أراد أن يعرض الدين الجديد ويفسّره، وأن ينسّق ويستنبط تطبيقاته في الميادين جميعاً. وحيث يقتضي هذا العمل من الجهد أقلّه، كما هو الحال في الإسلام — بوجود

الصورة ١٥-١ ضريح الحاكم المغولي ‹جهانگير› قرب لاهور في پاكستان، القرن السابع عشر [تصوير لمياء الفاروقي].





المنطقة المبنية في مكة. ← طريق الحج

الخريطة ٥٣ الحج

«الكتاب المُبين» و«السُنَّة المُبيِّنة» و«الشريعة المُحقِّقة» — فإن التأمل المحض في ظاهرة الإسلام وما أحدثته من ثورة في جميع وجوه الحياة البشرية يحمل الذهن على التفكير والبحث عن أجوبة، إن لم تكن عن أسئلة حول المصدر والمآل، فهي حتماً أسئلة عن السبب والهدف.

ونادراً ما كانت مادة الوحي، في الماضي — كما في الإسلام — منتظمة أو شاملة. فهي تتصل بسياق دائماً، من حيث أن ما تنطق به يتحدث عن أوضاع محدّدة. وهي لا تزعم أنها تتناول الأوضاع قاطبة، أو تصنّفها وتنسّقها لكي تنطبق عليها بشكل منتظم. بل إن مادة الوحي تنسكب في أحد مظاهر الحياة البشرية أو اهتماماتها، في دفقات من باهر النور والتوقّد، كاشفةً عن أسافل الظلمات وأعالي القمم. وواجبات التنظيم والتصنيف وتطبيق نور الوحي على أوضاع أخرى ليست من مسؤولية الوحي بل هي مسؤولية البحث والفكر تحت هداية من الوحي ونوره. وكذلك، إن كان للوحي أن يكون شاملاً — والوحي القرآني هو كذلك بالتأكيد — فهو شامل على مستوى المبادىء الأولى والقيم، لا اطلاقا على

خطوات الحج

قبل بداية الحج:

١ـ تسديد الالتزامات

٢ ـ توفير حاجات الأسرة

٣ ـ تسوية الخلافات وبدء حياة التقوى

٤ ـ نيّة أداء الحج خالصاً لوجه الله تعالى

٥ ـ رصد ما يكفي للرحلة من الكسب الحلال الذي أخرجت عنه الزكاة.

في الطريق إلى الحج:

١ـ إقامة الصلاة في الوقت المحدّد

٢ ـ الإكثار من قراءة القرآن

٣ ـ محاسبة النفس عن الماضي

٤ ـ المحافظة على مسلك التقوى

المواقيت الخمسة (تنظر الخريطة ٥٤)

١ـ ذو الحُلَيفة ، شمال شرق

٢ ـ الجُحفة (قرب رابغ) شمال غرب

٣ ـ قرن المنازل، شرق

٤ ـ يَلَمْلَمْ، جنوب

٥ ـ ذات عِرق، شمال شرق

اليوم الأول

في الميقات:

١ ـ الاغتسال أو الوضوء على الأقل

٢ ـ ارتداء ملابس الإحرام (قطعتان من قماش غير مخيط، من قطن أو كتان). تستثنى منه النساء

٣ ـ الجهر بنيّة الحج

من الميقات إلى مكة:

ـ الجهر بالتلبية (لبيك اللهّم لبيك...)

في مكة

في الحرم الشريف:

١ ـ الطواف بالكعبة سبع مرات بعكس اتجاه عقارب الساعة بدءاً من زاوية الحجر الأسود

٢ ـ صلاة ركعتين جوار الكعبة

٣ ـ السعي سبع مرات بين الصفا والمروة في حدود الحرم الشريف

٤ ـ الصعود إلى عرفات

في عرفات :

١ ـ صلاة الظهر والعصر جمعاً

٢ ـ الاستماع إلى خطبة الإمام

٣ ـ القيام للصلاة بمواجهة مكة حتى الغروب

٤ ـ الخروج إلى مزدلفة

في مزدلفة :

١ ـ صلاة المغرب والعشاء جمعاً

٢ ـ إقامة الليل

٣ ـ صلاة الفجر

٤ ـ الخروج إلى مِنى

٥ ـ التقاط الجمرات في الطريق

اليوم الثاني

في مِنى :

١ـ تقديم الأضاحي وتوزيع لحمها على الفقراء

٢ ـ رمي الجمرات على الشيطان مع ترديد «الله أكبر» في كل مرة

٣ ـ التحلّل من الإحرام بقص الشعر والحلاقة، الخ

٤ ـ قضاء الليل في مِنى أو التوجّه إلى مكة

اليوم الثالث

في مكة، داخل الحرم الشريف :

١ ـ الطواف بالكعبة سبع مرات، كما في اليوم الأول

٢ ـ صلاة ركعتين قرب الكعبة

٣ ـ السعي بين الصفا والمروة سبع مرات

٤ ـ التحلّل من الإحرام والعودة من الحج

مستوى مواد محدّدة يراد تحقيقها.

وبما أن غاية الوحي، ومثلها غاية الدين، هي إعادة تنظيم الحياة البشرية «برمّتها» فمن الطبيعي أن يكون خطاب الوحي على أعلى درجة من العمومية، وبعد ذلك يقوم علماء الدين ومدرّسوه بتقديم التفصيلات.

وفي الميدان الثالث وجد المسلمون أنفسهم في مواجهة اليهود والمسيحيين والصابئة والزرادشتيين الذين كانوا يثيرون التساؤلات حول دعاوى الإسلام ويطلبون أجوبة مقنعة قبل أن يستطيعوا التحوّل إلى الدين الجديد.

ومن الطبيعي أن يكون هؤلاء بعد دخولهم في الإسلام قد حملوا معهم مجموعة من الآراء الفكرية والدينية التي حكمت فهمهم للدين الجديد. وبعد اعتناق الإسلام، راحو يفكّرون في مصاعبهم في فهم الدين، ففسّروها تفسيراً خاطئاً. ذلك أن المفهومات الأساس في أديانهم وثقافاتهم القديمة كانت من التجذّر في وعيهم بحيث كان من المتعذّر على الإسلام إزالتها بين عشية وضحاها؛ فطرائقهم الخاصة في الفهم كانت تلقي بظلالها على الحقائق الإسلامية. ولم يكن الشرق الأدنى الذي ظهر فيه الإسلام فراغاً فلسفياً. فالتراث القديم في بلاد ما بين

النهرين ومصر، وتراث الإغريق والهند، وتراث اليهودية والمسيحية، إلى جانب ديانات المنطقة وثقافاتها كانت جميعها حيّة ناشطة. وربما كانت هذه جميعها قد تعاضدت مع الديانات والثقافات السائدة عند ظهور الإسلام في القرن السابع الميلادي؛ لكنها كانت دون شك قادرة على مقاومة الدين الجديد ومساءلته.

بدأت الفلسفة الدينية في الإسلام بثلاث مشكلات: طبيعة الإيمان وموقع «صاحب الكبيرة»؛ والجبر والاختيار؛ وطبيعة الصفات الإلهية. وقد نشأت أول مشكلتين بسبب انقسام المسلمين حول المطالبة بالخلافة وما تبع ذلك من خصومات عنيفة. فعندما قام بعض المسلمين بوصف خصومهم بأنهم غير مسلمين، بسبب ما بدر منهم من عنف، ظهرت مسألة كان لا بد من معالجتها، مفادها: هل يتماشى الإيمان مع الذنب؟ وعندما أُحضِر المتسبّبون في العنف ليقدموا تفسيراً لأفعالهم وادّعوا أنهم أبرياء لأنهم كانوا يتصرّفون حسب مشيئة الله الشاملة، كان لا بد من مواجهةِ قضية الجبر والاختيار وتقديم حلٍّ لها. أما المشكلة الثالثة فقد نشأت من مصدر غريب عن الإسلام. إذ لم يكن أمام المسلمين الناطقين بالعربية صعوبة في فهم القرآن الكريم بصورة مباشرة وفورية. فقد كانت المعاني القرآنية تتبرعم وتزدهر في مفرداتهم وتعابيرهم في وضوح لا يمكن أن يخفى عن الملاحظة. ولكن عندما كان غيرهم من المسلمين يحاول فهم النصوص، لم يكن السبيل أمامهم ممهداً للإدراك بالترابط الحدسي المباشر. وكان الحائل دون ذلك صنوف التفكير التي ورثوها عن لغاتهم غير العربية ودياناتهم غير الإسلامية. كانت هذه المشكلة تهدّد «التوحيد»، وهو جوهر الإسلام، عندما كانت تقترب من الصفات الإلهية.

وعلم «الكلام» (وهو ما يشير إلى الخطاب والخطبة) اسم أطلقه المسلمون على العلم الذي يدرس القضايا آنفة الذكر؛ و«المتكلّم» هو الشخص المتجّرد لذلك العلم. ولا توجد مفردة تناسب هذا العلم أكثر من هذه. فقد كانت «الخطبة» الوسيلة الأولى في التعليم والمناظرة واجتذاب الناس إلى الدين، أو لمحض توصيل المعلومات. ومع أن استخدام الكتابة كان في تزايد مستمر، إلاّ أنها لم تكن بعد قد بلغت أهمية مركزية. فكان على الخطيب البارع واجب الدفاع عن الدين وتوضيحه وتفسيره وتقريبه إلى أذهان الناس.

أوائل مدارس علم الكلام

القَدَرِيّة: أسّس هذه المدرسة ‹مَعْبَد بن خالد الجُهاني› (ت ٧٩ هـ / ٦٩٩ م) واتخذت اسمها من القول بأن الإنسان قادر على الفعل (القُدرة) لذا فهو مسؤول عن أفعاله. ثم تسلّم زعامة المدرسة ‹غيلان ابن مروان الدمشقي› بعد وفاة مؤسسها، ودعا إلى جملة مبادئ، أولها، أن الإنسان حرٌّ وقادر، لذا فهومصدر ما يأتي به من أفعال الخير أو الشر.

وفي يوم القيامة يحاسبه الله تعالى على أعماله بالثواب على ما فعل من خير وبالعقاب على ما فعل من شرّ. وقد استشهد أصحاب القدرية بالآيات التي تدعم نظرتهم بشكل واضح ولجأوا إلى تأويل غيرها من الآيات التي لا تتفق مع تلك النظرة. ويفيد المبدأ الثاني أن «الإيمان» يأتي نتيجة للمعرفة والفهم، والقبول بنبوة محمد (ﷺ) ودعوته، ومن هنا علاقته بالفعل، لكن الإيمان لا يستدعي الفعل

إحصاءات الحج

أ ـ عدد الحجّاج في الأعوام ١٩٧٧ ، ١٩٧٩ ، ١٩٨٣.

	١٩٧٧	١٩٧٩	١٩٨٣
عدد الحجاج من المملكة العربية السعودية	٨٨٨,٢٧٠	٢,٢١٧,١٦٩	١,٤٩٧,٧٩٥
عدد الحجّاج من أقطار أخرى	٧٣٩,٣١٩	٨٦٢,٥١٠	١,٠٠٢,٩١١
المجموع	١,٦٢٧,٥٨٩	٣,٠٧٩,٦٧٩	٢,٥٠٠,٧٠٦

ب ـ عدد الحجاج عام ١٩٧٧ حسب أقطارهم:

القطر	العدد	القطر	العدد
أفغانستان	٦,٥٩٠	المغرب	٢٢,٦٧٤
الجزائر	٥٣,٢٣٠	النيجر	٢,٨٥٤
البحرين	٢,٢٦٩	نيجيريا	١٠٤,٥٧٧
بنجلادش	٥,٨١٥	عُمان	٢,٤٢٩
بنين	٢٠٥	الپاكستان	٤٧,٥٩١
بروناي	٢٠١	فلسطين	١,٤٣٤
الكاميرون	٩٩٠	الفليبين	٧٨٤
جمهورية إفريقيا الوسطى	٦٢١	قطر	١,١٣٩
تشاد	١,٧٢٠	السنغال	٤,٨٢٥
جيبوتي	٥٩٠	سييراليون	٢٠
مصر	٣٠,٩٥١	سنغافورة	٧٣١
إثيوبيا	١,١٢١	الصومال	٤,٧٨٦
فرنسا	٦٤٢	جنوب إفريقيا	٧٦٥
موريشيوس	٣١٥	جامبيا	٩٩

القطر	العدد	القطر	العدد
غانا	٢,٩٨٢	إسبانيا	٥٢
اليونان	١٩٧	سري لانكا	٤٠٧
گينيا	١,٢٤٤	السودان	٣٢,٣٥٣
الهند	٢١,١١٣	سوريا	٢٤,٨٢٩
إندونيسيا	٣٥,٧٠٣	تنزانيا	١,٠٨٦
إيران	٣٦,٩٤٢	تايلاند	٢٣٣
العراق	٣٤,٩٠٩	تونس	٧,٩١٤
ساحل العاج	١,١٢٩	تركيا	٩١,٤٩٧
الأردن	١٤,٢١١	يوغندة	٤,٦٢١
كينيا	٥٩٠	الإمارات العربية المتحدة	٣,٥٦٠
الكويت	٣,١٨٧	المملكة المتحدة	١,٣٠٩
لبنان	٣,٨١٥	ڤولتا العليا	١,٩٩٥
ليبريا	٨٠	جمهورية اليمن الديمقراطية	٧,٥٩٩
ليبيا	٢٠,٧٧٠	الجمهورية العربية اليمنية	٧٩,٣٤٧
ماليزيا	٤,٢٧٨	يوغوسلافيا	١,١١٥
مالي	٢,٧٤٠	الأقطار الأميركية	٤٧٣
موريتانيا	١,٠٨٤	أقطار أخرى	٢,٦٦١

ج ـ عدد الحجاج بين عامي ١٩٢٧ - ١٩٧٧ باستثناء المملكة العربية السعودية :

العام	العدد	العام	العدد
١٩٢٧	٩٠٬٧٦٤	١٩٥١	١٤٨٬٥١٥
١٩٢٨	٨١٬٦٦٦	١٩٥٢	١٤٩٬٨٤١
١٩٢٩	٣٩٬٠٤٥	١٩٥٣	١٦٤٬٠٧٢
١٩٣٠	٢٩٬٠٦٥	١٩٥٤	٢٣٢٬٩٧١
١٩٣١	٢٠٬١٨١	١٩٥٥	٢٢٠٬٧٢٢
١٩٣٢	٢٥٬٢٩١	١٩٥٦	٢١٥٬٥٧٥
١٩٣٣	٣٣٬٨٩٨	١٩٥٧	٢٠٩٬١٩٧
١٩٣٤	٣٣٬٨٣٠	١٩٥٨	٢٠٧٬١٧١
١٩٣٥	٤٩٬٥١٧	١٩٥٩	٢٥٣٬٣٦٩
١٩٣٦	٧٦٬٢٢٤	١٩٦٠	٢٨٥٬٩٤٨
١٩٣٧	٥٩٬٥٧٧	١٩٦١	٢١٦٬٤٥٥
١٩٣٨	٣٢٬١٥٢	١٩٦٢	١٩٩٬٠٣٨
١٩٣٩	٩٬٠٢٤	١٩٦٣	٢٦٦٬٥٥٥
١٩٤٠	٢٣٬٨٦٣	١٩٦٤	٢٨٣٬٣١٩
١٩٤١	٢٤٬٧٤٣	١٩٦٥	٢٩٤٬١١٨
١٩٤٢	٦٢٬٥٩٠	١٩٦٦	٣١٦٬٢٢٦
١٩٤٣	٣٧٬٨٥٧	١٩٦٧	٣١٨٬٥٠٧
١٩٤٤	٣٧٬٦٣٠	١٩٦٨	٣٧٤٬٧٨٤
١٩٤٥	٦١٬٢٨٦	١٩٦٩	٤٠٦٬٢٩٥
١٩٤٦	٥٥٬٢٤٤	١٩٧٠	٤٣١٬٢٧٠
١٩٤٧	٧٥٬٦١٤	١٩٧١	٤٧٩٬٣٣٩
١٩٤٨	٩٩٬٠٦٩	١٩٧٢	٦٤٥٬١٨٢
١٩٤٩	١٠٧٬٦٥٢	١٩٧٣	٦٠٧٬٧٥٥
١٩٥٠	١٠٠٬٥٧٨	١٩٧٤	٩١٨٬٧٧٧
		١٩٧٥	٨٩٤٬٥٧٣
		١٩٧٦	٧١٩٬٠٤٠
		١٩٧٧	٧٣٩٬٣١٩

بالضرورة. وكانوا يقولون إن صاحب الكبيرة مسلم حقاً على الرغم من ذنبه، لكن الله سيعاقبه حتماً يوم القيامة. وينص المبدأ الثالث على أن الصفات التي تعزى إلى الذات الإلهية مثل اليد والنظر والسمع يجب أن تُفهم بمعناها المجازي، حفاظاً على رفعة الذات الإلهية. وأكّدوا أن تلك الصفات تختلف عن العَرَض أو نوعية الجوهر الذي تتصل به قائلين إن الصفة محض إشارة أخرى تدل على الذات الإلهية.

الجَبريّة: أسّس هذه المدرسة ‹الجَهم بن صفوان الترمذي› (ت ١٢٧ هـ / ٧٤٥ م) لتناهض مدرسة القَدَرية، وتعرف أحيانا باسم «الجَهْمية» تبعاً لأسم مؤسسها. ومن مبادئها: أولاً أن الإنسان مُجبر في جميع أفعاله بالقدرة الإلهية، بما في ذلك أفعال الإيمان والفضيلة أو الخيانة والرذيلة. وكانوا يشيرون الى الآيات القرآنية التي تدعم نظريتهم صراحة (مثل ٧٦ – الإنسان ٢٩ – ٣٠)؛ أما الآيات التي يشير اليها خصومهم، (مثل ٤١ – فُصّلت: ٤٠) فقد اخضعوها الى تأويل ترميزي: وهكذا قلّصوا الحريّة القرآنية إلى فعل إنذار وتحذير. والمبدأ الثاني أن الجبرية، مثل القَدَرية، سعت إلى الحفاظ على الرفعة الإلهية بتفسير الصفات التي تتصل بالذات الإلهية. وقالوا إن الفعل والخلق لا يمكن أن يصدرا إلاّ عن الله، لذا يكون من المشروع أن تعزى هذه الصفات إلى الذات الإلهية، ويقول المبدأ الثالث إن عظمة الله وتعاليه حالت بين الإنسان وبين رؤية العالم. وفسّروا الآيتين ٢٢ – ٢٣ من سورة القيامة ﴿**وجوه يومئذ ناضرة، إلى ربها ناظرة**﴾ تفسيراً عاماً على أن الصالحين الذين أنعم الله عليهم سيكونون في حضرة الله. كما أنكروا أزلية الجنّة والنار لقولهم إن الله وحده هو الأزلي.

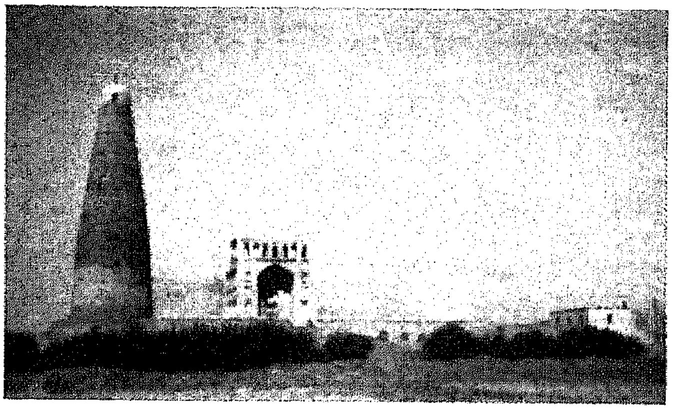
الصِّفاتية: شاع أمر تلكما المدرستين بين الناس فدبّت الفرقة بين الأُمّة؛ كما شاعت معها المجادلات ونقيضها في كل مكان. وقد رأى بعضهم أن دعاوى تلك المذاهب فيها غلوّ، وأن أتباعها قد ابتعدوا عن الإدراك المباشر للمعاني العربية في كلمات القرآن الكريم. وكان من الطبيعي أن تنهض هذه الجماعة للدفاع عن المسلمين الصامتين الذين وجدوا دينهم يُساء تفسيره من جانب هاتين المدرستين. وهكذا تأسست مدرسة ثالثة باسم «الصِّفاتية» على يد ‹عبدالله بن سعيد الكُلاّبي› ودَعَت إلى مبدأين، يؤكد أولهما على الصفات الإلهية كما يرد معناها في القاموس العربي، ويدين جميع التساؤلات حول طبيعة تلك الصفات أو حول عَزوها إلى الله. فأنكروا أن تكون «يد» الله أو «عينه» تشبه ما لدى البشر. وهكذا حفظوا مقام الرفعة الإلهية وأكدوا صفاته تعالى. ويعارض المبدأ الثاني موقف القدرية حول حرية البشر وقدرتهم على الفعل. إذ دعت الصفاتية الى أن الإنسان مسيّر بمشيئة الله في جميع ما يفعل، وأن الحكم (من ثواب أو عقاب) هو بمشيئة الله كذلك، وهكذا أزالوا ما يبدو بين الأمرين من تناقض.

الخوارج: عندما انتُخب عثمان بن عفّان الخليفة الثالث عام ١٢ هـ / ٦٤٤م فرح للأمر بعض زعماء الجماعة الإسلامية، لكن آخرين لم يعجبهم ذلك، وكان الأولون من بني أمية، لأن عثمان ينتمي إلى قبيلتهم؛ أما الآخرون فهم بنو هاشم، الذين رشحوا عليّ بن أبي طالب ولم يفُز بالخلافة. وتحققت توقعات بني أُمّية: إذ عيّن عثمان عدداً من ولاة الأقاليم من قبيلته، فأثار بذلك حسد الآخرين، وشعوراً بالتعصّب عند بعضهم. وسرعان ما تجمّعت القوى المناهضة لعثمان وانتهى بهم الأمر إلى اغتيال

الخليفة عام ٣٥ هـ / ٦٥٦ م. وعادت الجماعة نفسها التي انتخبت عثمان لانتخاب عليّ خلفاً له. وثار لذلك غضب بني أُمية بزعامة معاوية بن أبي سفيان والي سوريا وعمرو بن العاص والي مصر. وطالب الأمويون علياً بملاحقة القَتَلة ومعاقبتهم وإلاّ فخلافته باطلة بتهمة التواطؤ على قتل عثمان. وكان عليّ شديد الحرص على تلبية ذلك الطلب إلا أنه كان أضعف من أن ينهض به بسبب أحداث العصيان التي نشبت في عدد من أقاليم الدولة.

وتضافرت قوات معاوية وعمرو بن العاص وأعلنت انسحابها عن دعم خلافة علي، وغدا الصراع من أجل السلطة تحدّياً سافراً.

وعندما التقى الجيشان في ‹صِفّين› جنوب ‹الرقّة› على نهر الفرات (٣٦ هـ / ٦٥٧م) وكادت قوات علي أن تكسب المعركة، لجأ الخصوم إلى الحيلة، فطلبوا القبول بالتحكيم. وكان عليّ مرهقاً حريصاً على حقن الدماء فقبل بالتحكيم وسحب قواته. لكن عرض التحكيم كان زائفاً، إذ أعاد معاوية تجميع قواته استعداداً لجولة ثانية. وجرى التحكيم عام ٣٨ هـ / ٦٥٩ م في ‹أذرُح› بين ‹معان› و‹البتراء› وذلك على طريق القوافل الممتد من المدينة إلى دمشق. فخرجت جماعة من أتباع عليّ وعارضت التحكيم معارضة شديدة وأصرّت على القتال لتسوية القضية. وكان عددهم بضعة آلاف مقاتل بزعامة ‹عبدالله بن وهب الراسبي› فاضطر عليّ لقتالهم ليحول دون خرق الإتفاق، لذلك شن هجوماً على أنصار الراسبي وكاد أن يبيدهم عن آخرهم في السنة نفسها. لكن عليّاً اغتيل على يد عبدالرحمن بن مُلجم، وهو أحد أنصار الراسبي، أثناء تلك المواجهة التي وقعت عام ٤٠ هـ / ٦٦١م. وبعد غياب علي، أعلن معاوية



الصورة ١٥ . ٢ جامع ‹رفان› في اقليم ‹خنجيانگ› جمهورية الصين الشعبية، القرن السابع عشر [صوير انگريد لارسن]

نفسه الخليفة الشرعي في السنة نفسها.

وقد أُبعد خصوم التحكيم من بين أتباع علي وحُكم عليهم بالخروج عن الدين بتهمة الخروج على إجماع الأمّة، وأُطلق عليهم اسم «الخوارج» أو المنشقّين، فحاربهم الجميع بعد ذلك، وقد حاربهم الحجّاج، الوالي الأموي على العراق، في معارك عديدة. كان الخوارج قوماً أشدّاء في عقيدتهم فسيطروا على جنوب العراق بزعامة ‹نافع بن الأزرق› وعلى شرق نجد بزعامة ‹نجدة بن عامر›. وكان من أبطالهم الشاعر ‹قَطَري بن الفُجاءة›. وما كانوا يعترفون بشرعية الخلافة إلاّ عند أبي بكر وعمر، ويقولون بأن كل إنسان قادر يمكن أن يشغل ذلك المركز إذا كانت لديه الكفاءة وانتخبته الجماعة. ومن الناحية النظرية، كانوا يعدّون مرتكب الإثم «كافراً» خارجاً على القانون أو مرتداً، ويرون من الواجب الديني المشروع قتاله. وقد بقيت جماعة من هؤلاء حتى يومنا هذا على شواطئ الخليج العربي وفي شرق إفريقيا وتونس والجزائر ويعرفون باسم «الإباضية» نسبة إلى ‹عبدالله بن إباض› الذي خفّف من عزلتهم بالقول إن من المشروع لهم أن

يعيشوا بين سائر المسلمين ويختلطوا معهم ولو اختلفوا في الرأي. ويروى عنهم شعر جميل في الورع والتقوى.

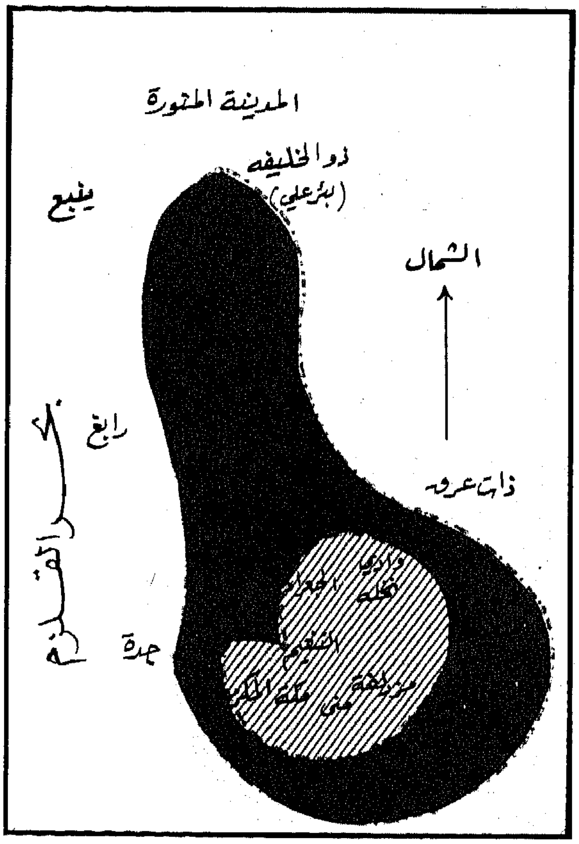
المعتزلة: عُرفت المدارس الثلاث السابقة بأسماء أخرى كذلك بناء على ما اتخذته من موقف تجاه ما يشغلها من قضايا. فمن حيث موقفها تجاه الصفات الإلهية، كانت تلك المدارس تسمي «المُعَطِّلة» إذا كانت تُسبغ على تلك الصفات تفسيراً ترميزياً، وتسمّى «المُشبِّهة» إذا كانت تؤكد المعنى الحرفي، وتسمى «الصِّفاتية» إذا كانت تؤكد تلك الصفات وتُدين أي تفسير لكيفية عزوها إلى الله. أما بخصوص موقف تلك المدارس من حرية الإنسان، فكانت تُعرف باسم «القَدَرية» أو «المعتزلة» أو بالأسمين معاً إذا كانت تقول بحرية الإنسان وقدرته ومسؤوليته، وتعرف باسم «المُرجِئة» إذا كانت تُرجيء الحكم على المذنب إلى الله يوم القيامة؛ كما تعرف باسم «الخوارج» إذا كانت تقول بأن المذنب المسلم غير مسلم وتعدّه خارجاً على القانون.

بين <واصل بن عطاء> الذي توفي في البصرة عام ١٣١ هـ / ٧٤٩م إلى أبي الحسن الأشعري الذي توفي ببغداد عام ٣٢٢ هـ / ٩٣٥ م يتواصل خط من المفكّرين اللامعين الذين يكوّنون تراث المعتزلة [١]. وقد تأسس هذا التراث على يد (واصل بن عطاء) وانقسم إلى مدرستين: مدرسة البصرة التي اشتهر من أعضائها <عمرو بن عبيد> و <أبو الهذيل العلاّف> و<إبراهيم النَظّام> و <عمرو بن بحر الجاحظ> و<أبو عليّ> و<أبو هاشم الجُبّائي>؛ ومدرسة بغداد التي أسسها <بِشر بن المُعتَمَر> (ت ٢١٠ هـ / ٨٢٦ م) ومن بين أعضائها البارزين <أبو موسى المُردار> و<أحمد بن أبي دؤاد> (الذي كان أثيراً عند الخلفاء المأمون والمعتصم والواثق، بين عامي ٢٠٤ – ٢٣٢ هـ / ٨٢٠ م – ٨٤٨ م) و<ثُمامة بن الأشرس> و<جعفر بن حرب> و<جعفر بن المبشِّر> و<محمد الإسكافي> و<عبدالرحيم الخياط>. وكان <أبو موسى الأشعري> آخر كبار المعتزلة، وبعد أن تمكّن من فكرهم وطرائقهم أنقلب عليهم ووضع الأسس الأولى لعلم الكلام السنّي. وقد تزامن ظهور المعتزلة وازدهارها مع فترة التكوين في الفكر الإسلامي. وكانت تلك فترة تكاثرت فيها الآراء المحيّرة أمام عين المراقب. فوقعت على كاهل المعتزلة مهمة تفنيد الآراء المعارضة وموازنة الخيارات والكشف عن المثالب؛ وقد أثبتوا جدارة حقّة في كثير من المعارك الفكرية التي خاضوا غمارها. وكان تاريخهم يعادل في العظمة تاريخ إخوانهم في ميادين الحرب والزعامة السياسية والإدارية، وفي الزراعة والصناعة والتجارة والمواصلات والمعرفة والعلوم، وهم الذين أفنوا حياتهم في تحقيق النسق الإلهي في الداخل والخارج، وفي أنفسهم كما في العالم من حولهم.

في مجال الفكر النظري، كان لا بد من ظهور مسائل ذات أهمية كبرى تتطلّب أجوبة ترضي العقل والإيمان معاً. وقد قطعت أجوبة المعتزلة شوطاً بعيداً في سبيل ذلك لكنها قصّرت عن الهدف. فقد فتحت مناظراتهم الأبواب أمام الخلاف حول مسائل أساسية في الدين والأخلاق. وكانت الأوضاع مؤاتية في ذلك العصر، فاستدعى الخليفة المأمون زعماء المعتزلة ليتسلّموا مقاليد الأمور وشؤون الأُمّة. لكن الخلاف دبَّ بين صفوفهم؛ إذ كانوا يعوّلون على قوتهم السياسية دون العقل، فقد أرتكبوا الخطأ الفادح في إرغام العامّة والخاصّة على قبول مبادئهم. أما الذين كانوا يعارضون مبدأ المعتزلة فقد كانوا يُرغمون على ترك وظائفهم أو

يلقى بهم في السجون. وقد سُجن ‹أحمد بن حنبل› لمعارضته رأي المعتزلة هذا. كما عُين زعيم المعتزلة ‹أحمد بن أبي دؤاد› (١٦٠ – ٢٤٠ هـ / ٧٧٧ – ٨٥٥م) قاضي القضاة بأمرٍ من الخليفة المعتصم بناء على توصية والده الخليفة المأمون وهو على فراش الموت عام ٢١٨ هـ /٨٣٣ م، وكان لابن أبي دؤاد سلطة واسعة في عهد المأمون منذ عام ٢٠٤ هـ / ٨٢٠ م. لكن الخليفة المتوكّل (٢٣٢ – ٢٤٧ هـ / ٨٤٧ م - ٨٦٢م) عزل ابن أبي دؤاد من منصب

الخريطة ٥٤ الحج: ميقات الإحرام (النقاط التي يلبس فيها الحجاج وزوّار مكة ملابس الإحرام).



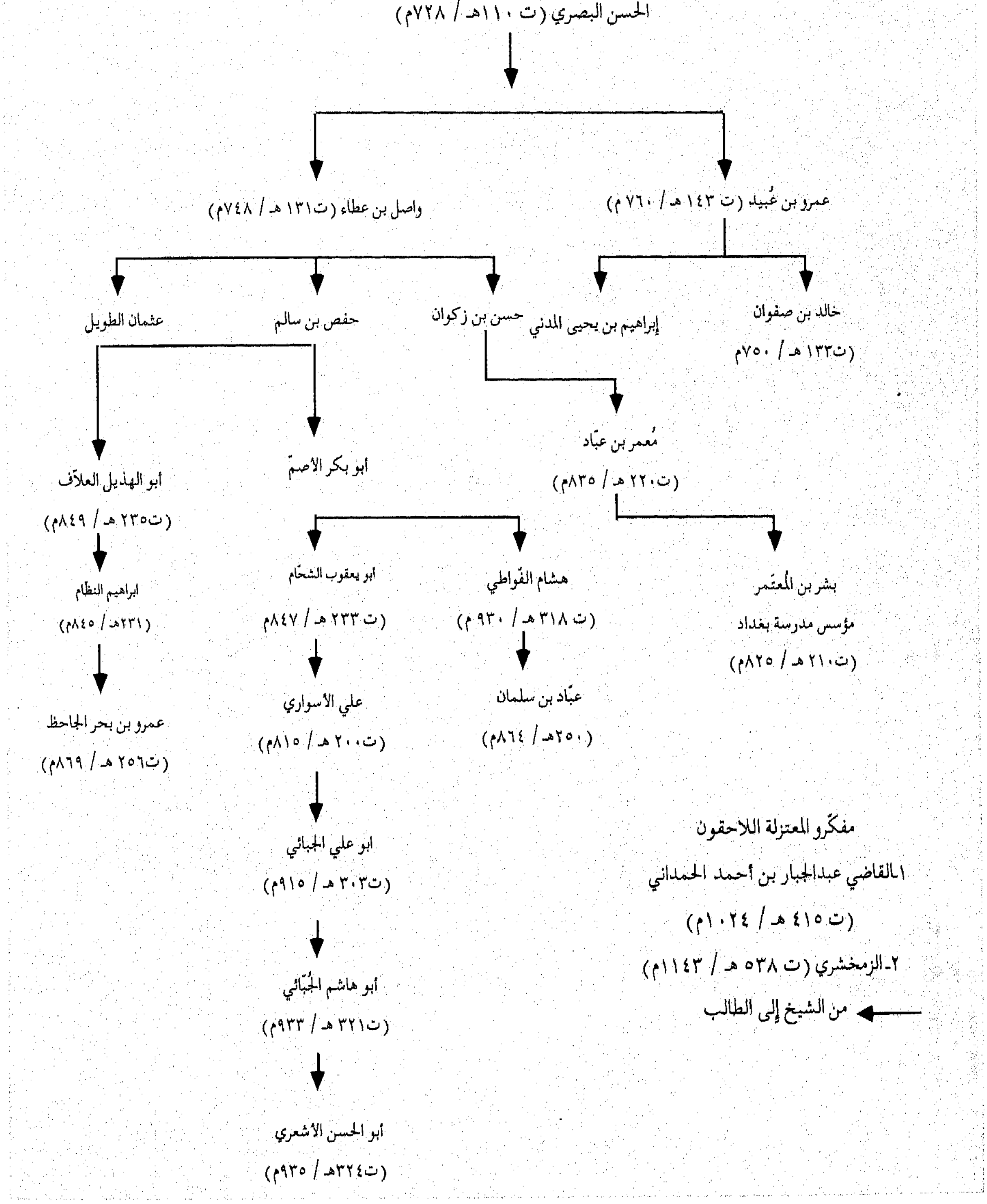
الحدود الخارجية للمنطقة الحرام. ـ . ـ . ـ
الحدود الداخلية للمنطقة الحرام ـ ـ ـ ـ
(مدينة مكة برمتها)

قاضي القضاة وصادر أملاكه. ومنذ ذلك التاريخ أفل نجم المعتزلة وغدت حركتهم محظورة وسرعان ما أصبحوا بين الأقلية فالتحقوا بصفوف غيرهم من المنشقين المسلمين ـــ الشيعة ـــ ونأوا بأنفسهم عن الأغلبية «السنّية» حيث بقيت بعض مبادئهم بعد تضاؤل حركتهم.

تأسس مذهب المعتزلة على خمس بديهيات [٢]: الأولى: التوحيد أو وحدانية الله. وقد تأكّدت هذه البديهية بوجه دعاوى «القرّائين» (وهم المشبَّهة اليهود) وبوجه الثَّنَوية المانوية والتثليث المسيحي وفلاسفة الشرق الأدنى الذين كانوا في غالبيتهم من أتباع «الغنوصية» ونظرية الفيض في خلق العالم. وفي ظل هذا المبدأ سعى المعتزلة إلى إثبات وجود الله ووحدانيته ورفعته، وهي صفات كانت تتهدّدها المذاهب الأخرى. لكن مفهوم التوحيد عند المعتزلة يختلف تماماً عما يفيده المصطلح عند بقية المسلمين، إذ طالبوا «بتحييد» الصفات الإلهية. فلو كانت هذه الصفات هي غير الله وأزلية أيضاً، كما يرى المسلمون العاديّون، لما أمكن الحفاظ على صفة الرفعة. وقد كانت حجّتهم في ذلك بسيطة واضحة. فالمعرفة الإلهية أزلية أو مخلوقة. فإن كانت أزلية فهي إما أن تكون في الله أو خارج الله أو لا تكون في أي مكان آخر. فإن كانت في الله فإن الله يكون هو المجال الذي يحدث فيه التغيير. وإن كانت خارج الله فإن الله ليس بكل شيء عليم بل غيره العليم. ولا يمكن للمعرفة أن تكون في اللا مكان. بل إنها في مكان ما، وهي أزلية. كما لا يمكن للمعرفة أن تكون خارج الله لأن ذلك يؤدي إلى القول بتعدّد الآلهة. لذا يجب أن تكون المعرفة في الله ومتضمّنة في ذاته جلّ شأنه.

ومثل ذلك القول بأن الصفات الإلهية يجب أن

الجدول ١٥-١ المعتزلة، مدرسة البصرة



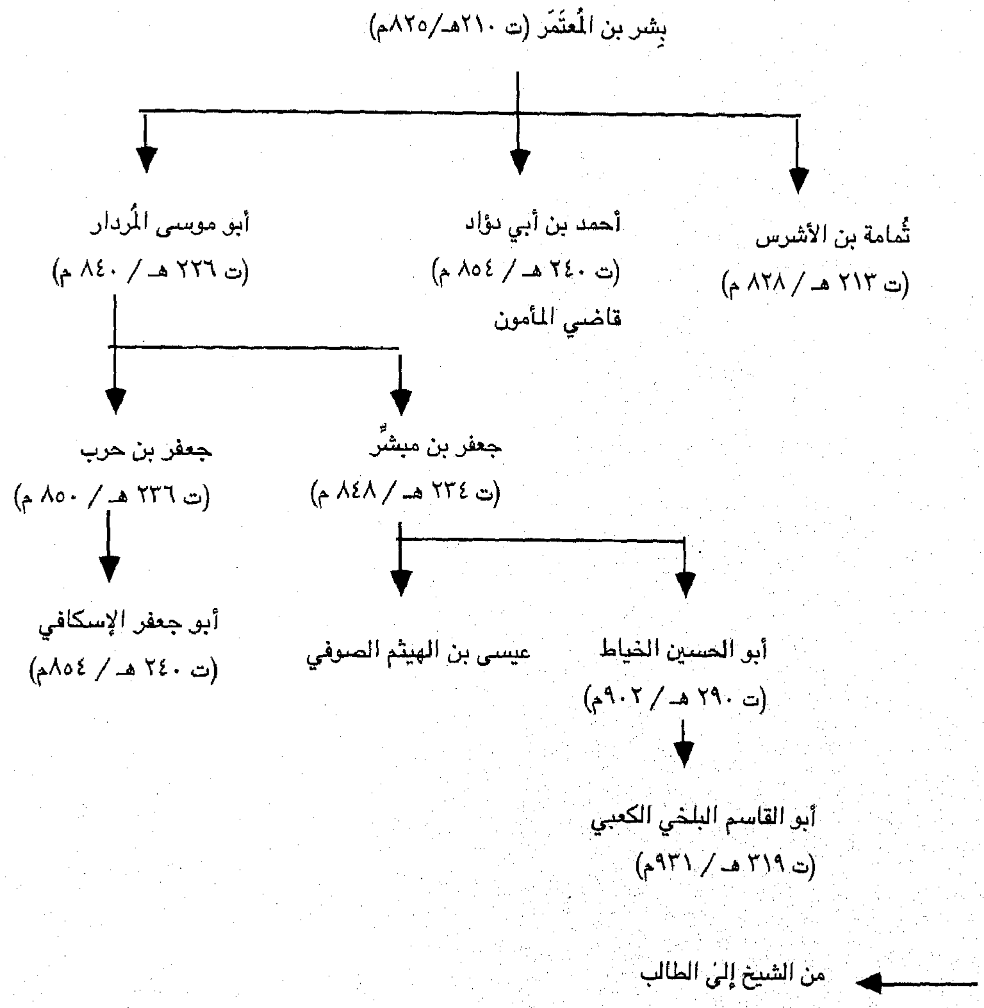
تكون إما سلبية، فتنكر أن تُعزى أضدادها إلى الله، أو إيجابية، فتؤكد جانباً من الذات الإلهية، لا عَرَضاً أو خصيصة. وتؤدي إلى النتيجة نفسها فكرة الإسلام أن القرآن كلام الله الخالد. ويرى المعتزلة أن الله قد خلق القرآن في الزمن لتنفيذ غرض أراده للإنسان والخليقة. وكانت الحُجَّة التي نادوا بها أن

القرآن مكوّن من لغة وأصوات ومعانٍ تواضع عليها البشر، وأنه تدوين بحبر على ورق، يحفظه البشر عن ظهر قلب. لذا لا يمكن أن يكون «في» الله أو «من» الله . والقول، من ناحية ثانية، إن القرآن «خارج» الله وهو أزلي يفيد توكيد وجود كائن أزلي آخر إلى جانب الله. وأخيرا استعمل المعتزلة الحجة نفسها ضد القول برؤية الله في الجنّة. فهم يقولون إن الله لا يمكن أن تراه عين البشر، حتى في الجنة، لأن الأجسام المادية وحدها هي التي تُرى.

لذلك يجب أن تفسّر الآيتان (٧٥ ، القيامة ٢٢ – ٢٣) في توكيد هذا المعنى لتفيدا شيئاً آخر، كأن يكون الوعي بالحضور الإلهي مثلا.

والمبدأ الثاني عند المعتزلة هو «العدل». وقد تمّ التوكيد على هذه البديهية للوقوف بوجه دعاوى القائلين بالعرقية والاختيار وحتمية القَدَر واللاعقلانية والتبرئة بالإيمان لدى جميع الفرق السابقة، إضافة إلى مناهضة اولئك المسلمين القائلين بالحتمية والشفاعة والذين يقدّمون الوحي على

الجدول ١٥ ـ ٢ المعتزلة : مدرسة بغداد





الصورة ١٥ – ٣ سجادة صلاة من ‹لادك› في تركيا، القرن الثامن عشر ، من مجموعة ‹دينيس د. دودس ، فيلادلفيا› [تصوير لمياء الفاروقي].

العقل. وقد سعت المعتزلة في هذا المجال إلى تأسيس الاتجاهات الشمولية والعقلانية والإنسانية وإلى الحرية الأخلاقية في الإسلام. وفي القرآن الكريم آيات تدعم الحرّية والجبر معاً (٧٤ – المدّثر، ٤١ ؛ ٤١ – فُصِّلت، ٤٦؛ ٧٦ – الإنسان، ٣، وهي تدعم الحرية ؛ ٩ – التوبة ، ٥١ ؛ ٧ – الأعراف ، ١٨٨؛ ١١ هود ، ٣٦ ؛ وهي تدعم الجبر؛ ١٣– الرعد، ١٣ وهي تدعم الحرّية والحتميّة معا) . وتعدُّ المعتزلة الحرّية أساساً للدين ومسعاه جميعاً. وقد عرضوا لذلك خمس مسائل : التكليف أو المسؤولية المعنوية؛ ظاهرة النبّوة وبعث الرسل ؛ توكيد العدل الإلهي ؛ خير الله الشامل؛ ومعقولية الخير والشر . وقالوا إن هذه جميعاً ضرورية للدين والأخلاق وتتضمن حرية الإنسان والقدرة على الفعل والمسؤولية . وقالوا عن المسألة الأولى إن أعمال الإنسان تنقسم إلى ضرورية واختيارية، مُحلّلين الأولى من المسؤولية ومحمّلينها الثانية. وقد أنكروا الشفاعة كذلك بوصفها تدخّلاً في العدل الإلهي. وعن المسألة الثانية ، قالوا إن النبوة ستكون عبثا ــ بل لا نفع منها ــ لو لم يكن البشر أحراراً ليستمعوا إلى نذير الأنبياء وإرشادهم.

مثل هذه النظرة تتهدّد الوحي جميعا، بما في ذلك القرآن الكريم. أما صفة الله في الخير الشامل فهي مطلقة لا يؤثر فيها إنزاله الظلم والشرّ، الذي لا بد أنه فاعله إذا كان جلّ جلاله باعث أفعال الإنسان. والقول بأن العدل الإلهي يستثني كلَّ ظلم ينطوي كذلك على القول بأن الخير والشرّ يمكن اكتشافهما عن طريق العقل وكما يَعرضه الوحي. فمن الظلم أن يُجزى بالنار أولئك الذين عاشوا قبل نزول الوحي أو الذين لم تبلغهم رسالته.

أما «الوعد والوعيد» و«المنزلة بين المنزلتين» فهما بديهيتان تابعتان لمبدأ العدل. فمن ناحية ، يكون كلٌّ من الثواب والعقاب ضرورةً إذا كان ما يقدِّر الله من مصير للإنسان عدلاً صرفاً. فاذا كانت أفعال الإنسان جميعها تنتهي بالمغفرة والجنة، أو بالعقاب والنار، أو بلا هذه ولا تلك، إذن لغدت الاستقامة الإلهية موضع طعن. ومن ناحية أخرى ، سيغدو من الضروري وجود منزلة وسطى بين الإيمان وعدمه، وبين الخلاص والعقاب، وذلك لمصلحة المؤمن الذي ينزلق نحو خطيئة كبرى. ويعيد هذا المبدأ الاعتبار الى الشخص الذي يواجه نوعين من التطرّف يرى أحدهما أن محض الإيمان هو صك النجاة الذي يؤنس إليه، بينما يرى الثاني أن الخلاص جميعه يوازي الأعمال منطقياً وعملياً، وهي نظرة تؤدي إلى

القول بأن المذنب يُعاقبُ إلى حين في هذه الدنيا وفي الآخرة. ويقف هذا المبدأ ضد هذين التطرّفين ويُبقي على المؤمن، بوصفه مؤمناً ومذنباً معاً، تحت حكم الله، جرّاء ما اقترف من ذنب.

والمبدأ الخامس هو «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، وَدورُه تحقيق وجود خليقة غير كاملة لكنها قابلة للكمال، من أجل أن يحقق الإنسان ذاته معنوياً أو ينفّذ أمر الله؛ ومن هنا حاجة الإنسان أن يرتبط بسداة الخليقة ولحمتها وأن يأخذ التاريخ بين يديه فيعجُنَ العالم ويُعيد تشكيله على صورة النسق الذي أوحى به الله.

كانت هذه المبادىء الخمسة أساسية عند المعتزلة(٣)، يخرج من صفوفهم من يجادل في أحدها أو ينكره. ولكن، إذا شئنا تحديد مذهب المعتزلة بفكرة مشتركة واحدة لقلنا إن جهد الحركة كله يدور حول طبيعة الإنسان الخُلُقية، وهي ما كانوا يعدّونه المشكلة الرئيسة في النفس. وكان همّهم إسلامياً صرفاً، لأن الإسلام يرى أن الغاية والنهاية في حياة البشر ــ بل غاية الخليقة بأسرها ــ تحقيقُ الشقة الإلهية في المكان والزمان. وكان تفكيرهم يسير بخط واضح. فإذا كان الله ذا رفعة ــ والمسلم يعتقده عليّاً جلّ شأنه ــ فلا يمكن القول إنه، جلّ جلاله يمكن أن يحلَّ في الخليقة، ولا الخليقة تحلُّ فيه، فالله فريد إلى الأبد. لذلك لا يوجد في الإسلام تجسّد ولا وحدة وجود، كما لا يوجد دفق من الله ولا حلول في الله. فهذه جميعها هياكل تخلو من أساس. والحقيقة الوحيدة التي لا مراء فيها هي أن الإنسان، المخلوق، واقع تحت أمر، هو أمر قيمة، وأنه يؤمر ويتحرك بفعل قيمة يسعى لتحقيقها في ميدان الواقع.

يرى المعتزلة أن ثمة أربعة مبادىء مختلفة تصدر عن هذه الحقيقة المسلّم بها، وأن تحقيقها من واجب الفكر الديني والفلسفي جميعاً. وهذه المبادىء هي، أولاً، أن ثمة أمراً، قانوناً، أو شريعةً ــ نسقاً إلهياً هو مشيئة الله للإنسان، وأن هذا النسق ليس من خلق الإنسان، بل هو فذّ نسيج ذاته، فمع أن القانون يتعلق بالإنسان فهو ليس متناسباً معه. وإلاّ، فاذا كانت القيمة، أو ما يدعى بالأمر الإلهي، هي من خلق الإنسان أو متناسبة معه تكون الأخلاق إما إرضاء غرائز ورغبات أو قواعد صاغتها الأعراف والتقاليد. وفي كلتا الحالتين تتعرض حتمية الأمر وتسويغه للطعن والوهن.

ويقول المبدأ الثاني إن الإنسان يمتلك قدرةً داخلية لمعرفة ذلك الأمر أو النسق الإلهي، قدرةً يمكن تنميتُها، وذات قابلية لبلوغ درجات أعلى أو أدنى من قوة الإدراك. لكنها مع ذلك داخلية في علاقاتها بحقائق الإنسان، آيلةٌ اليه. وإلاّ أضحى التشكيك والتهكّم موقفين لا مناص منهما. ثم إن هذه القدرة تحرّر الإنسان من التقاليد التي لا تشجّع في حدّ ذاتها على موقف نقدي.

ويقول المبدأ الثالث إن الإنسان، سواء كان موضوعاً أو وسيلة لتحقيق القيمة، له القدرة على الفعل أو عدمه طبقاً للتكليف. وجانب الإنسان في كونه موضوع تحقيق قيمة هو بالضبط حريته الأخلاقية؛ وجانبه وسيلةً هو طواعيةُ الخليقة، أي انفتاح المكان والزمان جميعا لتَشَكُّلٍ داخلي بفعل النسق الإلهي.

ويفيد المبدأ الرابع والأخير أنه لا بد من وجود نظام يكون فيه فعل الإنسان أو لا فعله وتحقيقه النسق الإلهي أو انتهاكه له، مما لا يمكن أن يجري عبثاً، بل يجرّ نتائج على الإنسان كما على الكون؛ وأن النتائج التي تصيب الكون موضوعية، لكن

الجدول ١٥ ـ ٣ أئمة الشيعة

١- عليّ بن أبي طالب

- ٢- الحسن (ت ٤٩ هـ / ٦٦٩ م)
- ٣- الحسين (ت ٦١ هـ / ٦٨٠م)
  - زيد (إمام الزيدية في اليمن)
  - ٤- عليّ زين العابدين (ت ٩٤ هـ / ٧١٢ م)
    - ٥- محمد الباقر (ت ١١٣ هـ / ٧٣١م)
      - ٦- جعفر الصادق (ت١٤٨هـ / ٧٦٥م)
        - إسماعيل (ت ١٤٣هـ / ٧٦٠م) إمام الاسماعيلية
        - ٧- موسى الكاظم (ت ١٨٣ هـ / ٧٩٩م)
          - ٨- علي الرضا (ت ٢٠٣ هـ / ٨١٨م)
            - ٩- محمد الجواد (ت ٢٢١ هـ / ٨٣٥م)
              - ١٠- علي الهادي (ت ٢٥٤هـ / ٨٦٨م)
                - ١١- الحسن العسكري (ت ٢٦١ هـ / ٨٧٤م)
                  - ١٢- محمد المنتَظر (المهدي) (ت ٢٦٥ هـ / ٨٧٨م آخر الأئمة الاثني عشرية

النتائج التي تصيب الإنسان تقع في باب الثواب والعقاب الشخصي. وتعتمد على هذا المبدأ فكرة خلود الروح، وبعث الجسد، ويوم القيامة والجنة والنار. وقد كانت أبحاث المعتزلة في هذه المسائل هي التي أدّت إلى تأسيس هذه المبادىء في تراث الفكر الإسلامي.

الازدهار

الأشعري

بدأ عليّ بن إسماعيل الأشعري (٢٥٨ ــ ٣٢٢ هـ / ٨٧٣ ــ ٩٣٥م) مسيرته العلمية عضواً في جماعة المعتزلة، وتلميذاً لأبي علي الجُبّائي في مدرسة البصرة. وعندما بلغ الأربعين من العمر انسحب من المعتزلة وعارض آراءها وصار يخطب ضدّها في جامع البصرة. وقد ازدادت آراؤه شعبية عندما أسس ‹نظام الملك› المدرسة النظامية في بغداد وفتح لها فروعاً في نيسابور وبلخ وهيرات وإصفهان ومرو والبصرة والموصل وعيّن لها مدرّسين لتدريس آراء الأشعري. ومنذ ذلك التاريخ غدت الأشعرية رأي الغالبية من المسلمين في كثير من الأمور الفلسفية ــ الكلامية المتعلقة بالإسلام(٤).

ويروى أن الأشعري واجه يوماً شيخه الجُبّائي بالمسألة الآتية: إذا توفّي ثلاثة أخوة، واحدهم شرّير، والآخر صالح، والثالث قاصر، فما مصير كلٍّ منهم؟ فأجابه الشيخ إن الصالح في الجنّة والشرّير في النار والثالث يقع في الصنف الغامض: «أصحاب الأعراف». فسأل الأشعري: لو طلب القاصر إذناً ليزور أخاه في الجنة، هل يمنح ذلك الأذن؟ وكان جواب الجُبّائي يعتمد على مذهب المعتزلة في العدل، فقال: لا، لأن الجنة لا يفوز بها إلاّ من صلُحت أعماله. فردّ الأشعري بقوله: ولكن ماذا لو احتج القاصر بقوله: لو قُدِّر لي أن أعيش لفُزت بها؟! وكان موقف الجُبّائي يعتمد على مبدأ المعتزلة في القول بخير الله الشامل، فأجاب إن الصبي كان سيُقال له إن من الخير له أنه مات في صباه. وعندها اندفع الأشعري إلى نتيجته فقال: ولكن لو أن الأخ الشرّير سأل الله قائلاً: كنتَ تعرف خيرَ الصبي فقرّرت أن تُنهي حياته لكي تمنعه من فعل الشرّ وتدمير نفسه. وكنتَ تعلم مستقبلي كذلك. فلماذا أنعمتَ على الصبي ولم تُنعم عليّ؟ فاندحر الجبّائي وخرج الأشعري من صفوف المعتزلة.

كان عدم الرضا عن مذهب المعتزلة يتركّز دون شك حول قطعهم بمبدأ العدالة وخير الله الشامل، لكنه امتدّ إلى ميادين أخرى كذلك. وأول تلك الميادين تحييدهم الصفات الإلهية، الأمر الذي لم يستسغه الإسلام. فالمبتدأ والخبر لا يمكن أن يكونا شيئاً واحداً، ولا الله وصفاته. فليست هذه الصفات هي الله، ولا هي غير الله؛ كما أنها ليست ما أكّده المعتزلة (من أن تلك الصفات تقع في المنطوى من الله، لذلك هي ذاته) ولا ما أنكروه (من أن الصفة الأزلية إله آخر الى جانب الله). فقد كان سؤالهم خطأ من أساسه. فالصفات هي في الحقيقة صفات الله، لأنه تعالى وصف بها نفسه. وتعود الى هذه النعوت صفة الرفعة التي تعود إليه تعالى، لأن الرفيع، المتعال، بحكم التعريف، يقع خارج متناول البشر، وطرحُ هذا السؤال إذن غير معقول؛ والإجابة عنه إنكار للرفعة، لذا فهو تجديف. وثانياً، وافق الأشعري على ان الكلمات والأصوات وترابطاتها التي تفيد معنى هي من نتاج الأعراف والتقاليد، لكنها ليست هي القرآن، بل قاعدته الوضعية وحسب. فالقرآن كلام الله ذاته، لذا فهو يشكّل حقيقة من مستوى آخر. حقيقة روحية ندركها

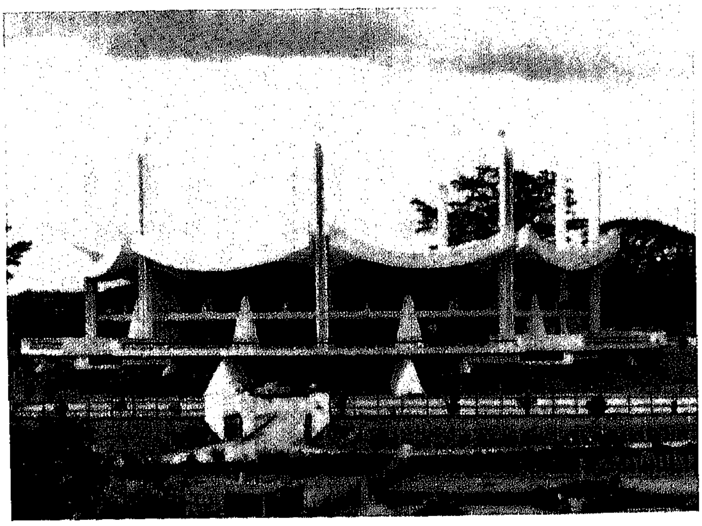
بعقولنا. فهي حقيقة أزلية لأنها من الله، وهي غير مخلوقة كما الله غير مخلوق. وثالثاً، كان المعتزلة على خطأ حينما أنكروا رؤية الله في الجنة. فقد كان ادّعاؤهم يفترض أن الرؤية في الجنة تشبه الرؤية في الأرض لكن الجنة تعود الى المجال الرفيع حيث لا شيء يشبه ما في الطبيعة. وبما أن الله قد وعد الصالحين برؤيته في الجنة، فنحن لا نملك حقاً لإنكار ذلك ولا دليلا. بل على النقيض منه، على المسلمين أن يؤكدوا النظر كما يصفه التنزيل العزيز في سورة القيامة (٧٥–٢٣).

وجود وحدة الله: لم يقتصر الأشعري على معارضة المعتزلة وحسب. بل إنه طوّر نظاماً كاملاً من الأفكار لدحض آراء المدارس الأخرى وعرض دعوى الإسلام بشكل عقلاني. وقد تقدم الأشعري بثلاث حجج لمناقشة الملحدين. الأولى ان العالم مكوّن من أجسام. والأجسام تنقسم نزولاً إلى ذرات - وهي أصغر الموجودات. وبما أن الذرات مخلوقة، وعناصر الأجسام تكون منها، فكل شيء مخلوق إذن يحتاج إلى سبب غير مخلوق هو الله. والثانية إن الأشياء إما أن تكون ضرورية أو عارضة، فالأولى تكوِّن سببها الخاص والثانية يدعو إليها سبب خارجي. ولا يمكن أن يكون الله عارضاً، لأنه لو كان كذلك لاحتاج إلى كائن آخر ليكون له وجود، وهكذا إلى ما لا نهاية. والتراجع غير المحدود ليس إمكاناً عقلياً. فمنبتُ الأسباب يجب أن يصل إلى سبب غير مُسبّب ليستريح عليه. ذلك هو الله. ولا يمكن للعالم أن يكون ضرورياً، لأن ذلك يجعله كائنا أزلياً آخر. وثالثاً، يكون الانتظام والتخطيط وحسن التدبير ظاهراً خلال الخليقة، التي يستحيل وجودها من دون تلك، التي تنطوي على وجود كائن مُنظِّم

الجدول ١٥ – ٤
الخلفاء الفاطميون في القاهرة
(٢٩٧ – ٥٦٧هـ/ ٩٠٩ – ١١٧١م)

عبيد الله المهدي ٢٩٧ – ٣٢٢ هـ / ٩٠٩ – ٩٣٤م
القائم ٣٢٢ – ٣٣٤ هـ / ٩٣٤ – ٩٤٦م
المنصور ٣٣٤ –٣٤١ هـ / ٩٤٦ – ٩٣٥م
المُعزّ ٣٤١ – ٣٦٥ هـ / ٩٥٣ – ٩٧٥م
العزيز ٣٦٥ – ٣٨٦ هـ / ٩٧٥ – ٩٩٦م
الحاكم ٣٨٦ – ٤١١ هـ / ٩٩٦ – ١٠٢١ م
الظاهر ٤١١ – ٤٢٧ هـ / ١٠٢١ – ١٠٣٦م
المستنصر ٤٢٧ – ٤٨٧ هـ / ١٠٣٦ – ١٠٩٤م
المستعلي ٤٨٧ – ٤٩٥ هـ / ١٠٩٤ – ١١٠١م
الآمر ٤٩٥ – ٥٢٤ هـ / ١١٠١ – ١١٣٠م
وصاية الحافظ ٥٢٤ – ٥٢٥ هـ / ١١٣٠ – ١١٣١م
الحافظ ٥٢٥ – ٥٤٤ هـ / ١١٣١ – ١١٤٩م
الظافر ٥٤٤ – ٥٤٩ هـ / ١١٤٩ – ١١٥٤م
الفائز ٥٤٩ – ٥٥٥ هـ / ١١٥٤ – ١١٦٠م
العاضد ٥٥٥ – ٥٦٧ هـ / ١١٦٠ – ١١٧١م

الصورة ١٥–٤ المتحف الوطني في سيمبلاك ماليزيا [تصوير لمياء الفاروقي].



ومُدبِّر ، كائن فرد لا يمكن أن يكون جمعاً من دون أن يُقلق نظام الخليقة .ذلك الكائن هو الله .

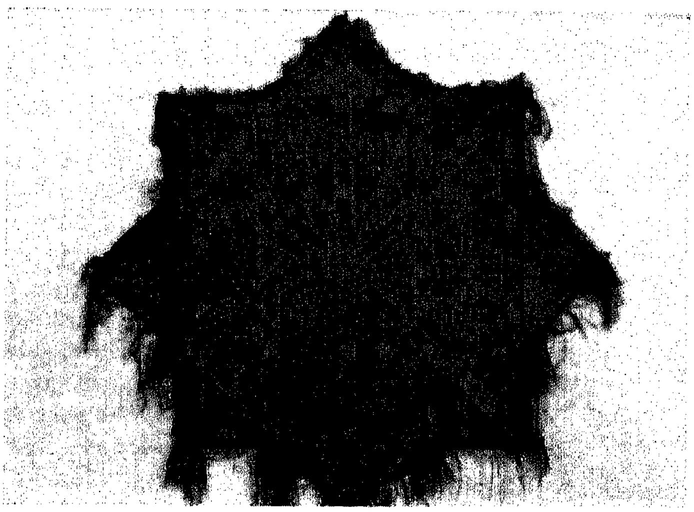
مبدأ الكسب : كان الأشعري كذلك هو الذي صاغ مبدأ الكسب . فقد ميّز بين القدرة على الفعل، أي القدرة على الخلق والإنتاج، أو تغيير الموجودات وبين الرغبة في ذلك . وقد أنكر على الإنسان الأمر الأول على أساس أن الله وحده يملك تلك القدرة . فالإنسان يرغب في الأشياء وحسب، وقدرة الله تتسبّب في وجود الشيء المرغوب؛ والإنسان ينال الحسنَة أو السيِّئة مما يحدث لا لأنه قام بالحدَث، بل لأنه رغب فيه . وهكذا يحدث التوافق بين سيادة الله المطلقة على العالم وتسبّبه في جميع الأحداث وعدله وبين مسؤولية الإنسان ــ التي يؤكدها الإسلام . ومذهب الأشعري في الكسب يتّسق مع النظرة الحديثة عن الواقع بوصفه نظاماً مغلقاً يخلو من الفجوات السببية، ومن فعل الإنسان بوصفه لا يعدو تدخلاً يحوّل الدفق السببي من نتيجة إلى أخرى حسب اختياره .

نسق إلهي، لا ضرورة سببية : إن توكيد الإسلام على أن الله خالق الأحداث جميعاً هو نتيجة طبيعية لسيادة الله الفريدة على العالم وتدبيره الكامل . وليس من نتيجة سببية تكون ضرورة في حدّ ذاتها؛ فنظامها وانطلاقها طارئان ، يقرّر الله ماهّية وجودهما . وقد تصدّى الأشعري للأغارقة بالقول إن المادة لا تولّد المادة، ولا تسبّب تغييراً في مادة؛ فالله هو الذي يفعل ذلك . لأن هذا القول يرقى الى إنكار السببيّة؛ وقول الأشعري يقوم على الاعتقاد بأن قدرة الله الشاملة تستبعد وجود عوامل سببيّة أولية أو نهائية . فبدلاً من الحديث عن قوانين الطبيعة، كان الأشعري يفضّل الحديث عن أنساق الله في الطبيعة . وكان هذا الموقف يرمي إلى تلبية المطالب الدينية والفلسفية في آنٍ معاً.(٥)

الوحي والعقل: لقد مرّ بنا أن المعتزلة نادوا بأفضلية العقل على الوحي، وعدّوا الخير والشرّ اعتبارات عقلية يؤكدها الوحي، وأن الأشعري اكّد خلاف ذلك . وإذ توسّع الأشعري في تفضيل الوحي على العقل ، ربط بين مسائل الخير والشرّ وطبيعة الإيمان والخطيئة والبعث والحساب . وقال إن هذه جميعا تصدر عن الوحي لا عن العقل ، لأنها ليست ضرورية في حدّ ذاتها، ولا نقيضها صحيح بالضرورة .فلو كان الخير والشرّ من شؤون العقل الصرفة لأمكن وجودها في مملكة الله ولكن خارج إرادته . وعندها تجري أعمال الشرّ عند الإنسان ضد إرادة الله، كاشفة عن ضعف عنده جلّ شأنه .

أما القول بأن الله لا يمكن أن يعمل شراً، فيردُّ الأشعري عليه بأن من غير اللائق فرض شروط عليه تعالى . فلو بدا أن الله يعمل شراً، فالحقيقة أن ذلك سيبدو مخالفاً لطبيعته، ولو أنه ممكن، وأن ما يبدو لنا شرّاً قد لايكون كذلك في الواقع على الإطلاق . وقد رفض الأشعري كذلك عدم تساوق الإيمان مع أعمال الشرّ، قائلاً إن الإيمان لا ينطوي بالضرورة على الفضيلة، وأن المذنب قد يعاقبه الله أو قد يغفر

الصورة ١٥-٥ «نوراني» حياكة بخيوط صناعية وألوان من تنفيذ الفنان الماليزي المعاصر سليمان عيسى . [بترخيص من الفنان] .



له. وقال إن الأمر نفسه ينطبق على النبوّة. فلم يكن على الله أن يرسل الأنبياء، ولا كان إرسالهم أمراً مستحيلاً. ولكن الله إذ بعث رسله أضحى من الواجب على البشر القبول بما أتوا به من عند مُرسِلهم.

وقد توسّع في هذه الافكار تلامذة الأشعري وأتباعه فوصلوا بها الى نظام كامل توالوا على نشره بما يتماثل مع نظرة الإسلام السنّية. وسرعان ما غدت الأشعرية رأي الغالبية من المسلمين. وكان من أشهر أعلامها، ‹ابو المعالي الجُوَيني›، و ‹الباقلاّني› و ‹الماتُريدي› و‹القُشَيري› و ‹أبو حامد الغزالي›.

هوامش الفصل الخامس عشر

١ـ لمزيد من السير والمراجع حول المعتزلة، ينظر: ابن المرتضى، ***طبقات المعتزلة*** تحقيق (ديڤالد ـ ڤلتزر) Diwald - Wilzer (بيروت، المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦١). وللاطلاع على عرض منظم لمذهب المعتزلة مع تفصيلات ضافية عن تاريخهم، ينظر: زهدي حسن جار الله، ***المعتزلة*** (القاهرة، مطبوعات النادي العربي في يافا، ١٣٦٦ هـ /١٩٤٧ م)، أ. ن. نادر، ***فلسفة المعتزلة: فلاسفة الإسلام الأسبقين***، مجلدان (الإسكندرية: دار نشر الثقافة، ١٩٥٠ ـ ١٩٥١)، أن. نادر (بالفرنسية):

Le Systeme Philosophique des mu' tazilah(premiere Penseurs de l' Islam) بيروت، مطبوعات الآداب الشرقية، ١٩٥٦.

وحول كتب المعتزلة انفسهم، ينظر: عبد الرحيم الخياط، ***كتاب الانتصار والردّ على ابن الراوندي***، تحقيق ‹نيبرك› **Neyberg** (مصر، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٢٥) وكتاب أ. ن. نادر في أصله العربي وترجمته الفرنسية (بيروت، المطبعة الكاثوليكية، ١٩٧٥)؛ الترجمة الانكليزية مع تعليق بقلم اسماعيل راجي الفاروقي: القاضي عبدالجبار: ***المغني في أبواب التوحيد والعدل***، في سلسلة من إصدار وزارة الثقافة والإرشاد القومي (القاهرة، ١٩٥٤)؛ القاضي عبدالجبار: ***شرح الأصول الخمسة*** (القاهرة، دار إحياء الكتب العربية).

٢ – يوجد شرح مختصر لهذه المبادىء الأساسية الخمسة في مذهب المعتزلة في كتاب (د. ب. ماكدونالد).

- B.D. MacDonald, Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory (New York: Scribner's, 1903) p.p. 119 - 164;

- A.S. Trittion, Muslim Theology (London: Luzac, 1947, p.p. 79 - 106;

- W. Montgomery Watt, Free Will and Predestination in Early Islam (London: Luzac, 1948), pp. 61 - 92;

- T.J. De Boer, History of Islamic Philosophy trans. E. R. Jones (London: Luzac, 1933) p.p. 41 - 64;

- H.A.R. Gibb, Mohammedanism (London: Oxford University Press, 1949), pp. 110 - 117;

- Baron Carra de Vaux, Les Penseurs de L'Islam (Paris: Geuthner, 1923), vol. IV, chap. IV, pp. 133 - 156.

٣– الخياط، ***كتاب الانتصار والردّ على ابن الراوندي***، ص٩٣.

٤ – أخرج الأشعري كتباً كثيرة، أحدها دحض لآرائه السابقة عندما كان في صفوف المعتزلة. ومن أشهر كتبه: ***الإبانة في أصول الديانة***، ***استحسان الخوض في علم الكلام***، ***مقالات الإسلاميين***، ***اللُّمع***.

٥– يغلب القول إن الأشعري قد نقل هذا المبدأ عن الإغريق، ينظر كتاب Boer في الهامش ٢ أعلاه، ص٥٧ وما بعدها، لكن الحقائق تخالف ذلك إذ يقول الإغريق إن الذرات كائنات حركية تحمل إمكانية التغير، بحكم التعريف، إن جاز التعبير. وهي أجزاء من المادة يقول ‹ديموكريتوس› إنها حركية، وقابلة للتوالد، لكن الذرات عند الأشعري ميتة هامدة لا تتحرك من دون فعل الله فيها.

الفصل السادس عشر

التصوف

الأصول

التصوّف، أو إرتداء الصوف، اسم يطلق على حركة سيطرت على عقول المسلمين وقلوبهم مدة ألف سنة، وما تزال قوية في كثير من أرجاء العالم الإسلامي. وقد غذّت هذه الحركة أرواح المسلمين وطهّرت قلوبهم وحققت تشوّفهم للتقوى والفضيلة والصلاح والقرب من الله. وسرعان ما تنامت هذه الحركة فعمّت كل زاوية في العالم الاسلامي. كما أنها تسبّبت في دخول ملايين الناس في حياض الإسلام وفي ظهور عدد من الدول القوية والحركات السياسية الإجتماعية. وتسبّبت كذلك في اضمحلال القوة الإسلامية، وفي تخلّي المسلمين عن العقلانية من أجل الحدس، وعن المعرفة النقدية من أجل الغيبيّات، وعن هذا العالم وشؤونه من أجل العالم الآخر. لقد كان التصوف حركة ذات خير كبير وأذى كبير في تاريخ الحضارة الإسلامية.

ولقد تضافرت ثلاثة جداول فكرية في تغذية نهر التصوّف، فحدّدت محتواه وطبيعته. أولها أن الإسلام قد حمل معه شيئاً من زهد الصحراء والعزوف عن حياة المدينة المستقرة المترفة. إن تلاوة القرآن بشكل دائم وتلاوة الشعر العربي وابتهالات الورع والأدعية التي تسبّح للّه، والتولّه بمحبة الله وجلال حضوره مما يؤكد عليه الإسلام قد أوجد تراثاً من التقوى في شكل انجذاب بفكرة الله والتفاني في حبّه وحبّ نبيّه الكريم. ولقد وقف هذا الورع الزاهد في وجه الانغماس في شؤون الدنيا. وكان خير من يمثله في حياة الرسول(ﷺ) أبو ذرّ الغفاري (ت ٣١ هـ / ٦٥٢ م) والخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز في إدارته، والعالم الفقيه الحسن البصري (ت ١٠٩ هـ/٧٢٨م) في سلوكه. ومثل ذلك الورع الذي غذاه التصوف بدا متجلياً في حياة أبي هاشم الكوفي (ت١٥٨هـ/ ٧٧٦م) الذي قضى معظم وقته في الصلاة في جامع الكوفة. وكانت الرؤية الصوفية هي التي ألهمت ‹رابعة العدوية› بذلك الشعر النفيس، تدعو عبره الى حب الله حبّاً خالصاً غير مشوب بالخوف من عقاب أو برغبة في ثواب.

وثانياً، إن فلسفة ‹فيثاغوروس› الإغريقية الهيلينية وروحانية الإسكندرية، مما تغلغل في اليهودية والمسيحية، قد سيطرتا على الفكر في الشرق الأدنى مدة ألف عام قبل ظهور الإسلام. وعندما دخلت في الإسلام جماهير الشرق الأدنى

الجدول ١٦-١ نهر التصوّف

المنبع

تشكّل نهر التصوّف من ثلاثة جداول فكرية. وقد حمل الجدول الأول الى التصوف المثُل الآتية:

- زهد الصحراء العربي
- التقوى الخالصة
- شدة محبة الله
- التعبير الشعري

كان أشهر من مثّل هذه الحركة الأولى:

- أبو ذرّ الغِفاري، في المدينة (ت ٣٢ هـ/٦٥٢م)
- عمر بن عبد العزيز، في دمشق (١٠١هـ/ ٧٢٠م)
- الحسن البصري، في البصرة (ت١١٠هـ/٧٢٨م)
- رابعة العدوية، في البصرة (ت ١٨٥هـ/ ٨٠١م)

وقد تميز الجدول الفكري الثاني الذي غذّى التصوّف بما يأتي:

- «الغنوصية» أو الروحانية طريقاً إلى المعرفة الأكيدة
- الصور المجازية عن «النور» مقابل «الظلمة»
- الإشادة بالروح وذم المادة
- تفضيل حياة التأمل على الالتزام الفاعل

وكان أشهر المفكرين في هذه المدرسة:

- الحارث بن أسد المحاسبي، في بغداد (ت٢٤٣هـ/ ٨٣٧م)
- ذو النون المصري، في الاسكندرية (ت٢٤٥هـ/ ٨٥٩م)
- أبو هاشم الكوفي، في البصرة (ت ١٦٠هـ/ ٧٧٦م)

وقد عرض الجدول أو التيار الثالث المثُل الآتية:

- كبح الشهوات الجسدية
- السمّو الروحي
- العزوف عن الدنيا
- العزوف عن المجتمع

وكان من أشهر أنصار هذه الحركة:

- إبراهيم بن الأدهم (أمير بلخ، في خراسان) (ت١٦١هـ/ ٧٧٧م)
- عبدالله بن مبارك، في مرو(ت١٨١هـ/٧٩٧م)
- شقيق البلخي، في بلخ (ت ١٩٤هـ/ ٨١٠م)
- حِتام الأصمّ، في بلخ (ت٢٣٧ هـ/ ٨٥٢م)
- ابو يزيد البِسطامي، في بِسطام (ت٢٦١هـ/ ٨٧٥م)

وشمال إفريقيا كان من الطبيعي أن تحمل معها في تراثها الروحي تلك الأفكار والاستعارات الروحانية. فقد تغلغل في كل مكان جدل الروح والمادة، والنور والظلام، والسماء العالية والأرض الدانية. وقد تأثّر بالروحانية الهيلينية مفكّران مصريان هما ‹الحارث بن أسد المحاسبي› (ت ٢٢٢ هـ٨٣٨/م)و‹ذو النون المصري› (ت ٢٤٦ هـ/ ٨٦١م) فاستطاعا توجيه ذلك التيار للالتقاء بالتيّار العربي الأصيل في محبة الله محبة الزاهدين بالدنيا. وقد قال الأول بمبدأ بلوغ الحقيقة عن طريق «الإشراق» كما دعا الثاني الى السعي إلى الفناء الروحي في الله وإمكانية ذلك عن طريق تهذيب النفس والإرتقاء بها بممارسة الفضائل والتأمل.

الازدهار

تجمّعت الجداول الثلاثة لتكوّن تياراً واحداً يقف عند لقائها ‹جُنيد البغدادي› (ت ٢٩٨ هـ/ ٩١٠م) الذي وحّد ونظّم الأفكار الصوفية جميعاً،(أي

الجداول الثلاثة) وأسس أصناف المنطق والمعرفة والفلسفة الماوراطبيعية والأخلاق مما يتعلّق بالتصوّف، كما أضفى صفة إسلامية على مفردات التصوّف بوضعها في إطار العبارة القرآنية، وأسس التفسير الترميزي للقرآن تلبية للأغراض الصوفية.

السيادة

بعد ‹جُنيد البغدادي› تدفّق نهر التصوّف فغمر العالم الإسلامي جميعاً. وكان أبرز المفكرين في هذه الفترة:

ـــ عمر بن الفارض، في القاهرة (ت ٦٣٢هـ/ ١٢٣٤م)
ـــ أبو طالب المكّي، في الكوفة (ت ٣٨٦ هـ/ ٩٩٦م)
ـــ أبو نصر السّراج ، في دمشق (ت ٣٨٨ هـ/ ٩٩٨م)
ـــ أبو نعيم الإسبهاني، في إصفهان (ت ٤٣٠هـ/ ١٠٣٨م)
ـــ أبو القاسم القشيري ،في نيسابور(ت ٤٦٥هـ/ ١٠٧٢م)
ـــ أبو حامد الغزالي، في بغداد (ت ٥٠٥هـ/ ١١١١م)
ـــ ابن عربي ، في الأندلس (ت ٦٣٨ هـ/ ١٢٤٠م)
ـــ جلال الدين الرومي، في تركيا(ت ٦٧٢ هـ/ ١٢٧٣م)
ـــ ابن عطاء الله السكندري، في الإسكندرية (ت٧٠٩هـ/ ١٣٠٩م)

التدهور

كانت بذور التدهور كامنة في نظام التصوّف، ونمت مع الزمن:

ـ المواءمة بين مبدأي التنزيه الكامل والحلول
ـ المواءمة بين الحدس والباطنية
ـ المواءمة بين الميل الى المجتمع والرهبنة والفردية
ـ المواءمة بين العقل والخرافة
ـ المواءمة بين التوحيد وعبادة الأولياء
ـ المواءمة بين سلطة الشريعة وسلطة زعيم الفرقة الصوفية
ـ المواءمة بين النشاط الفاعل وبين التأمل

الإصلاح

حاول هؤلاء المفكرّون معارضة المواءمات السابقة:

ـــ تقي الدين أحمد بن تيمية ، في دمشق (ت٧٢٧هـ/ ١٣٢٦م)
ـــ أحمد سير هندي، في الهند (ت١٠٢٤هـ/ ١٦١٥م)
ـــ وليّ الله الدهلوي، في الهند (ت١١٧٦هـ/ ١٧٦٢م)
ـــ محمد بن عبد الوهاب، الجزيرة العربية (ت١٢٠٦هـ/ ١٧٩٢م)
ـــ عثمان دان فوديو، في غرب السودان (ت١٢٣٣هـ/ ١٨١٧م)
ـ محمد علي السنوسي، في ليبيا (ت١٢٧٥هـ/ ١٨٥٩م).
ـــ محمد أحمد (المهدي) في السودان (ت١٣٠٣هـ/ ١٨٨٥م)

والتيار الثالث هو الديانة السائدة في أغلب أقاليم آسيا التي دخلت في حياض الإسلام، وهي البوذية التي سرعان ما بدأ تأثيرها في الظهور. فالإدانة البوذية للعالم والتخلّي عنه تماماً في سبيل حياة التأمل والرهبنة قد وجدت لها تعبيراً في شخص إبراهيم بن الأدهم (ت ١٥٩هـ/٧٧٧م). فقد قال

الرجل لأتباعه يوماً إن حياته لم تكن مختلفة عن حياة <بوذا>. وكان ابن الأدهم نبيلاً من حكّام بلخ، فقرّر فجأة أن يتخلى عن منصبه وأملاكه ويهجر أسرته وأحبابه ويعيش حياة تنّسك وعزلة في المسجد، منصرفاً الى تلاوته وصلاته، ناسياً طعامه وكل ما يتصل بهذه الدنيا. وقد دعا <أبو يزيد البسطامي> (ت ٢٦٠ هـ/ ٨٧٥م) الى المثال الهندوسي ــ البوذي في <النيرڤانا> قائلاً إنه الهدف (أو «البقاء» كما أسماه) في حياة من إنكار الذات وكبح الشهوات «الفناء». وقد بقيت الأفكار الهيلينية والبوذية متداولة في العالم الإسلامي بوصفها مستوردات غريبة حتى جاء <جُنيد البغدادي> (ت ٢٩٦ هـ/ ٩١٠م) وألحقها بتيار الزهد العربي المتمثّل في محبّة الله في إطاره الإسلامي وعباراته القرآنية. وبعد ذلك صارت الجداول الثلاثة تتدفق في شكل نهر عظيم.

التطوّر

النظام الأخوي

أوجد الصوفيون، أو المتصوّفة، لأنفسهم طريقة، وأسسوا لها مذهباً فكريا ونظاماً ومنهاجاً وطقوس انتماء وتعبّد. وفي زمن الكوفي وابن الأدهم كان المسجد هو المكان الذي يمارس المتصوّفة طقوسهم فيه. وسرعان ما توسّع المتصوّفة في تلك الطقوس لتمتد بعد مواقيت الصلاة، فرأوا أن يتخذوا لهم مكاناً مستقلاً، بعيداً عن أي تدخل، لكيلا يقاطعوا صلاة غير المتصوّفين. وهكذا نشأت «الزاوية» و«التكيّة» أو «الرباط» لتكون مؤسسة خارج المسجد. وهنا كان يقضي المتصوّفة أيامهم وأغلب لياليهم في الصلاة والابتهال و«الذِكر» أي ذكر الله.

ولم يكونوا يأكلون إلاّ قليلاً، ولا يلبسون سوى ثوب صوفي، ويفترشون الأرض بعيداً عن مسرّات البيوت وراحتها. وكانوا يشكّلون مع بعضهم نظاماً أخوياً، أو مجتمعاً قائماً بذاته، مستقلاً عن «الأمّة». ومع أن هذه «الأخوية» كانت مفتوحة للجميع، إلاّ أن بعض شروط العضوية كان لابد من توافرها. ومن بين تلك الشروط: [١] أن يكون قرار الانتماء مدروساً وصادراً عن قناعة ذاتية تامة. [٢] أن يتحرر المنتسب من علائق الدنيا بالتخلي عن كافة ممتلكاته إن لم يكن للأخوية، فلأقاربه أو للفقراء والمعوزين؛ [٣] الطاعة المطلقة لشيخ «الطريقة» أي رئيس المنظمة أو الأخوية الصوفية ولمن ينتدبهم «الشيخ» لتنظيم المتقدمين للعضوية؛ (٤) تقرير فترة تجريبية لكل «مستجّد» يدخل المرشح بعدها في العضوية ويُعطى رداء الصوف الأزرق.

وعند قبول المرشح في العضوية عليه ان يجتاز عدداً من المراحل، أولها مرحلة «المريد» أو طالب العضوية تحت التدريب. ثم تأتي مرحلة «السالك» أو رفيق الدرب. فاذا قضي السالك وقتاً كافياً في «الزاوية» بلغ مرتبة «المجذوب» أي المنجذب نحو الطريقة الصوفية، وبعد ذلك تأتي منزلة «المتدارَك»، أي الذي أُنقذ من شرور الدنيا ومغرياتها. وينقسم أعضاء الطريقة على النحو التالي: «المبتدىء» و«المتدرِّج» (أي السالك المتابع) و«الشيخ» (أي المعلِّم أو الكبير أو رئيس الزاوية)، و«القطب» وهو أعلى مرجع في «الطريقة» وجميع فروعها وبيوتها. وكانت حياة الصوفي تُعدّ نوعاً من الرحلة أو«السَفَر» يتخلّلها عدد من المحطات «المقامات» في نظام متصاعد. ويقول المتصوّفة إن روح المتصوّف (أو وعيه) تمضي خلال سلسلة من «الأحوال» عند

اكتمال الممارسة الصوفية. والمقامات أو خصائص المتصوّف الحقّة هي سبع مقامات. : «التوبة والورع والزهد والفقر والصبر والتوكّل والرضا». والأحوال سبعة كذلك: «القُرب والمحبّة والخوف والرجاء والشوق والمشاهدة واليقين».

استمرت الأخَويّات الصوفيّة لقرون عديدة دون أن تحقق حضوراً ملموساً في المجتمع بسبب انكفائها الفكري عنه. وعندما كانت «الزاوية» في المسجد مكان اجتماعهم، ثم انتقلوا بعد ذلك الى بناية خاصة بهم قرب المسجد، كان المتصوفة يدخلون للتعبد والصلاة على هواهم، ثم يتصدّقون وينصرفون. ثم دخلت في حوزة الأخَويّات ممتلكات كافية لتجعلها في وضع ميسور، أو أنها ضمّت الى صفوفها جميع أفراد مهنة معيّنة أو أغلبهم، فأصبحت بذلك قاعدة نقابة أو اتحاد عمّال أو دخلت في شراكة. وكان أول هذه التنظيمات التي اكتسبت شخصية قانونية لها أوقاف واسعة قد تأسست على يد عبد القادر الجيلاني (ت٥٦٠هـ/١١٦٦م) في بغداد. وفي العصور اللاحقة صار لهذه المنظمة فروع في أغلب الأقطار الإسلامية، حيث صارت تعرف باسم «القادرية». وفي حدود ذلك الوقت تأسست أخويّة أخرى على يد ‹أحمد الرفاعي› (ت ٥٧٠ هـ/١١٧٥م). وقد انتشرت هذه الأخوية كذلك في أنحاء العالم الإسلامي وعرفت باسم «الرفاعيّة». أما «الشاذليّة» التي أسسها ‹علي الشاذلي› (ت ٦٥٥ هـ /١٢٥٨م) فقد انتشرت غالباً في مصر وشمال أفريقيا، كما تأسست «المولويّة» وتطوّرت على يد جلال الدين الرومي (ت٦٧٠ هـ/١٢٧٣م) في ‹قونيه› بتركيا واكتسبت شهرة، لكن أتباعها قليلون في الشرق الأدنى. ويصدق هذا القول على «الشيشتيّة» وهي الأخويّة التي أسسها ‹معين الدين شيشتي› (ت ٦٣٣ هـ/١٢٣٦م) في الهند. وقد تأسست أخويّات أخرى في كل منطقة أو إقليم تقريباً لكنها لم تفلح في اجتذاب أتباع على نطاق واسع. مثال ذلك طريقة «البكتاشيّة» في تركيا و«التيجانيّة» في المغرب و«الأحمديّة» التي أسسها أحمد البدوي (ت ٦٧٥ هـ / ١٢٧٨م) في طنطا بمصر.

الطقوس

يؤدي جميع المتصوّفة طقوس التصّوف، لكن لكل «طريقة» نظامها الخاص المحدّد. وأول تلك الطقوس التي يشترك فيها الجميع هو «الذِكر» الذي يتكوّن من أدعية وابتهالات متكرّرة، تكون أحياناً قصيرة وبسيطة، قوامها أحد الأسماء الحسنى، وتكون أحيانا أخرى أكثر تفصيلاً وتفرّعاً. وكان الذِكر يستمر أحياناً حتى يفقد العابد وعيه أو يسقط من الأعياء. ويفيد الذِكر في تفريغ الوعي من جميع الهموم ومشاغل الحياة البشرية وفي التوجّه

الصورة ١٦-١ أعضاء من الطريقة الحلوَتيّة ـ الجرّاحيّة اثناء حفلة ذكر في الولايات المتحدة. [بترخيص من الطريقة الجرّاحيّة في اميركا، سپرنگ ڤالي ـ نيويورك]



الى الله وكلمته وشريعته، أو الى شخص الرسول الكريم. وكانت ممارسة الذكر عند الصوفي، كما هي عند أصحاب المذاهب الروحية في تراث الكثير من الديانات الأخرى، أضمن طريقة لبلوغ حالة من النشوة الروحية. فلو اختلف أصحاب المذاهب الروحية في العالم، فان اختلافهم لا يكون في اجتلاب النشوة الروحية، لأن كل ديانة وثقافة قد عرفت عدداً من الطرق لاجتلاب تلك النشوة. لكن الاختلاف المهم يقع في النتيجة المنظورة لتلك التجربة بالنسبة للشخص والمجتمع. فإذ تكون النتيجة تأمّل الطبيعة عند أصحاب «التاويّة» تكون إنكار العالم والذات عند فريق <ثيراڤادا> من أصحاب البوذية. وفي المسيحية تكون النتيجة كبح شهوات النفس او اعتزال الدنيا، أو هما معاً، وتجنّب الأسواق وسوح القتال. وفي الإسلام قد تكون النتيجة التفرّغ لتجارة أو حرفة، أو للجهاد في سبيل الله. ومن الممكن العثور على أمثلة لهذه الأشكال جميعاً في تراث الأديان البشرية، لكن أنواع التراث الروحاني يمكن التفريق بينها حسب نوع النتيجة المنظورة التي بلغها الروحانيون في ذلك التراث، عن طريق علاقتهم بما هو مقدّس في تراثهم.

و«السماع» (وهو الإصغاء الى تلاوة الذكر الحكيم أو إنشاد الأدعية الصوفية والابتهالات الخاصة)، و«الغناء» (وهو تلاوة الشعر الصوفي وغيره من ضروب الأدب بأسلوب مؤثّر)،و«الموسيقى» و «الرقص» (وهو العزف او السماع او الرقص على إيقاع الموسيقى) هي من أنشطة الصوفية الأخرى التي يراد بها استجلاب «الطرب» (وهو الابتهاج والتلذّذ بالسماع)، و«النشوة» و(وهي خفة الطرب)، و«الغيبة» (وهي العبور الى عالم مختلف والتواصل مع حقيقة أسمى). وفي التجربة الروحانية يشعر الصوفي أنه سمع نداء السماء ليرتفع فوق عالم الحواس ويتواصل مع الملأ الأعلى. وإذا لم تفلح هذه الطقوس في اجتلاب الحالة الروحية يمكن الاستعانة بشرب الخمر أو تناول العقاقير المخدّرة التي يدعوها الصوفية باسم جذّاب هو «بَنج الأسرار». وأخيراً، لجأ المتصوّفة الى كبح الشهوات وسيلة للوصول الى الغرض نفسه من الحالة الروحانية. فالصوم وتعريض الجسد للبرد والحرّ وخشن الملبس، بل التقصّد في إيذاء النفس، كانت تُعدّ وسائل لرياضة النفس في خروجها من هذا العالم الذي كانوا يعدّونه سجناً، بالقياس مع الحرية الموجودة خارجه.

الأدب

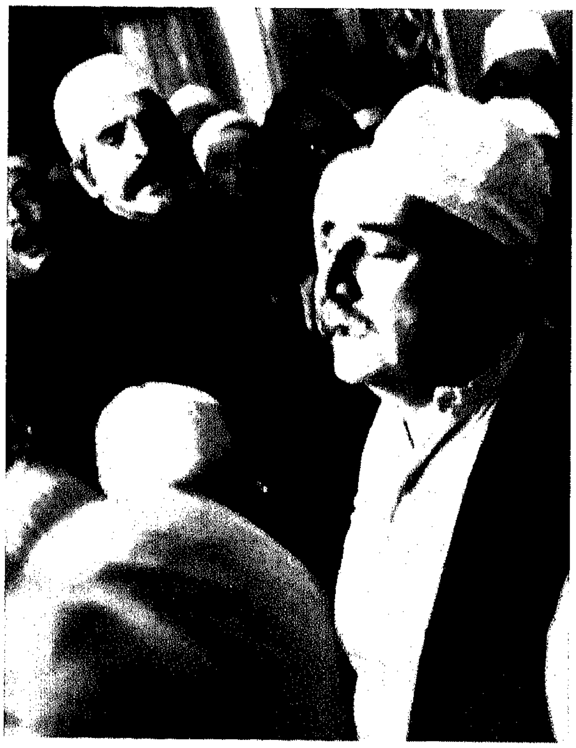
خلّف التصوّف تراثاً أدبياً عظيماً في اللغة العربية وغيرها من لغات المسلمين. وكان الصوفيوّن يتغنوّن بموضوعاتهم في شعر نفيس، يتضرّعون الى الله ويطلبون بركاته وعونه بسجع بالغ التأثير. وقد برز من بين شعرائهم <ابن الفارض> (ت ٦٣٢ هـ / ١٢٣٤م) و <سعدي> و<حافظ> و <جلال الدين الرومي> صاحب **مثنوي**، تلك الموسوعة في المعارف الدينية والأخلاقية معاً. ومن أبرز الكتابات النثرية التي تعرض للرؤية الصوفية وممارستها **كتاب اللُّمع** لأبي نصر السرّاج (ت٣٧٧ هـ/٩٨٨م) و**قوت القلوب** لأبي طالب المكّي (ت ٣٨٥هـ/٩٩٦م) و**إحياء علوم الدين**، ذلك الكتاب الشهير لأبي حامد الغزالي (ت٦٠٦هـ/ ١١١١م) و **الرسالة** لأبي حامد القُشيري (ت ٤٦٦ هـ/ ١٠٧٤م)و **الفتوحات المكّية** لمحيي الدين بن عربي(ت٦٣٦ هـ/ ١٢٤٠م). وقد أخرج أبو عبد الرحمن السُلامي (ت٤١٠ هـ/ ١٠٢١م) كتاباً مرجعياً بأسماء المتصوفة وأخبارهم حتى أيامه.

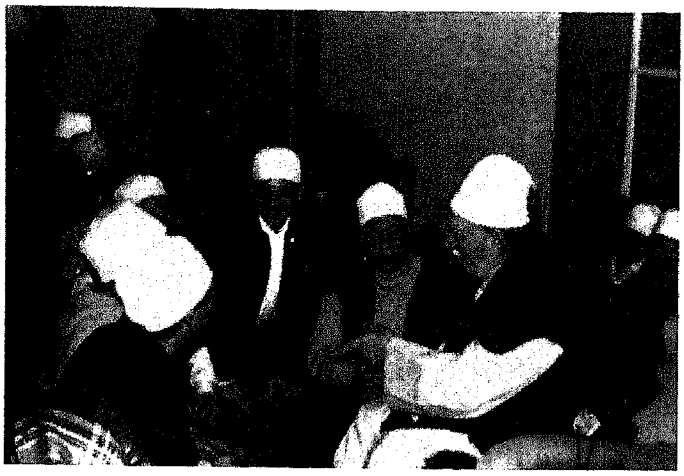
والأدب الصوفي غنيّ بالاستعارات والتشبيهات والقصص الترميزي حتى صار له معجمه الخاص. ولم تعرف الرمزية عهداً أكثر إشراقاً في تاريخ الإسلام قاطبة أو على امتداد تاريخها كما عرفته عند الصوفيين .وقد بقيت الألفاظ الصوفية تستهوي الناس حيث تكون ألفاظاً روحية منتقاة. لكنها في بعض الأحيان كانت تهبط الى مستويات تستعمل فيها عبارات العناق ومخاطبة الله أو التوحّد معه سبحانه، مما تسبّب في نفور كثير من المسلمين عنها.

الفكر التأمّلي

منذ أن اجتاح التصوّف صفوف الأمّة، وتلقّاه العلماء من ميادين المعرفة جميعاً، صار له تراث هائل في الفكر والأدب.

الصورة ١٦-٢ الشيخ مظفّر ودراويش الحلوتيّة ـ الجراحيّة في إسطمبول، اثناء زيارة للولايات المتحدة، ١٩٧٩ [بترخيص من الطريقة الجرّاحيّة في اميركا، سبرنگ ڤالي، نيويورك].





الصورة ١٦-٣ الشيخ مظفّر من الطريقة الحلوتيّة ـ الجرّاحيّة يرحّب بمتصوّفة جُدد في مدينة نيويورك، ١٩٨٤ [تصوير لمياء الفاروقي].

الغزالي: درس أبو حامد الغزالي على الجُويني الذي أوصى به عند نظام الملك ليدرّس الفلسفة في المدرسة النظامية ببغداد. وفي أوج شهرته عالماً، اصطدم الغزالي بشكّ حول كثير مما كان يدرّسه. وكان من نتيجة ذلك أن ترك وظيفته، وقضى عشر سنين في التجوال ما بين دمشق والقدس ومكّة والمدينة ونيسابور حتى وصل ‹طوس›. وقد كتب الغزالي **مقاصد الفلاسفة وتهافت الفلاسفة** في نقد الآراء الفلسفية الشائعة، كما كتب **إحياء علوم الدين**، وهو أشهر كتبه، و**المنقذ من الضلال** وهو سيرة حياته الروحية، الى جانب رسالتين صغيرتين في النصح والإرشاد وهما: **أيها الولد** و **ميزان العمل**. وقد أخرج كذلك كتباً كثيرة عن القرآن والتصوّف والقانون والشريعة.

كان الغزالي أسبق من ‹ديكارت› في الوصول الى الشك المنظّم، لكنه لم يتوصّل إلى «أفكّر، فأنا موجود» بل توصّل الى ظاهرة «اليقين» (أي اليقين المعرفي) الذي يراجع معطيات الحقيقة نقدياً، ويقوّمها عقلياً، ولكن بعد أن يستضيء الوعي بنور

الإيمان الذي يمنحه الله لمن يُخلص في طلبه. مثل هذا الشخص يستمر في الإدراك الصحيح عن طريق قدرة حدسّية تدعى «الذوق» وهو مصطلح استعاره الغزالي من قضاة الأصولية. كان هؤلاء يتحدثون عن «الذوق القضائي» ويقصدون به قابلية يستطيع المرء بموجبها معرفة مقاصد الشريعة فيطبقونها على ما يعرض لهم من مشكلات قضائية. وقد دخل الغزالي في جدل مع المتكلمين والباطنية والصوفية والفلاسفة.

يسلّم الغزالي بأن المتكلّمين دافعوا عن الدين بوجه أعدائه والذين أساءوا تفسيره، وبأنهم حدّدوا مبادئه وأقسامه لتكون في متناول الاستعمال والفهم. لكنهم في غمرة حماسهم تبنّوا بعض طرائق أعدائهم، وبخاصة فرضيات الإغريق في المنطق والفلسفة الماوراطبيعية، مما أبعدهم عن المعرفة الإسلامية. لقد اعتمد المتكلّمون على الوحي دون العقل، واعترفوا لخصومهم بذلك، مما جعلهم موضع طعن. ولم يُفلح ما عرضوه من «كلام» في إيقاف المجادلات الناشبة، بل ربما زاد من حدّتها. وأخيراً، لم يستطع المتكلّمون بلوغ صخرة المعرفة الحاسمة، التي هي هدف المعرفة جميعاً.

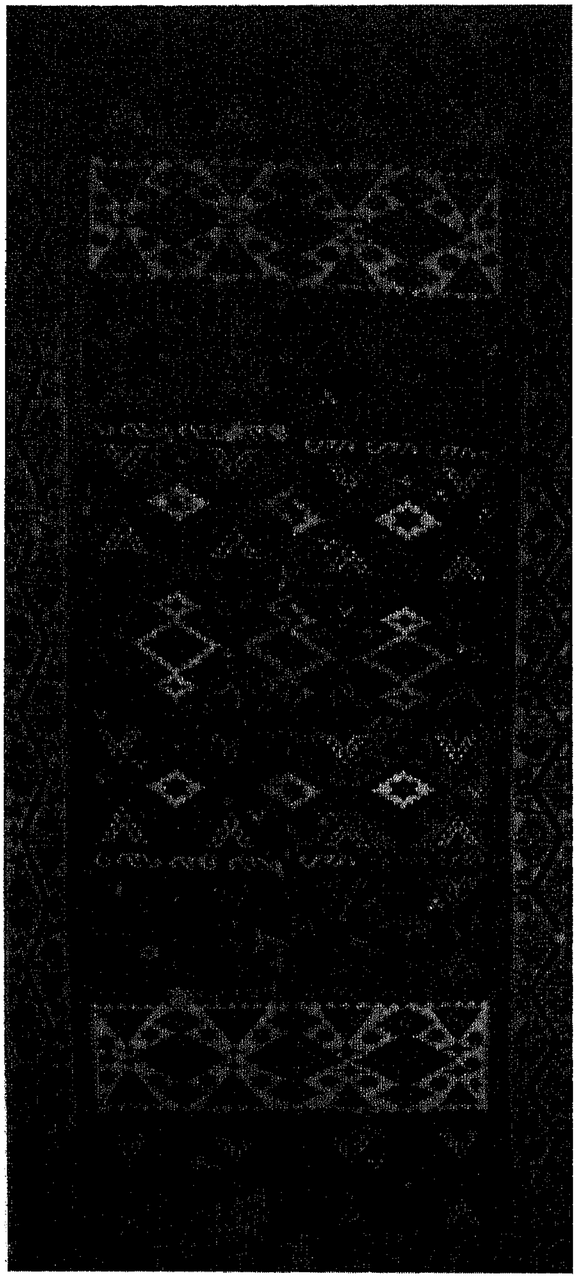
أما عن الباطنية، فقد حمل الغزالي عليهم بسبب توجّههم الى بسطاء العقول ومخاطبة الجهلاء وتلقينهم مبادئ غامضة هدّامة، اعتماداً على أسرار مشايخ حسبوهم معصومين من الخطأ. إن اعتراض الباطنية على رجوع السنّة إلى النص وإلى الاجتهاد (وهو التفسير المبدع القائم على نصّ التنزيل) هو اعتراض في غير محلّه، في رأي الغزالي، لأن «النصوص المحدودة لا تستطيع استيعاب الحالات غير المحدودة من الحقيقة» ولأن المرء مضطر للالتزام بالنص عند وجوده، وبالرجوع الى الاجتهاد والتفسير المبدع عند غياب النص. لذا كان جهد الباطنية في البحث عن زعيم حيّ معصوم من الخطأ جهداً ضائعاً، لأنه لا وجود لإنسان معصوم، ولأن الإسلام سبق أن عرف معلّماً ودليلاً في شخص محمد (ﷺ) وما زال ما أوحي اليه قائماً مع سُنّته. ولجوء الباطنية الى فلسفة ‹فيثاغوروس› لتبرير دعاواهم باطل أيضاً. فتلك فلسفة استخفّ بها ‹أرسطو› عن حق، ونبذها جميع العقلاء، بوصفها دون ما يبتغون.

يؤكّد الغزالي رأيه بأن التصوّف علم وعمل، ويهاجم الذين يستعجلون بلوغ الخبرة الصوفية. وقد رفض الغزالي أيضاً ادّعاء المتصوّفة بأن المرء في الحالة الصوفيّة يبلغ الاندماج او التوحّد بالوجود الإلهي، وعدّ مثل هذا الادّعاء تجديفاً. فإدراك الله حقاً هو دوماً إدراك حضور العليّ بوصفه وجوداً آمراً، والعلم به تعالى ليس أبداً معرفة بذاته، بل بمشيئته جلّ شأنه. من أجل ذلك لم يستطع الغزالي تحمّل أقوال منصور الحلاّج (ت٣٠٩ هـ/٩٢٢ م) الذي كان يطوف بأرجاء بغداد مدّعياً أنه من خلال الحالة الصوفية أصبح واحداً مع الله. وإذ يصرّ الغزالي على أن الإسلام يتطلّب الفعل، فإنه كان يرفض أولئك الصوفيّة الذين يدعون الى الرهبنة والانسحاب من المجتمع، كما يرفض أي نوع من أنواع الزهد، أو كبح النفس، أو عدم الالتزام بمراعاة الشعائر وجميع قواعد الشريعة الأخرى. وهكذا جعل الغزالي التصوّف محترماً ومطابقاً للشريعة وروح الإسلام.

كان نقد الفلاسفة وصنعتهم أكبر مساهمة قدّمها الغزالي. فقد كان يعرف مبادءهم جيداً لأنه درسها طالباً ودرّسها شيخاً. وقد أشار الغزالي من بين الفلاسفة الى اولئك الملحدين فأدانهم بسبب

نكرانهم الله وبسبب مناداتهم بأن العالم وُجد من ذاته؛ كما أشار إلى فلاسفة الطبيعة الذين قالوا بوجود الله لكنهم أنكروا صِلته وحكمه، وسمحوا لأنفسهم بالانغماس في ملاحقة ملذات هذا العالم؛ وأشار أيضاً الى الفلاسفة حقيقةً، مثل الفارابي

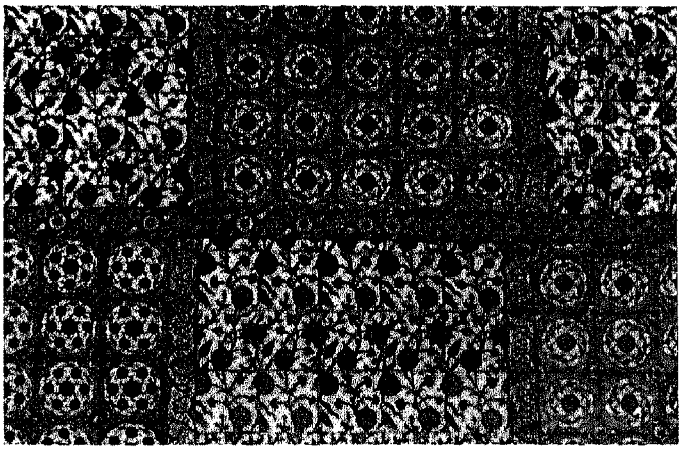
الصورة ١٦-٤ سجادة ذات أنساق معيارية من القرن التاسع عشر – تركيا [بترخيص من وزارة الثقافة والسياحة في الحكومة التركية].

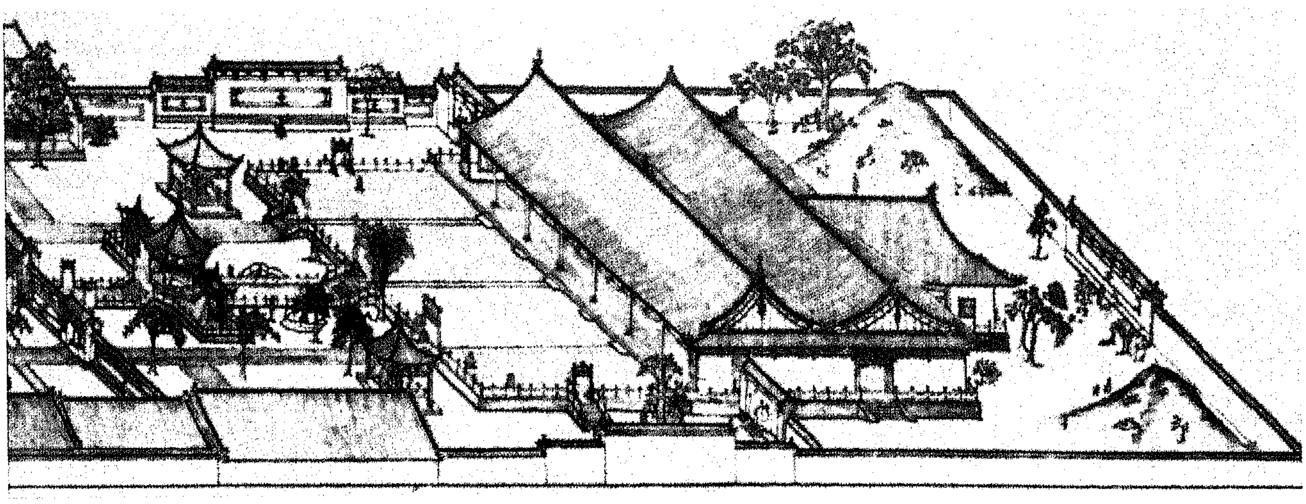


وابن سينا، وأخضع مقولاتهما إلى التحليل النقدي. لكنه اعترف بمساهمتهما في الرياضيات والفلك والمنطق وعلوم الطبيعة والسياسة والأخلاق. ويرى الغزالي أن الفلاسفة قد ارتكبوا أكبر أخطائهم في فلسفة ماوراء الطبيعة، ومن بينها إنكارهم بعث الجسد يوم القيامة، وتحديد معرفة الله بالعموميات دون التفصيلات ودعواهم أن العالم أزلي وغير مخلوق.

بخصوص الخطأ الأول، راجع الغزالي أقوال الفلاسفة من أن المادة قابلة للفساد وأن الروح غير ذلك، لذا فإنها منفصلة عن الكيان المادي، وهي وحدها أزلية لأنها من جوهر «اللوگوس» Logos التي هي الروح. وردّ الغزالي على هذه الادّعاءات بأن العدل يقضي أن يلقى الشخصُ نفسُه — روحاً وجسداً — جزاء ما يستحقّه يوم الحساب، وبأن أي شيء دون ذلك ينال من العدل الإلهي، بل يناقض كلمة الله. إن إعادة خلق الجسد وردّه الى روحه يجب ألاّ يكون أكثر إدهاشاً من ارتباطهما على الأرض. أما عن الخطأ الثاني، فقد رفض الغزالي دعوى الفلاسفة أن معرفة التفصيلات تتغيّر بتغيّرها،

الصورة ١٦- ٥ زخرفة عربية بالزهور في نقوش على الخزف، جامع السلطان أحمد، إسطمبول، تركيا [تصوير لمياء الفاروقي].

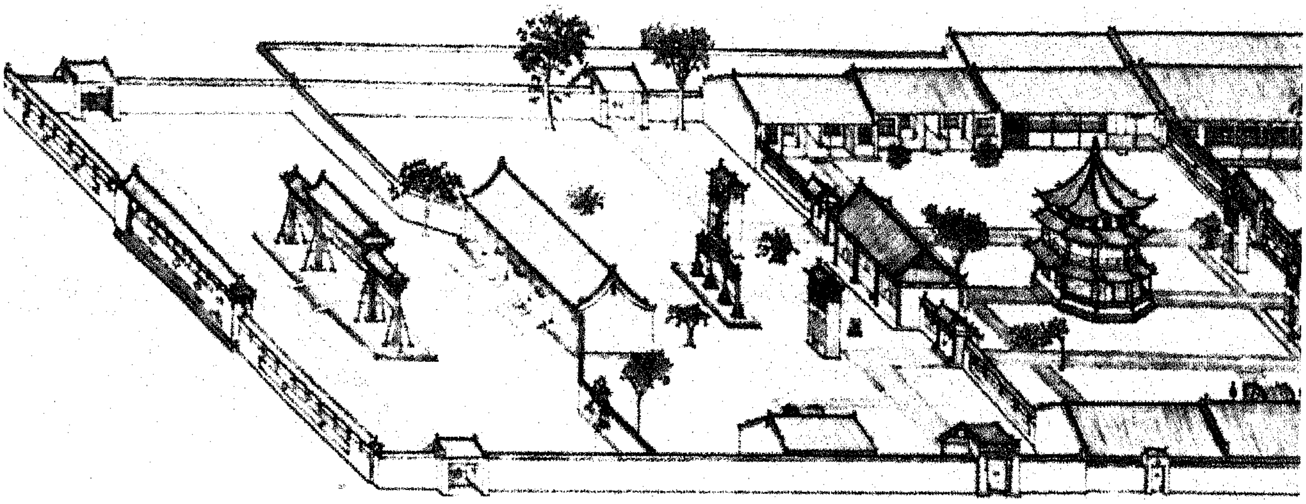




الصورة ١٦-٦ الجامع الكبير في ‹جيان› جمهورية الصين الشعبية، وقد تأسس الجامع في القرن السابع الميلادي على أيدي التجار العرب على طريق الحرير

أو أن سابق معرفة لا تتغيّر بتفصيلات متغيّرة أمر ممكن. وبما أن الله لا يمكن أن يتغيّر، فإن معرفته يجب أن تقتصر على العموميات وحدها التي لا تتغيّر. وردّ الغزالي على ذلك بقوله إن التغيّر لا ينال من المعرفة ولا من موضوعها ؛ ولوجود علمٍ سابق بالتغيّر قبل حدوثه، فإن غرض المعرفة يمرّ بالتغيّر المعروف سلفاً. وقد رفض الغزالي كذلك دعوى الفلاسفة بأن الإنسان معروف عند الله بوصفه من العموميات وحسب. فقال إن مثل هذه المعرفة مُقيِّدة دون داعٍ الى جانب كونها قاصرة. ويرى الغزالي أن معرفة الخاص لا تتهدد طبيعة العارف المطلقة العليّة، إضافة الى كونها بالغة الضرورة لحكم سليم.وأخيراً، يرى الغزالي أن التمييز بين أزليّة الزمان وأزليّة الوجود، مثل التمييز بين خالق أزلي ومخلوق حدث «من لا شيء» وبدأ مسيرَتي الزمان والتغيّر، هو أمر غير بيِّن بذاته ومحيّر عقلياً.

أما عن الخطأ الثالث، وعلى الرغم من تمييز ابن سينا بين أزلية الزمان وأزلية الوجود، فقد قال الغزالي إنه لا يمكن في أي من الحالتين أن يصدر ماهو غير أزلي عما هو أزلي. كما استنتج الغزالي عن حق أن التمييز الذي وضعه الفلاسفة لم يُجدِ نفعاً. ثم إن الفلاسفة قالوا إن الأمر بخلق العالم يجب أن يشير الى تغيّر في فكر الله وارادته. وينطوي ذلك على القول إن الله لم يكن يعلم مرة، وأنه قد علم في وقت لاحق، وهكذا يُعزى التغيّر والحركة الى الله. وبما أن ذلك مستحيل، فقد وجد الفلاسفة من الأسلم تتبّع نشوء أزلية العالم. وقد انتقد الغزالي الفلاسفة لافتراضهم أن أي حَدث في الزمان ينطوي على تغيّر في ذهن الله. والحقيقة أنه في زمان ومكان معينين في المستقبل، سوف يأتي الى الوجود شيء معيّن قد يكون في حدّ ذاته جزءاً من معرفة الله الأزليه. لذا، عندما يحدث ذلك الشيء فعلاً، فإنه يشير الى عدم وجود تغيّر في موضوع المعرفة على الإطلاق. ويضيف الغزالي قوله بما أن الله تعالى يفعل فعله خلال مرحلة ثانية وثالثة، فربما كانت السلسلة التي تؤدي الى حَدثٍ معين قد بدأت في الأزل بسابق معرفة كاملة عن عموم مسارها الذي يعلمه الله. ويرى الغزالي أن الفلاسفة مخطئون في



دعواهم بوجود زمن قبل أن يوجد العالم. والحقيقة أن المكان والزمان يستحيل وجودهما دون وجود الخليقة، فقد وُجد كلاهما في وقت معاً.

وهكذا أقام الغزالي نظامه على أن الله هو البدء والأساس، خلافاً للفلاسفة الذين بدأوا بالحواس أو بالعقل. فهو قد ربط العقل بالإيمان، ومنه استقى فرضياته المطلقة، ثم أعطاه الحرية أن يمارس النقد كيف يشاء. ومن دون هذا الربط يكون العقل عرضة للخطأ ولا يمكن الاعتماد عليه. ويمكن معرفة الله من خلال أعماله ونظامه ومقصده في الطبيعة وعنايته الموجودة في كل مكان وكل ذلك يستطيع العقل تمييزه بشكل مؤقت لكنه غير نهائي. ويوجد بين الله والعالم مجال «الملكوت» و« الأمر» وهو عند الغزالي مجال القيم التي تكوّن الوجوب في كل ما هو كائن وما سيكون، مجال مطلق بديهي رفيع «ملكوت»، معياري وآمر «أمر». ومعرفته «يقين» (تأكّد قاطع) ومثل هذه المعرفة أساس لكل معرفة أخرى. وقد نسلّم بأن الغزالي قال بأفضلية المعرفة القيمية، التي تصل الإنسان بالله، عبر معرفة العالم، تلك المعرفة التي تغدو مَعيبة ودون أساس من دون المعرفة القيمية

كان أكبر إنجازات الغزالي ما عرضه في نقد السببيّة. فقد أخطأ الفلاسفة إذ حسبوا الإدراك المألوف البسيط هو الحقيقة. وقد اعترفوا بضرورة ما هو غير ضروري، وتقع العلاقة بين السبب والنتيجة في ذلك الصنف. فقد زعم الفلاسفة أن وجود السبب يقتضي أن تتبعه النتيجة دون أن يوردوا دليلاً على ذلك سوى أن النتيجة كانت في الماضي قد لحقت بالسبب، وهو مالا يُثبت الضرورة التي كانوا يدّعون. إن «ما يصدر بعد» لا يعني أبداً «ما يصدر عن». فثمة حاجة الى نوع مختلف من البرهان ليثبت أن السبب المزعوم كان السبب الحقيقي الوحيد لتلك النتيجة، وان العادة وحدها هي ما يقع في الأساس من تفكيرنا، وليس الدليل العقلي. ثم يصرّ الغزالي أن ما يربط النتيجة بسببها هو فعل الله الذي علينا أن نؤمن أنه يتكرّر في انساق لأن الله لا يريد أن يخدعنا أو يُضلّنا. وإذا كانت الأسباب فاعلة ويمكن تحديدها من خلال

العلم، فذلك لأن فعل الله يجري على نسق، لا كما زعم الفلاسفة أن ثمة قوة ضرورية في السبب تدفع الى نتيجته .

ابن عربي : ولد محي الدين بن عربي في <مرسيه> بالأندلس عام ٥٥٩ هـ/ ١١٦٥م ونشأ في إشبيلية وقرطبة وغرناطة. وقد زار بلاد المشرق واستقر في القاهرة عام ٥٩٦ هـ/ ١٢٠١م ثم انتقل الى مكّة بعد ذلك بسنتين. وقد زار بغداد والقدس ودمشق حيث توفي ودفن هناك عام ٦٣٦ هـ/ ١٢٤٠م. وتروي الأخبار أنه صنّف عدداً كبيراً من الكتب ولكن لم يبق منها سوى ثلاثة هي : **الفتوحات المكيّة** (وقد سبق ذكره) و **فصوص الحِكَم** و **ترجمان الأشواق**. وفكر ابن عربي أكثر الأفكار تأمّلية في الإسلام. فهو يرى أن الله واحد، مطلق ، أصل الوجود جميعاً وجوهره الوجود. والعالم مخلوق وأزلي ، فهو مخلوق على قدر وجوده في المكان والزمان. وأزليّ على قدر وجوده في علم الله. والواقع أن العالم هو الله والله هو العالم. فهما غير متميزين عن بعضهما إلاّ في المعرفة البشرية المجردّة. فالإنسان لا يمكن أن يكون الله أبداً ، ولا الله الإنسان. ولكن يمكن من خلال المعرفة بلوغ وحدة روحية مع الله. ففي كل نبي« شيء» من كلمة الله، ومحمد كلمة الله « ذاتها » ونقطة اجتماع النبوّات الأخرى جميعها التي يعدّها ابن عربي نبوءات جزئية. ويقف وراء الرسول الكريم « الحقيقة المحمدية » وهي قوة الله الخلاّقة. و« الإنسان الكامل » غاية الخليقة وهو كذلك « العالم الأصغر » الذي يصوّر مجد الله الذي هو « العالم الأكبر » . وعلى قدر ما كان أنبياء التاريخ صوراً من الإنسان الكامل، كانوا كذلك أولياء الله. وهذه الصفة أعلى منزلة من النبوّة. وقد زعم ابن عربي أنه هو أيضاً « وليّ الله » بل إنه « خاتم » أولياء الله مثلما كان محمد « خاتم » الأنبياء. ويرى ابن عربي أن الحُبّ هو الذي يصل بين الله والإنسان الكامل، وهذا الحب لا يمارس من أجل ذاته، أو من أجل أحد الطرفين، بل إن له غرضاً يخدمه ويقف منه موقف النتيجة من السبب، أي الجمال.

إن هذه النظرية عن الولاية، الى جانب التماثل بين الله والعالم قد أساءت إلى سمعة ابن عربي. فقد وضعت نظرياته حُججاً بين أيدي الصوفيّة، يجابهون بها ما أحدثه الغزالي من أثر مُهدِّئ، وأعطتهم دافعا للابتعاد عن المعايير الإسلامية. وقد نفر من شطحات الفكر التأمّلي عند ابن عربي كلٌّ من العلماء وحماة الشريعة وأتباع السنّة المسلمين. ففي وحدة الوجود تذوب الفروق بين الخير والشرّ. لأن كليهما متعادل في الوجود، ولأن الوجود والألوهية هما الحقيقة الواحدة نفسها. ويصح القول نفسه على تمييزنا بين القبح والجمال وبين الذنب والصلاح، وهي فروق يجدها ابن عربي نسبية صرفة. وتكون النتيجة النهائية لهذا الخط من التفكير إذابة الفروق بين الأديان، بما فيها الإسلام. وقد توصّل ابن عربي فعلاً إلى القول بأن جميع الديانات واحدة، وأن الخلاف الديني والجدل والتنافس أمور لا معنى لها على الإطلاق. وحتى المناظرة والحِجاج في أمور الدين لا معنى لها عند ابن عربي.

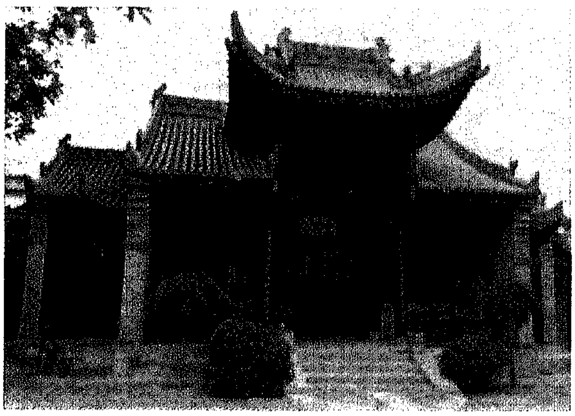
التدَهور

على الرغم من الأثر الهائل الذي خلّفته جهود الغزالي في إصلاح التصوّف والحدّ من الاندفاع الذي كانت الحركة تميل إليه، فإن تلك الجهود لم تنجح، لسوء الحظ. فقد عادت أفكار التصوّف الى سابق

جموحها وغدا من الصعب السيطرة عليها؛ كما عانت الأمّة من هبوط ما تزال تحاول جاهدةً أن تتعافى منه طوال القرنين الماضيين. فبدلاً من الاستمرار في توجيه الإنسان نحو طاعة الله ومراعاة الشريعة، وتعميق التزامه بالإسلام، وتنقية روحه والارتفاع بها على طريق العمل الصالح، انقلب التصوّف الى مرض تسبب في الأعراض الآتية أو زاد منها:

١- حلَّ «الكشفُ» أو الإشراقُ الروحي محلَّ المعرفة. ففي ظل التصوّف هجر العالم الإسلامي التزامه بالمعرفة العلمية العقلية ومتابعتها من أجل الرؤية في التجربة الصوفية. كما هجر الموازنةَ النقديةَ وتبيُّنَ الخيارات من أجل بيانات الشيخ أو الزعيم الصوفي الغامضة المبهمة السلطوية. وعندما تغيّر موقف العقل من الحقيقة، وصارت الغَلَبة للميول الذاتية الغامضة، لحق الضرر بالعلوم كافة. وعندما اعتقد الناس أن الحقيقة يمكن بلوغها بطريق أقصر وأقل إيلاماً، مسّ الأذى المعرفةَ النقديةَ العقلانيةَ التجريبية. ومع مرور الزمن امتزجت الرياضيات مع غيبيّات الأرقام، والفلك مع التنجيم، والكيمياء مع الخَيمياء، كما امتزجت هندسة الطبيعة عموماً مع الشعوذة.

الصورة ١٦-٧ الجامع الكبير في ‹جيان› جمهورية الصين الشعبية [بترخيص من سي. و. أ. لارسن].





الصورة ١٦-٨ بهو الصلاة في جامع ‹بيجين› جمهورية الصين الشعبية، تأسس عام ٣٤٩ هـ / ٩٦٠ م. ويقال إن خمس سور من القرآن الكريم قد نقشت بالحرف البارز على جدرانه وسقفه [بترخيص من سي. و أ. لارسن].

٢ - إن «الكرامات» أو «المعجزات» الصغيرة، التي قال المتصوّفة إنها ممكنة في حالة التوحّد أو الاتصال بالله وفسّروها بأنها من النِعَم التي يمنحها الله للبارزين في التقوى، قد نالت من احترام المسلم للمسبّب الطبيعي وعلّمته أن يبحث عن النتائج بطرائق التوصيل الروحاني. وقد تحطمت في عقل المسلم العلاقة الطبيعية بين السبب والنتيجة، وبين الوسيلة والغاية، وحلّ محلّ ذلك علاقة المسلم بالشيخ الصوفي القادر على اجتراح الكرامات من أجله.

٣ - أصبح «التعبّد» أعلى هدف، متّخذاً شكل التخلّي عن النشاط الاجتماعي والسياسي والاقتصادي من أجل التفرّغ الكامل لشعائر العبادة والالتزام بجميع فعّاليات «الذِكر» والتفاني في التقوى. لا شك أن الإسلام قد فرض أداء ما حدّدته دعائم الإسلام الخمسة، لكنه فرض كذلك أداء ما تتطلّبه «خلافة» الإنسان في الأرض وما يتطلّبه واجب «الأمانة».

٤ ـ « التوكّل » وهو الاعتماد الكامل على العامل الروحي للوصول الى نتائج عملية، وقد حلّت هذه الظاهرة محلّ اعتقاد المسلم بالكفاءة الأكيدة لقوانين الله الثابتة في الطبيعة، ومن ثَمّ الضرورة المطلقة لتدخّل البشر في المنبت السببي للطبيعة، إذا أُريد للغايات المرجوّة أن تتحقق.

٥ ـ « القسمة » أو الرضا السلبي بما يحدث بوصفه من فعل قوى خارقة كيفية، وهي ظاهرة حلّت محل « التكليف » أو مسؤولية الإنسان أن يُعيد عَجن وتقطيع وتشكيل المكان والزمان ليحقق النسق الإلهي فيهما. فبدلاً من « الأمانة » أو تّحمل الإنسان هذا المقصد الإلهي للمكان والزمان، بوصفها سبب وجوده الشخصي، فقد أشار التصوّف الى طريق مختصر لبلوغ ذلك، هو طريق « الذِكر » أو تكرار الأدعية والصلوات، وشجّع الأمل في الوصول الى القوى الخارقة الكيفية، مما فتح الباب أمام السحر والشعوذة والتحايل .

٦ ـ « الفناء » و« العدم »، أي عدم واقعية العالم وسرعة زواله، وعدم أهميته، وهي فكرة حلّت محل جدّية المسلم في النظر الى الوجود، وقد غمّمت هذه الفكرة على وعي المسلم بموقعه الكوني بوصفه الجسر الوحيد الذي يمكن عن طريقه تحقيق مشيئة الله في المكان والزمان بوصفها قيمة معنوية. ترى الصوفية أن الحياة على الأرض ليست سوى رحلة قصيرة الى العالم الآخر. وفي وجه المبدأ الإسلامي القائل بأن التحقيق الأخير للمطلق في المكان والزمان ليس إمكاناً واضحاً وحسب، بل هو واجب أنساني رفيع، يقول التصوّف إن هذا العالم ليس بذلك المجال، وإن مثل هذا التحقيق يعود للعالم الآخر. وقد اتبع المتصوفة نهج الغزالي في تشويه صورة العالم فوق ما يقبله العقل أو المنطق.

٧ ـ « الطاعة » أو الانصياع لشيخ الطريقة الصوفية بشكل مطلق كامل لا يقبل سؤالاً ولا جدلاً. وقد حلّت هذه الفكرة محلّ « التوحيد » الذي لا يعترف بمولى سوى الرب الواحد. وقد جاء بلوغ النوبة الصوفية ليحل محلّ الشريعة أو تنفيذ الواجبات اليومية والفرائض الدائمة. وقد كان من شأن هذه الظواهر، إلى جانب فلسفة التصوّف القائلة بوحدة الوجود، أنّها خيّمت على صفاء الأفكار الأخلاقية في الإسلام.

وقد أفسدت هذه الظواهرُ صحة المجتمع الإسلامي طوال خمسة قرون منذ سقوط بغداد على أيدي التتر عام ٦٥٥ هـ / ١٢٥٨ م الى ظهور الوهابيَّة عام ١١٥٩ هـ / ١٧٤٧ م وهي أول حركة إصلاح ضد الصوفيّة. وتحت سحر الصوفيّة فقد المسلمُ اتصاله بالسياسة والمجتمع والجيش والأخلاق، وغدا لذلك غير منتج وغير مهتم بشؤون الأُمّة (وهي الأخوّة العالمية في ظل القانون الأخلاقي) ، بل انقلب إنساناً فردياً، وأناويّاً في المطاف الأخير، لا يعنيه سوى إنقاذ نفسه والانغماس في جلال الوجود الإلهي الغامر. كما لم يَعُد يهتز لما في مجتمعه من بؤس وفقر ومرض وإذلال ، ولا لنصيب الجنس البشري على امتداد التاريخ.

الفصل السابع عشر

الفلسفة الإغريقية

يصحّ القول إن ترجمة النصوص العلمية والفلسفية الإغريقية إلى اللغة العربية قد غدت حركة فاعلة عند نهاية القرن الثاني الهجري / الثامن الميلادي، بسبب ما بعثته من أنشطة هائلة وسرعة في هضم وتمثّل موادها في الثقافة الإسلامية. وقد ساعد في هذه العملية المسيحيون الذين اعتنقوا الإسلام، إلى جانب أولئك الباحثين عن المكاسب والتقدم في ظل النظام الجديد الذي أقامه الإسلام في الشرق الأدنى. كان هؤلاء هم دعائم تلك العملية؛ وقد حرّكها الداخلون حديثاً في الإسلام بما أثاروا من تساؤلات، إلى جانب تساؤلات من بقوا على مسيحيتهم وجابهوا مساعي الدعاة المسلمين بمجادلات تقوم على الفلسفة الإغريقية. وكان من الضروري أن يتعلّم المسلمون ذلك الحِجاج ويكتشفوا ما يقوم عليه من فرضيات ومنطق، ليعينهم في الردّ على خصومهم. وثمة عامل ثالث ساهم في ظهور الفلسفة الهيلينية الإغريقية بعد عهد الإسكندر بين المسلمين هو أن الفلسفة لم تكن عديمة الصلة بعلوم الطب والطبيعة التي كان المسلمون يحرصون على طلبها. وكانت نصوص العلوم والفلسفة متداخلة مع بعضها، ويغلب أن توجد في الكتاب أو المخطوط نفسه فصلاً بعد آخر في نفس التصنيف. وكان من الصعب فكرياً، إن لم يكن من المستحيل، فصل هذه النصوص عن تلك. وكان المعتزلة أول من حاول ودرس واستخدم تراث الإغريق الفلسفي. ثم سار على خطاهم أهل الفكر في الإسلام.

أبو يعقوب الكندي

كان الكندي (ت ٢٥١ هـ / ٨٦٦ م) أول عالم مسلم يطوّر نظاماً فكرياً يقوم على منطق الفلسفة الإغريقية. وهو الذي صنّف أول قاموس عربي بالمصطلحات الفلسفية ووضع تعريفات الأصناف المختلفة. وقد خصّص لذلك كتاباً كاملاً بعنوان **رسالة في حدود الأشياء ورسومها** وهو أول عمل في نظرية المعرفة والمنطق. وكان الكندي أول من أدرك الفجوة القائمة بين الفكر الإسلامي والعربي من جهة وبين ما عرضه من أفكار الإغريق من جهة ثانية، وبذلك كان أول من حاول ردم تلك الفجوة. ويرى الكندي أن ثمة هدفاً مشتركاً بين الدين والفلسفة وبين الشريعة والمنطق الإغريقي، على الرغم من اختلاف الطرائق. ويعرّف الفلسفة بأنها «إقامة الصحيح والقويم» ويرى أن الدين والفلسفة متعادلان في الضرورة والشرعية، ويكمّلان بعضهما؛ وأن

التناقض أو الاختلاف بينهما ليس حقيقياً ولا نهائياً أبداً، ولكنه ظاهر دوماً. وينشأ ذلك من تطبيق الطريقة المغلوطة؛ إذ أن لكل نوع من البحث الإنساني طريقة تناسبه،يؤدى الخروج عليها أو استبدالها الى التناقض. كان الكندي يميل الى المعتزلة، لكنه قبل بمبدأ الإشراق الروحي طريقةً مناسبةً للوصول الى الحقيقية الدينية.

إخوان الصفا

إخوان الصفا (حوالي ٣١٣ ـ ٣٦٣ هـ / ٩٢٧ ـ ٩٧٥م) جماعة من رجال الفكر والدين تأسست في البصرة حوالي عام ٣٥٠ هـ / ٩٦١ م، لهم «رسائل» عُرفت حوالي عام ٣٧٥ هـ . ويوجد اختلاف كبير حول هويتهم وما رسموه من دور في المجتمع. فهويّة الإخوان، مؤلفي **رسائل إخوان الصفا**، قد حدّدها في مذكّراته ‹أبو حيّان التوحيدي› (ت ٤١٤ هـ / ١٠٢٣م) الذي عاصر الإخوان. وقد حقق هذه المذكرات ونشرها أحمد أمين بعنوان **الإمتاع والمؤانسة**، وذلك في القاهرة (١٩٣٩ ـ ١٩٤٤م). يذكر ‹التوحيدي› أسماء زيد بن رفاعة وأبا سليمان محمد ابن مَعشر البستي (ولقبه المَقْدسي) وأبا الحسن عليّ بن هرون الزَّنجاني وأبا أحمد المِهرجاني والعَوقي، بوصفهم أعضاء في تلك الرابطة ومؤلّفي **الرسائل**، التي قرأها وحملها إلى شيخه وناقشها مع أولئك الأشخاص ومع غيرهم وذلك عام ٣٧٣ هـ . وتذكر **الرسائل** أن عدد الإخوان كثير وهم منتشرون في البلاد لكن تنظيمهم شديد الإنغلاق. «لدينا إخوان وأصدقاء بين المشاهير والفضلاء منتشرون في أنحاء البلاد. بعضهم من أرومة الملوك والوزراء والحكام والأدباء؛ وبعضهم من النبلاء والتجار والعلماء والقضاة وأصحاب الصنائع وأبنائهم. وقد اخترنا لكل واحد من هذه الأصناف أخاً فاضلاً حكيماً لعونهم وإرشادهم» [١]. وعن هذه المسألة يذكر ‹القِفطي› (ت ٦٤٦ هـ / ١٢٤٩م): «بما أن المؤلفين لم يكشفوا عن هويتهم فقد اختلف الناس في أمرهم. فقال بعضهم إن الرسائل من عمل بعض من ذرية عليّ؛ وقال آخرون إنها من عمل فلاسفة المعتزلة من الفترة الأولى. ولم يقدر أحد على دعم دعواه بأية طريقة أو سبيل؛ فكل ما قالوه من باب التخمين.»[٢] وقد أكّدت الأبحاث الحديثة ظنون ‹القفطي› واستبعدت تلك الدعاوى لأن الأشخاص المذكورين جميعهم قد عاشوا وتُوفّوا قبل عهد عدد من الشعراء والمفكرين (من أمثال ابن الرومي والمتنبي وأبي العلاء المعرّي) الذين لا يرقى أي شك الى كونهم أصحاب تلك الأشعار الكثيرة التي تذكرها **الرسائل**، وعلى أساس ما كشفت عنه مذكّرات التوحيدي.

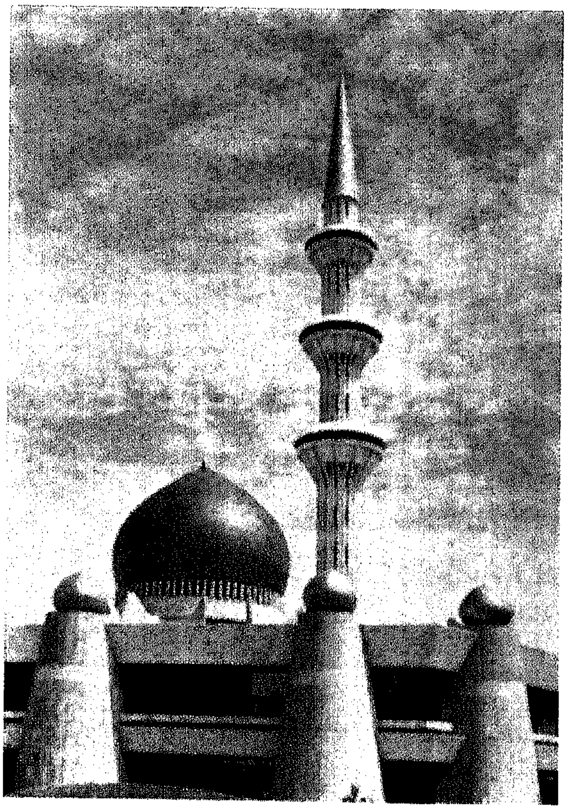
سعى الإخوان الى بلوغ هدفين: الأول. أن يستعيدوا للأمة، وهي جسد الإسلام الرئيس، معناها الأخلاقي الإسلامي الأصلي؛ والثاني، أن يعينوا الشريعة في هداية العقل البشري المستَيقظ، العنيد، الذي يرفض قبول الأوامر من دون قناعة عقلانية شخصية داخلية، وذلك بإسناد الشريعة بالعقلانية المنفتحة. ويخبرنا أبو حيّان التوحيدي أن الإخوان قد اجتمعوا «لتطوير فلسفة قالوا إنها قرّبتهم من نعمة الله. وقالوا إن الشريعة قد شابها الزيف وإنه ليس من سبيل إلى تنقيتها إلا عن طريق الفلسفة، لأن الفلسفة وحدها تستطيع تقديم الحقيقة المبدئية والحكمة العملية. فعندما تنسجم الفلسفة الإغريقية مع الشريعة العربية يحصل الكمال.»[٣]

كان لاكتشاف مذكّرات التوحيدي أن ألقت مزيداً من الضوء على طبيعة جَدَل الإخوان مع السَلَفيين. وتروي المذكّرات أن الإخوان يعدّون

الشريعة دواءً للعليل ووسيلة لاستعادة صحته. كما عدّوا الفلسفة دواءً للأصحاء يراد لها أن تحافظ على الصحة وتمكّن الإنسان من بلوغ الفضيلة وتهيئة نفسه للحياة الأبدية والخلود. وهكذا يرى الإخوان أن الفلسفة تمنح الشريعة مكاناً في نظامها ولو أن الأخيرة تنكر الأولى. ففي الشريعة يقترب الإنسان من نعماء الله ورحمته وفضله بمحض الطاعة؛ لكنه بالحكمة يفوز بتلك النعمة لإدراكه قدرة الله وتدبيره في الكون. فمن الدليل على رحمة الله وجود سبيلين متكاملين للخلاص: العقل والوحي، يضيف كلٌّ منهما إلى خير الآخر: إذ تقدّم الفلسفة للتقيّ برهاناً على الحقيقة والاعتقاد والحكمة؛ كما يقدّم الوحي للحكيم التقوى والاعتدال ومحبة الله.

قبِل الإخوان بثنائية الإغريق حيث تتعلق بطبيعة

الصورة ١٧ - ١ جامع الصباح الحكومي، كوتا كينابالو، ماليزيا
[تصوير لمياء الفاروقي].



الإنسان؛ لكنهم خصّصوا للجسد والروح وظائف تنطبق مع أوامر الشريعة ومرامي الإسلام. وكانت عبارة «غذاء للجسد ومعرفة للروح» شعاراً أشبه بصيحة الحرب عندهم. وقد وضع الإخوان المعرفة وطلبها في المرتبة الأولى بين الفضائل. ولا يوجد بين الواجبات التي فرضتها الشريعة، بعد الإيمان بالله ورسله، ما هو أكثر ضرورة ورفعة وقرباً إلى الله من المعرفة وطلبها ونشرها. إن هذه الحماسة للمعرفة قد حملت الإخوان إلى وضع سقراطيّ أمثل، تتماثل فيه المعرفة والخير والفضيلة مع بعضها بعضاً. فقيل إن المعرفة تجلب في إثرها كل فضيلة خيّرة، وكل فائدة معنوية ومادية. فهي تجعل البخيل كريماً وتعطي الضعيف قوة ومهيضَ الجناح عزّاً، كما تعلّم المتكبّر التواضع (٤).

وقد وضع الإخوان تفسيراً ترميزياً للقرآن الكريم، فماثلوا بين إبليس أو الشيطان وبين عمل الشرّ، كما عرّفوا عمل الشرّ بأنه إيمان أعمى بأفكار زائفة من دون علم أو بصيرة. وقد وضعوا النفس المطمئنة الطيّبة قُبالة النفس الأمّارة الخبيثة التي تأتي كل عملها الخبيث دون تفكير أو تأمّل. وقد خلصوا من هذه المقارنة الى القول بأن جميع الأفعال الأخلاقية والمعنوية التي تعزى الى النفس العاقلة هي نتيجة ما لدى تلك النفس من معرفة حقّة وإيمان جميل، وأن كل معرفة حقّة وإيمان نتيجة اجتهاد (أي جهد فكري مبدع) وتمحيص. وقد وصفوا لمن يطلب النجاة تطهيرَ النفس من خلال الاغتسال من الأفكار الزائفة والتخلّص من عتمة البهتان. فالتعلّم، أي الاستنارة، أول واجبات المجتمع والدولة، بل الواجب الأوحد. ويجب تقديم المعرفة للأخ والجار لأنها الوسيلة الوحيدة للعلاقات المعنوية بين الناس. ومحبة الجار عند الإخوان لا تقوم على التضحيات إحساناً وغيريّةً، أو على الرغبة في تحقق النتائج

الأخلاقية في أشخاص الآخرين، بل أولاً وقبل كل شيء في تعليم الجار وتوصيل المعرفة اليه، وهي أثمن مقتنيات الإنسان. فالتعليم والتربية ونشر المعرفة تكوّن الجوهر من كل ما هو خير. وكان الإخوان يُعنون بتعليم الصغار بشكل خاص، لأن هؤلاء هم «أنقياء القلوب» و«المتشوقون للفوز بالجنة» و«المبتدئون في العلم». لكن الكبار، من ناحية أخرى، «مرتبطون ارتباطاً أعمى بملّتهم، مفرطون في الثقة، ومتحيّزون». وقد أصرّوا على أن يكون التعليم «على مراحل نسبة إلى قدرة الاستيعاب لدى المتعلم، وأ ن يجري بلين وتعاطف»(٥).

إجتهد الإخوان أن يحيطوا بجميع العلوم المعروفة في زمانهم وأن ينظّموا في «كلٍّ شامل» أقسام المعرفة جميعها مرتبطة في بنية واحدة. وقد شملت **الرسائل** الثلاث والخمسون جميع الميادين من علم المعادن والنبات وأمراض النساء والأخلاق والقوانين الدينية(٦). والنظام الذي يوحد هذه العلوم أخلاقي بشكل واضح. فحتى الأعداد ما كانت تُدرس بوصفها مقادير صرفة بل بوصفها تفسّر ظواهر الطبيعة، وكان مغزى الأعداد هذا يمتد الى الكون. وقد قُسِّمت العلوم حسب أهميتها الأخلاقية، فكان أعلاها تلك العلوم التي تعرّف الإنسان بملكوت الله، وأدناها تلك التي تعلّمه أموراً تتعلق بأشياء هذه الدنيا. وقد قُسِّمت مملكة الحيوان على أساس تطوّري، لا بالنظر الى الخصائص الطبيعية للأنواع، عل طريقة ‹داروين›، بل بالنظر الى مرتبة القيم التي حققهاكل نوع. وهكذا يكون الحصان والفيل، بسبب ما يميزهما من إخلاص وذاكرة ومزاج نبيل، أعلى منزلة وأقرب إلى الإنسان من القِرَدَة، على الرغم من قرب التشابه الجسدي بين الإنسان والقرد. وبناء على مسالك الحس والفكر المؤدية الى العلوم، فقد قسّموها الى علوم تطبيقية (وهي التي تتعلّق بما تنقله الحواس)، ومنطقيّة (وهي التي تتعلق بالفكر الصرف مثل المنطق والرياضيات)، وعقليّة (وهي التي تتعلّق بالمعرفة الأخلاقية والقيميّة وقانون العالم الإلهي)، ومُنيرة (وهي التي يَهَبُها الله وتتوجّه نحو ذاته تعالى ونحو أسرار الكون). وبما أن العلم الأخير لا يمكن السعي اليه لأنه مقصور على الأنبياء، وجَبَ أن تتوجّه طاقات الإنسان الى أعلى مطمح، وهو المعرفة الأخلاقية.

الفارابي ـ ابن سينا ـ ابن رُشد

تعلّم أبو النصر محمد الفارابي (ت ٣٣٩ هـ ـ ٩٥٠ م) خمس لغات ودرس الفلسفة والطب والرياضيات والكيمياء والموسيقى؛ كما كان بارعاً في العزف على العود. وقد قضى معظم حياته في حلب، متمتعاً بحماية أميرها سيف الدولة ورعايته. وكان أول هموم الفارابي التوفيق بين الشريعة والفلسفة التي وجدها تتمثل في التناقض بين أفلاطون وأرسطو، وقد تناول هذه المسألة في كتاب له بعنوان **الجمع بين الحكيمين – أفلاطون وأرسطو**، وقد استقى رأيه عن التوحيد بينهما من رسالة أفلوطينية بعنوان **اللاهوت** حسبها من أعمال أرسطو، شأنه في ذلك شأن جميع أصحاب التراث الإسكندري والمسيحي. كان الفارابي يرى أن فرعي المعرفة اللذين يعالجان القوانين الطبيعية والقوانين الأخلاقية ينبعان من مصدر واحد ـ هو الله. كما كان يعتقد أن تلك القوانين عدة أوجه لحقيقة واحدة مهما اختلفت طرق التوجّه نحوها وخلُص الى القول إن الشريعة والفلسفة تشتركان في الغاية والهدف وفي ما تدرسانه من مواد؛ فكلاهما يصبّان اهتمامهما على الحقيقة نفسها — وهي خليقة الله ونظامه.

في المنطق ونظرية المعرفة كان الفارابي يتبع <أرسطو> مضيفاً كتاب <پورفيريوس> في المنطق: **إيساغوجيا** الى جانب إشراقات **لاهوت أرسطو**. وقد جمع الفارابي عقلانية الشريعة مع الحدس الإشراقي عند المتصوّفة. كما رسخ من آرائه علم الكونيات، على الصيغة التي أوردها <پلوتينوس> [أفلوطين]. وقال إن الملاك الذي أنزل الوحي هو كذلك الذكاء الناشط <لوگوس> الذي أعطى الأشكال للفلاسفة. وقال إن النبوّة والفلسفة جوهر واحد. والفرق ليس في المحتوى الذي يُعطى للمتلقّي، بل في المتلقّي نفسه الذي قد يكون فيلسوفا أو نبيّاً. وفي فلسفة ما وراء الطبيعة أقام الفارابي نظامه على أن الله أساس الوجود جميعاً، ووجد في التراث الروحاني توكيداً لهذه الفرضية الأولى في الإسلام. وبعد أن قسّم الحقيقة الى نوعين: لازم وطارئ، ميّز بين اللازم بنفسه والطارىء بنفسه لازمٌ بغيره وبين الطارئ الذي لم يبلغ درجة اللزوم. وقد ماثل الله بالنوع الأول، والخليقة بالنوع الثاني، ومستقبل الخليقة وأعمال الإنسان بالنوع الثالث. وقد حذا الفارابي حذو الكندي من قبله في تعريف الله بأنه الواجب الوجود الذي جوهره الوجود والحياة والمعرفة والخَلق والمحبّة. وهو يرى أن الله لا يعلم سوى ذاته؛ ويتبع مذهب (أفلوطين) في القول إن الله يتأمل ذاته ولا يعلم شيئاً من شؤون العالم. وهكذا تصدق التهمة التي رفعها الغزالي بوجه الفلاسفة؛ لأن ما عرضوه من نظام لا مكان فيه لإله الإسلام، الموجود الفاعل المدبِّر الذي بمشيئته يوجد كل شيء أو يحدث. والله عند الفلاسفة «إله دون عمل» deus otiosus. ولم يُفد الفلاسفة قولهم إن سلسلة العقول (logoi) التي تصدر عن الله، المطلق، تنتهي الى «العقل الفاعل» الذي هو المصدر المحرّك للأشياء ومن ثمّ للخليقة. لقد حملهم هذا الأدّعاء الى التجديف القائل بتعدّد الالهة.

كان الفارابي أكثر توفيقا في نظريته الاجتماعية، حيث ربط بين نظرات أفلاطون الصائبة وبين مطاليب الإسلام وتجنّب ما يناقضها. ففي مدينته الفاضلة التي فصّل القول فيها عبر كتابه **آراء أهل المدينة الفاضلة** يكون الحاكم فيلسوفاً ونبيّاً معاً، يجمع بين امتيازات الاثنين وفضائلهما. ويرى الفارابي أن على مواطني الرابطة الإسلامية أن يكونوا مثل أعضاء الجسد الواحد، وأن يكون العمل حسب الكفاءة والجزاء حسب القدرة. وقد تجنّب الفارابي دعوة أفلاطون الى مشاركة الأزواج والزوجات لإدراكه أن ذلك سيعجّل في ثورة المسلمين عليه وإدانته. وقد صنّف الفارابي أيضا **إحصاء العلوم** فبلوَر جهداً بدأه الكندي للفصل بين الفلسفة وعلم الكلام، مسوّغاً تبنّي الفلسفة الإغريقية منهاجاً في العلم يقوم على العقل، خلافاً لعلم الكلام الذي قال إنه يقوم على الوحي ومعطيات حقائق الإيمان. والفلسفة في عُرف الفلاسفة عقلانية نقدية، وعلم الكلام عقيدة مذهبية. ولم يُقِم الفارابي والكندي كبير وزنٍ لما ينطوي عليه التوحيد من عقلانية نقدية؛ كما لم يدرك الفارابي أن محاولته للتوفيق بين الشريعة والفلسفة — وهو توفيق يشكل الأساس النظري للمعرفة — كانت محكومة بالفشل، حتى لو أن **لاهوت أرسطو** كان فعلاً من عمل أرسطوطاليس.

ولد أبو علي الحسين بن سينا في <أفشانه> قرب <بخارى> وتوفي عام ٤٢٨ هـ / ١٠٣٧م. وقد درس الرياضيات على الخوارزمي والطب على عيسى بن يحيى وتفوّق في العِلمين وهو في السابعة عشرة من عمره. وقد عمل في بلاطات عدد من الأمراء ووضع أول التصانيف المنتظمة في الفلسفة والطب في كتب تشمل جميع العلوم المعروفة في تلك الميادين. فقد كتب **النجاة** و **الشفاء** في الفلسفة



الصورة ١٧- ٢

السطر الأعلى ، يسار: وجه وظهر قطعة نقدية من أصل عربي - ساساني، تحمل اسم <خسرو الثاني> وتاريخ ٣٦ هـ / ٦٥٦م. متحف دمشق

السطر الأعلى، يمين: وجه وظهر قطعة نقدية ضربت في عهد الخليفة الأموي هشام بن عبدالملك عام ١٠٥ هـ / ٧٢٣م. يتكون النقش من الشهادة بخط كوفي قائم الزوايا . متحف دمشق

السطر الأوسط، يسار: قطعة نقدية ضربت في عهد الكاكويهي محمد بن داشمانزار في إصفهان، عام ٤٠٦ هـ / ١٠١٥م. ويتكون النقش من الشهادة واسم السلطان. المتحف الوطني، قطر

السطر الأوسط ، يمين: وجه وظهر قطعة نقدية ضربت في عهد الآمر بأحكام الله الفاطمي في الاسكندرية، عام ٥١٤ هـ / ١١٢٠م. يتكون النقش من الشهادة . متحف دمشق

السطر الأسفل، يسار: وجه وظهر قطعةنقدية ضربت في عهد السلطان سليمان شاه السلجوقي عام ٥٩٧ هـ / ١٢٠٠م. يتكون النقش من الشهادة. متحف دمشق

السطر الأسفل ، يمين: وجه وظهر قطعة نقدية ضربت في عهد السلطان بحري الظاهر بيبرس المملوكي. في القاهرة عام ٦٦١ هـ / ١٢٦٢م. يتكون النقش من الشهادة واسم السلطان ولقبه. متحف دمشق

[بترخيص من محمد أبو الفرج العُش].

والقانون في الطب وأحوال النفس في علم النفس. كما كتب قصتين قصيرتين: **رسالة الطير وحيّ بن يقظان** بأسلوب رمزي للتعبير عن حقائق اجتماعية ودينية بطريقة لا يسهل إدراكها علي عامة القرّاء.

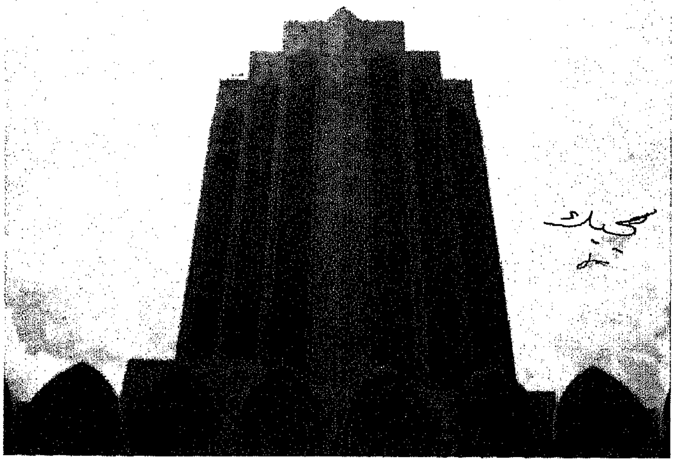
فإلى جانب تميّزه في الطب (إذ بقي كتابه مرجعاً عالمياً دون منازع لأكثر من خمسة قرون منذ ظهوره الى نهاية القرن السابع عشر) فقد تعمّق ابن سينا وزاد من التفصيلات في نظريات الفارابي وتأملاته

في المنطق ونظرية المعرفة وفلسفة ما وراء الطبيعة. وكان الإطار الفكري العام عند الإثنين متشابهاً. فقد قَبِل كلٌّ من الفارابي وابن سينا مبدأ الحدس في الإشراق الروحاني والمبدأ الأخلاقي الصوفي في التأمّل طريقةً للعودة الى المطلق. لكن الفارابي يرى المجتمع الأمثل قائماً على أخوّة وحكمة بقيادة نبيّ ـ ملك؛ ويختلف ابن سينا عن الفارابي إذ يحمل على المجتمع بقوله إنه ملتزم بشكل لا رجعة عنه بضآلة المعرفة وبمعارضة الفلاسفة الأفذاذ. وقد كان اختلافه أشد وضوحاً في الكونيّات والأخلاق الإجتماعية في الإسلام. وكان الغزالي يتقصّد ابن سينا بالذات في هجومه على الفلسفة، فقد كان فكر ابن سينا تجسيداً لما يعترض عليه الإسلام في ما ذهب اليه البحث بوجه عام.

ولد محمد أبو الوليد بن رشد في قرطبة، وتوفي عام ٥٩٣ هـ / ١١٩٨م. وقد درس الطب على الأطباء من آل زُهر، وبخاصة مروان؛ كما درس الفلسفة والدين والقانون والشريعة مدة من الزمن تحت رعاية خليفة الموحّدين في مراكش الذي كانت تستهويه الدراسات الفلسفية. لكنه وجد حظوة عند أمير إشبيلية الذي عيّنه قاضي القضاة، بيد أنه سرعان ما ترك ذلك المنصب ليعود إلى مراكش ويغدو وزيراً. ثم فقد تلك الحظوة وحوكم ونُفي الى <اليسانه> قرب قرطبة.

وبعد ذلك عُفي عنه وسُمح له بقضاء بقية حياته في مراكش حيث تُوفي. ونقل رفاته الى قرطبة حيث دفن في مقبرة أجداده.

وقد صنّف ابن رشد **الكلّيات** وهو موسوعة في المعرفة الطبيّة، تفوق موسوعة ابن سينا في الوضوح والغنى وتنظيم المواد، كما كتب **بداية المجتهد ونهاية المقتصد** في علوم القانون والشريعة؛ و**فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**



الصورة ١٧ - ٣ مجمع <دايابومي> كوالالمبور، ماليزيا. بناء معاصر أقامته حكومة ماليزيا على الطراز الإسلامي. [بترخيص من وان محمد يوسف].

ليكون محاولة أخرى للتوفيق بين الدين والفلسفة، وكتب **تهافت التهافت** في الفلسفة ليرد على اتهامات الغزالي للفلاسفة. كما ألّف ثلاثية قُيض لها أن تصبح التعليق المعتمد على أعمال أرسطو والأسلوب المتّبع في الكتابات اللاحقة في جميع ميادين المعرفة وهي: **الشرح الأصغر** وهو عرض منظّم مختصر لفكر أرسطو؛ **والشرح الوسط** حيث يورد كتابات أرسطو حول الموضوع ويعلق عليها؛ **والشرح الكبير** حيث يورد كتابات ارسطو حرفياً، فقرة بعد أخرى، يناقشها ويعلّق عليها.

كان موقع ابن رشد بالنسبة لابن سينا كموقع الأخير بالنسبة للفارابي والكندي، أي أنه عرض الفلسفة الإغريقية بأسلوب أكثر تنظيما وتفصيلاً ووضوحاً. وقد تم ذلك بنجاح في تعليقات ابن رشد الثلاثة على أرسطو مما اكسبه لقب «المعلّم الثاني» بعد أرسطو، أدّى بتلك التعليقات إلى أن تُصبح الوسيلة الوحيدة نحو فكر أرسطو. وكان لمحاولته التوفيق بين الفلسفة والشريعة أن مُنيت بفشل أكبر من محاولة الفارابي، لازدياد حدّة الخلاف والتناقض بين الطريقتين في المبحثين. فقد كان يرى في

المتكلّمين « وعّاظاً » تحتاجهم عامة الناس ليبعثوا فيهم شيئاً من الانضباط الخلقي الذي يبدأ وينتهي بحقائق الوحي التي يجب أن يقبلوها« دون فرضيات » . والفلاسفة ، من ناحية ثانية، هم « المعلّمون » الحقيقيون الذين ينتقلون من خطوة منطقية إلى أخرى بعد التمحيص وإثبات التناول النقدي للدليل عن طريق أسمى القدرات وأنبلها ــ وهي العقل . وهكذا نجد أن الفجوة بين الفلسفة والدين لم يمكن ردمها بالفعل . ويمكن القول إن ابن رشد قد سبق الى نظرية الدين الحديثة في الغرب التي يحدّدها الشعور والتجربة الشخصية التي يتم على أساسها قبول حقائق التنزيل . وقد دعم ابن رشد وفسّر النقاط التي إتُّهم ابن سينا والفارابي على أساسها بالهرطقة . وكان رفضه اتهامات الغزالي قائماً على تفسير ترميزي لحقائق الدين، وبذلك يخفف من الدعوى الدينية ليفسح مجالاً للفلسفة .

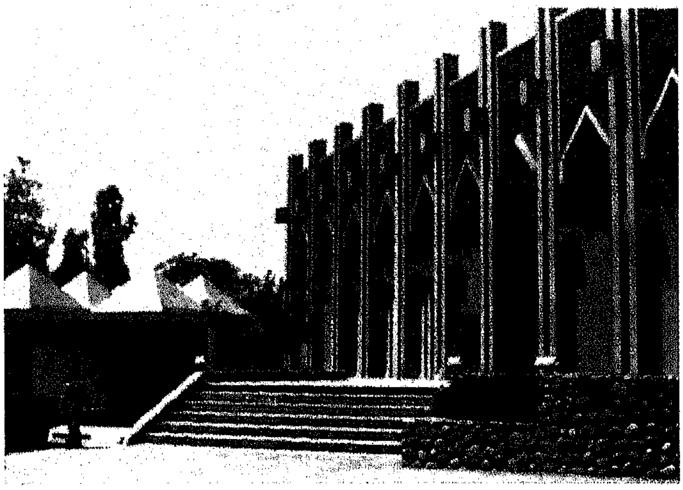
ابن خلدون

عاش ابن خلدون في زمن تدهور الإمبراطورية الإسلامية في الغرب، وقد توفّي عام ٨٠٨ هـ / ١٤٠٦م . فقد جاءت حركة المرابطين أولاً ومن بعدها حركة الموحِّدين لتجمع الناس حول راية واحدة؛ لكن العوز للقيادة أعاد تفتيت السلطة المركزية وتمزيق الدولة الى إمارات صغيرة متنافسة متناحرة مع بعضها : بنو حفص في تونس والمرَينيون في مراكش والمهديون في بجّاية وبنو نصر في غرناطة وسلالات صغيرة أخرى ودويلات، لا تكاد الواحدة منها تزيد في مساحتها على مساحة عاصمتها، بلغت ذروة الانقسام والعداء بينما كان الإسپان يوحّدون ممالكهم ويدعّمون مكاسبهم وينتزعون المزيد من التنازلات من المسلمين ويتجاوزون على ما كان في حوزتهم من الأقاليم . وعلى امتداد قرنين من الزمان، راحت أقاليم الأندلس الإسلامية تتساقط بأيدي الغزاة المسيحيين من الممالك الشمالية ـــ فسقطت طليطلة عام ١٠٨٥م وقرطبة عام ١٢٣٦م وإشبيلية عام ١٢٤٨م . فقد كان العصر زمن مكائد سياسية وتتابع سريع عنيف في السلطة ما بين الدويلات الإسلامية التي كانت أوضاعها العامة في إنحدار وتمزق لا رادّ لهما . كان المسلمون يكيدون لبعضهم ويتحوّلون في ولائهم من حكومة أو أمير الى آخر في سبيل المصلحة الشخصية . وقد كان وجود ابن خلدون في هذا المحيط مناسباً جداً ، كأنه لم يخلق فيه وحسب، بل من أجله كذلك .

ولد ابن خلدون في تونس ودرس القانون والآداب هناك، وقد عمل فترة في البلاط التونسي في انتظار فرصة للتقدم . ولم يكن يعنيه أن الفرصة التي سنحت كانت تعني خيانة وليّ نعمته . فقد كان المراكشيون يستعدّون لغزو تونس؛ وكان أمل ابن خلدون في الترقية سبباً كافياً لتزويدهم بمعلومات كانوا يريدونها . وعندما فشلت حملة المراكشيين لاذ ابن خلدون بالفرار . وإثر وصوله إلى <فاس> حمله راعيه <أبو عنان المريني> الى البلاط وأسند اليه منصباً رفيعاً في الدولة . وسرعان ما وجد ابن خلدون أن فرص التقدم أفضل في مكان آخر، فتآمر ضد وليّ نعمته الجديد لمصلحة حاكم <بجّاية> المجاورة، طالباً منصب وزير مكافأة على خيانته . واكتشف الأمر حاكم فاس المريني فأُلقي ابن خلدون في السجن سنتين . وكاتب ابن خلدون من سجنه سلطان <قسنطينة> والتحق بخدمته عندما استعاد حريته . وقد تعرض هذا الحاكم أيضاً إلى خيانة من ابن خلدون، لمصلحة سلطان <تلمسان> هذه المرة؛ وتعرّض هذا بدوره الى مصير مشابه عندما حاول ابن خلدون كسب ودّ سلطان مراكش . وتكررت

الحكاية نفسها في مراكش وغرناطة حتى عادت سمعة ابن خلدون السيئة حائلا دون بقائه في المغرب من تونس إلى سواحل الأطلسي. فقرر بعدها أن يجرّب حظه في المشرق، فذهب إلى مصر وعرض خدماته على حاكمها الذي أرسله في مهمة خطرة إلى تيمورلنك الذي كان يحتل دمشق في ذلك الحين. ونجحت المهمة ونال ابن خلدون مكافأة كبيرة. ولم يكن ذلك أول نجاح لابن خلدون في مهمة دبلوماسية. فقد نجح في كل مهمة من هذا النوع أوكلت إليه من جانب رؤسائه الكثار ــ وهي حقيقة تبرهن على نبوغه وتقديره الصائب للمنازعات التي كان يُنتدب لحلّها. لكنه كان يتشوّق للعودة إلى المغرب ليعيد سيرته الأولى هناك. وفي عام ٧٧٤ هـ / ١٣٧٥م وجد نفسه حبيساً في قلعة ابن سلامة؛ فوجد أن الوقت قد حان ليدوّن ما تعلّمه من مصائر الشعوب طوال حياته، وماخبره من صعود الدول وهبوطها.

أما عن منهجه العلمي ، فإن ابن خلدون اقتفى آثار الفلاسفة المسلمين من أتباع المدرسة الإغريقية الهيلينية ــ الفارابي وابن سينا وابن رشد ــ فقسم المعرفة إلى ميدانين: الأول ميدان الحقيقة العقلية حيث يكون العقل هو المعيار والحكَم ، والثاني ميدان الحقيقة الروحية حيث تكون السيادة للوحي والنبوّة. والواقع أنه كان يلوم الفلاسفة لمحاولتهم التوفيق بين الشريعة والوحي وبين العقل والفلسفة. فكان يرى أن الإثنين متباينان أبداً، ويختلف ما ينطبق فيهما من قدرات وطرائق. كان الفلاسفة يريدون التوفيق بين ما لا يقبل التوفيق، فالعقل لا يمكن أن يبلغ الحقائق الروحية أبداً، لأن هذه ليست غرضه، مثلما يستحيل على العين أن ترى الصوت وعلى الأذن أن تبصر النور. فالحقائق الرفيعة جميعها توجد خارج سلطان العقل، دون أن ينال ذلك من حقيقتها. والحقيقة الرفيعة يجب أن تُطلب في النبوة لا في العقل. ويحتمل أن يكون وضع ابن خلدون العلوم الدينية خارج سلطان العقل قد حمله على ملء الفراغ بعلوم الإنسان. ولم يسبق لأحد من الفلاسفة أن حدّد سلطان العقل بهذه الشدّة؛ فقد كان جميعهم يرغبون في القول، ويلمحّون ، بأن العقل من السعة بحيث يستطيع الحكم على الأشياء جميعها بما فيها المسائل الروحية. وفي تصنيف ابن خلدون يكون التقسيم قاطعاً. فلا يمكن للمجالين أن يجتمعا ولن يجتمعا تحت سلطان العقل ولا بد من بقائهما منفصلين. لذلك تعيّن أن يكون العقل متصلاً بمجال الطبيعة وحسب. وقد أضاف ابن خلدون الى هذا الميدان مجال العلاقات الإنسانية والتاريخ. وهذا ما جعله أول علماء الإجتماع. ولم يكن ابن خلدون يشك في ضرورة السببية لإظهار قدرة الله وعنايته. فالسببية في رأيه ضرورة قوية تسود مجال العلاقات الاجتماعية ومجال الطبيعة معاً. كان هذا المنظور الجديد نحو المجتمع البشري وراء جهد ابن خلدون في البحث وايجاد القوانين التي تحكم المجتمع والتي أراد لها أن تكون شبيهة بتلك التي تحكم ظواهر الطبيعة. لقد أخضع <أوگست كونت> مؤسس علم الاجتماع الحديث العلاقات الإجتماعية لحكم العقل التجريبي، إجلالاً لعظمة العلم وما يَعِدُ به، في ضوء منجزاته وانتصاراته على هيبة الكنيسة وسيادتها. وكان ابن خلدون أسبق من <كونت> بخمسة قرون. فهو قد جلب العلاقات الاجتماعية تحت حكم العقل بسبب بصيرته الثاقبة حول المسعى العلمي والواقع البشري. وبدا أن الواقع البشري كان يتحدى العلم ويقع أبعد من مُتناوَله، مما دفع ابن خلدون إلى تفحّص المسألة عن كثب. وإذ حدّد ابن خلدون مواطن الاضطراب في الأجواء الدينية ، عزل



الصورة ١٧- ٤ جامع في مسقط، سلطنة عُمان [تصوير لمياء الفاروقي].

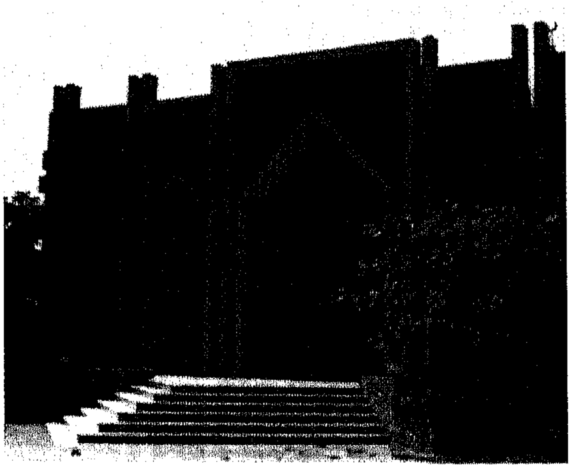
تلك المجالات عن مجال الشؤون الإنسانية، وأنكر سلطان العقل في شؤون الدين، فضمن بذلك موقعاً دائماً لما تبقّى ــ وهي العلاقات الاجتماعية ــ فوضعها تحت سلطان العقل.

للعلاقات الاجتماعية أسبابها ونتائجها مثل أية ظاهرة طبيعية. وعلى المؤرخ أن يبحث عن تلك الأسباب والنتائج ويثبتها بالبرهان والدليل، شأن أي عالم يفحص أحداث الطبيعة. في مثل هذا البحث يكون التاريخ هو المختبر، وعلم الاجتماع ــ أي علم المجتمع البشري ــ هو الناتج. ولم يكن لدى ابن خلدون أي شك بأن مثل هذا البحث هو علم، قائم بذاته وجديد، له مادة وهدف وطريقة لا تقل وضوحاً وتحديداً عن أي علم آخر. وقبل ابن خلدون صُنِّفت كتبٌ عديدة في وصف الملوك والحكام تُميِّز بين الناجح والفاشل من بينهم. وتوجد كتب كثيرة أخرى تتناول كيفية إقامة النظام الاجتماعي والحفاظ عليه، أو تصف المجتمع الأمثل الذي يجب أن يهدف البشر اليه. ولم تذهب كتب الإغريق إلى أبعد من ذلك. لكن ابن خلدون فَعَل، متجاوزاً الموروث، إذ بحث عن القوانين التي بموجبها تتطور المجتمعات وتزدهر وتنحدر، وسعى الى تثبيت تلك القوانين لتكون هدياً لأي توقّع حول مستقبل أي مجتمع.

علم الاجتماع الجديد عند ابن خلدون

إن المجتمع في المنظور الأهم كائن عضوي ينمو ويكبر ويشيخ، لا بالصدفة أو بأمر إلهي بل لأسباب فعلية تؤثر فيه. والعلاقة بين النتائج الاجتماعية والأسباب المؤدية إليها علاقة شاملة وضرورية. ولا توجد أحداث عارضة في التاريخ الإجتماعي بل أسباب ونتائج، بعضها واضح ومعروف، وبعضها دون ذلك. والحاجة هي السبب الرئيس في تكوّن المجتمع. والكائنات البشرية أقل قدرة من الحيوانات بكثير في الحفاظ على انفسهم. فهم بحاجة الى بعضهم لتكميل قواهم من أجل البقاء. ففي شؤون الطعام والزراعة، والسكنى والصناعة، كما في شؤون الدفاع، على البشر أن يتعاونوا ويتجمّعوا مع بعضهم. وفي آناء ذلك تؤثر في النتيجة أسباب أخرى الى جانب الحاجة: مثل الموقع الجغرافي ونتائجه في التكوين الحياتي والحياة الاقتصادية. وقد

الصورة ١٧-٥ جامع في مسقط، سلطنة عُمان [تصوير لمياء الفاروقي].



عزا ابن خلدون أهم التغيّرات الجسدية والنفسية في المجتمع إلى هذه الأسباب المادية. فدرجات الحرارة الواطئة والمتوسطة والعالية سبب في تلوّن البشرة (خلاف الأسطورة التوراتية عن نوح وذرّيته)؛ وسبب في كون الشخصية خفيفة أو نشطة أو جادّة أو كسولة؛ وسبب في وفرة الطعام أو ندرته. وبالمقابل، تتحكم هذه العوامل في حياة المجتمع. فكثرة الطعام والرّخاء تفسد الجسم والعقل، وقلّة الطعام وغياب الرّخاء تساهم في السيطرة على النفس وفي زيادة الجديّة. فحتى المشاعر الدينية تقع تحت تأثير هذه العوامل؛ فيكون سكان المناطق القاحلة أكثر ميلاً الى المطالب الدينية والتقوى من سكان المناطق الخصبة.

عندما يدخل المجتمع في التاريخ نتيجة لعوامل التكوين هذه، يبدأ مسيرته من الطفولة إلى الشباب الى الكهولة الى الشيخوخة. ويضع ابن خلدون مرحلة طفولة المجتمع مقابل حياة الرعي والزراعة عند الشعوب. وقد دعاها مرحلة «البداوة» أي الفترة التي يعتمد المجتمع فيها على المراعي وما تقدّمه للماشية من قوت. وتشمل هذه المرحلة الزراعة، سواء كانت تعتمد على الري أو على المطر، وفي الحالين تكون الصفة السائدة القناعة بأدنى الضروريات في سبيل البقاء. ويكون تكاثر السكان وندرة الطعام مما يرغم مجتمع «البدو» على الدخول في مرحلة «الغزو» فيشرع في سدّ احتياجاته بالإغارة على مجتمعات أخرى تكون في مرحلة مشابهة أو أضعف. ويتصل بهذه المرحلة الحروب القبلية بين العرب وتجاوز الشعوب البدوية والرعوية على الأراضي المرويّة. إن تجربة حياة الوفرة، ولو إلى حين، تدفع المجتمع في مرحلة الغزو الى البحث عن استقرار دائم في الأراضي التي تضمن لهم الوفرة. وعندما يحصل ذلك يدخل المجتمع في المرحلة الثالثة وهي مرحلة «الحضر» وتبدأ هذه المرحلة عندما يصبح المجتمع تابعاً إلى دولة أكثر تقدماً، يتلقّى منها معونات منتظمة، قد تكون لقاء صدٍّ مجتمعات غازية أخرى. لكن الدولة المتقدمة تسير نحو الشيخوخة والضعف؛ وسرعان ما تحلّ الدولة التابعة محلّها وتقيم نفسها بدلاً منها. وهنا تبدأ حياة حضارة، فيسترث المجتمع الجديد كل منجزات المجتمع القديم ويحاكيه في عادات المعيشة. وبما أن المجتمعَ الحاكمَ الجديدَ أقل حضارة، فإنه يسعى ليكون مثل الدولة القديمة؛ فيحاكي المغلوب ويترسّم خطاه. وتستغرق هذه العملية ثلاثة أو أربعة أجيال قبل أن تكتمل. وفي الوقت نفسه يقوم المجتمع المغلوب بمحاكاة المجتمع الحاكم الجديد لاعتقاده أنه الأفضل، وتُعدّ هذه الأفضلية تفسيراً وتسويغاً لانتصاره. ولا مفر من النظر إلى المجتمع الحاكم على أنه يستحق المحاكاة. وتكون النتيجة ظهور مجتمع أكثر تجانساً، مكتمل الحضارة، لكنه يبدأ بالانغماس في تلبية الحاجات فيعرّض نفسه لهجمات من الخارج.

وقد حلّل ابن خلدون كذلك نشوء المجتمع. وهنا اكتشف أن الطبيعة الحيوانية الكامنة عند البشر تدفعهم للتقاتل حول ما يحتاجونه من أشياء مادية. وفي هذا الوضع من النزاع يبرز فرد له قوة ومنزلة، فيفرض سلطته على المجتمع. وهكذا تولد دولة، لا علاقة لها بالدين. فليس بالحاكم حاجة للدين لإضفاء الشرعية أو التصديق على سيادته. فسيادة الحاكم توجد بفضل قوّته وما يبعثه من اطمئنان في أقرانه لينصاعوا لتلك القوة وليعهدوا اليه بواجب الحماية. وقد اختار ابن خلدون فكرة «العصبية» الجاهلية لوصف هذا النوع من التلاحم، وهوما أدانه القرآن الكريم (٤٨ — الفتح، ٢٦) كما أدانه الرسول (ﷺ) بعبارات لا يعوزها التوكيد. وقد جعل ابن خلدون هذه الرابطة أساساً لكل قوة

سياسية، وقال إن السيادة تعود الى تلك الجماعة الأقوى عصبية. وجوهرها قوة وحشية وإكراه شديد لا يقوى على مقاومته مُعارض. وقد قدّر ابن خلدون متوسط استمرار العصبية بأربعة أجيال، دعا الأول منها الجيل «المجرِّب» والثاني «التابع» والثالث «المحافظ على التراث» والرابع «فاقد التراث».

وقد أوصلت هذه النظرات ابن خلدون الى رأي في دائريّه التاريخ، فالمجتمعات تولد وتنمو وتشيخ، وتحلّ مجتمعات أخرى محلّها، لتنمو وتموت مثل سابقاتها. ومن الواضح أن رأي ابن خلدون في التاريخ يجري ضد الفلسفة القرآنية بأن صعود الأمم وهبوطها يعتمد على تنفيذ الأوامر الإلهية أو الخروج عليها، وكلا الأمرين ممكن في كل حين. وفي عُرف ابن خلدون يكون صعود الأمم وهبوطها محكوماً بقانون الطبيعة الملزِم؛ وتحقيق ذلك قد يتأخر إلى جيل أو جيلين أو ثلاثة أجيال، لكنه متحقق لا محالة. كان ابن خلدون يرى أن القانون الأخلاقي لا علاقة له بمسيرة التاريخ. فالعامل الوحيد المؤثر هو تنمية العصبية أو إرادة الإستفادة منها. وبما أن هذه الفلسفة قد تحققت في حياة ابن خلدون الخاصة، فسيبقى التساؤل ماثلاً إلى الأبد عمّا إذا كان عقله سبباً في دمار حياته، أوكانت حياته سبباً في ضلال عقله.

هوامش الفصل السابع عشر

١ – **رسائل إخوان الصفا** (بيروت: دار صادر - دار بيروت، ١٩٥٨)؛ مجلد ٢، ص ١٦٥.

٢ – **تاريخ الحكماء**، تحقيق، J. Lippert (Leipzig, 1903)، ص، ٨٢، بتصرف بسيط من المؤلف.

٣ – أبو حيّان التوحيدي: **الإمتاع والمؤانسة**، تحقيق أحمد أمين (القاهرة، ١٣٥٨ – ١٣٦٤ هـ / ١٩٣٩ – ١٩٤٤م)، ص، ١١، بشيء من التصرّف.

٤ – **رسائل**، مجلد ٣، ص ٣٤٦. يشير الإخوان الى حديث شريف ويقولون: «اطلب العلم؛ لأن في الحصول عليه مخافة الله، والسعي في سبيله عبادة، والكلام فيه صلاة، والبحث عنه جهاد، ونشره إحسان. وتعليمه أخوّة. فهو الدليل على الصواب والخطأ، والمنارة على طريق الجنة. وهو سلوى في الوحدة، وصداقة في الغربة، وإخلاص في تقلّب الدهر، وسلاح يحمي من العدّو، وتقريب من الغرباء وزينة بين الأصحاب.. فالملائكة تطلب أهل العلم لصداقتهم، وترفّ عليهم بأجنحتها، وتذكرهم في تسبيحها.. فبالعلم يطاع الله، وبه يُعبد... وبالعلم ينكشف الخير فيُحبّ ويُستفاد منه، لأنه الأساس في الفعل، والمبدأ الأول في كل عمل خير».

٥ – **رسائل**، المجلد العاشر، ص ٥٠ – ٥١.

٦ – نُشرت أول طبعة كاملة من **الرسائل** في بمباي عام ١٣٠٦ هـ / ١٨٨٨م. وقد أصلح هذه النسخة <نور الدين جوا خان> وهو من الإسماعيلية، وقد نُسبت خطأ إلى أحمد عبدالله. وكانت تضم اثنتين وخمسين رسالة، ولم تذكر المخطوطة التي نقلت عنها. وقد ظهرت طبعة ثانية في القاهرة عام ١٣٤٧ هـ – ١٩٢٨م بتحقيق خير الدين الزركلي عن مخطوطة المكتبة الوطنية في القاهرة. كما ظهرت طبعة ثالثة في بيروت عن دار صادر – دار بيروت عام ١٣٧٨ هـ / ١٩٥٨م ثم ظهرت الرسالة الجامعة عن المجمع العلمي العربي بدمشق عام ١٣٤٧ هـ / ١٩٤٨م بتحقيق جميل صليبا.

الفصل الثامن عشر

نظام الطبيعة

إن السؤال عن علاقة الإسلام بنظام الطبيعة يستدعي جواب الإسلام عن تساؤلات ثلاثة شتى في الوقت نفسه: ما الطبيعة؟ كيف يمكن معرفة الطبيعة؟ كيف يمكن استخدام الطبيعة؟ يتعلق السؤال الأول بفلسفة ما وراء الطبيعة، والثاني بنظرية المعرفة أو علم الطبيعة، والثالث بعلم القيَم والأخلاق. وفي نظر الإسلام تكون هذه الأقسام الثلاثة معتمدة على بعضها. فالجواب عن أحدهما لا يقتصر على علاقته بالقسمين الآخرين بل يحدّد أمرهما كذلك. وتشكل التساؤلات الثلاثة معاً نظرية متكاملةعن الطبيعة خاصة بالإسلام.

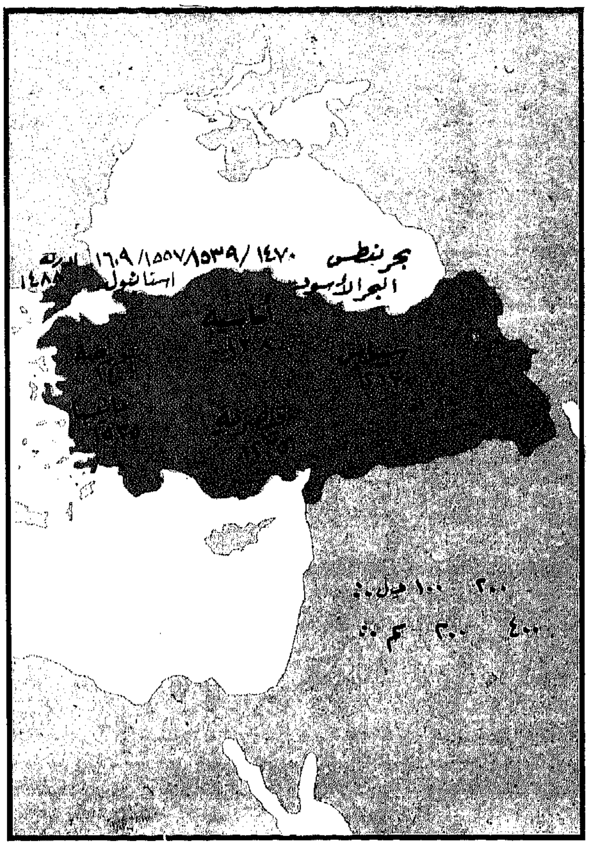
ما الطبيعة؟

ينظر الاسلام الى الطبيعة نظرة بالغة الجدّية. ويتناولها القرآن الكريم بالبحث في مواضع عديدة بشكل مباشر وغير مباشر. وتحدّد ما هيّة الطبيعة خمسة مبادىء: الدنيَويّة، الخَلق، النظام، الغائية، التَبَعية.

الدنيوية

يمكن تقسيم الديانات القائمة في العالم الى تلك التي يَنظر أصحابها الى الطبيعة على أنها مقدّسة ـــ الطبيعيون ـــ وتلك التي يَنظر أصحابها الى الطبيعة على أنها دنيوية ـــ الارتقائيون، أو [المفارِقون، باصطلاح علم الكلام]. وتقع في الصنف الأول الديانات ‹التاويّة› و‹البوذية الماهايانية› و‹الهندوسية› والديانات العتيقة. وتقع في الصنف الثاني الديانات ‹البوذية الثيراڤادية› واليهودية والمسيحية والإسلام. وتشترك المجموعة الأولى من الديانات في القول بأن الله والطبيعة لا فرق بينهما الا في العقل؛ وأنهما واحدٌ في الواقع. ويزعم أصحاب هذه الديانات أن الطبيعة هي الله حقاً، أو هي الحقيقة القصوى، أو المطلق، لكن ظهور وإدراك الله والطبيعة قد يختلف من حيث الشكل.

ويغلب أن تعبّر الأسطورة عن مثل هذا الشِّرك، لأن لغة الأسطورة جاهزة لمثل هذا التعبير. وبهذا المعنى، ترى ديانات الطبيعة أن الطبيعة مقدّسة، أي غامضة، مرعبة، أخّاذة. وتنسب الى الطبيعة صفات الغموض (أي الخفاء والابهام وبُعد الغَور) والقُدرة القادرة (أي القوّة الغامرةوالرفعة المطلقة والايحاء بالرهبة) والرفعة (أي الجمال والجاذبية والقوة المحرِّكة).وتخلُص بعض ديانات الطبيعة الى إدانة الطبيعة بوصفها شرّاً، وشيطانيّة وحطّاً من قَدْرِ



الخريطة ٥٥ مدارس الطب والمستشفيات الرئيسة في تركيا ١٢٥٠ - ١٦٠٩م.

المطلق، كما تخلُص غيرها إلى الموافقة والمحبة والاحترام. ويلتزم كلا الطرفين بالعبادة: الأول خوفاً ومهابة، والثاني حبّاً ومهابة.

ثمة فارق كبير بين ديانات الطبيعة وديانات الارتقاء. فالطبيعة عند أصحاب الارتقاء دُنيَوية، نقيض المقدسة، وهي تخلو من صفات الغموض. وهي ليست بمرعبة ولا غامضة ولا أخاذة. بل هي ذاتها، عمليّة عنيدة في الولادة والبِلى، بِنيةُ قوّتها كامنة فيها. والطبيعة هي نفسها دائماً، سواءً بمجموعها أو عناصرها أو أنواعها أو مفرداتها. وهي ليست الله، ولا مقدسة ولا حقيقة قصوى. وإذ تنقسم ديانات الارتقاء بين ديانات تؤمن بالله وأخرى لا تؤمن، تكون الطبيعة إما أزلية أو زائلة، وإما خيراً أو شراً. ترى <البوذية الثيراڤادية> أن الطبيعة أزليّة لكنها شرّ. وفي الجوهر من هذه الديانات تكمن <تانها> أي الرغبة أو الميل الى التغيّر والمعاناة. والطبيعة زائلة عند اليهودية والمسيحية والإسلام. والطبيعة خيّرة في حد ذاتها، ولكن بالنسبة لما تؤول اليه في يد الانسان وبالنسبة للطريقة التي يسعى بها اليها، قد تكون خيراً أو شرّاً. وهذا بوجه عام جوهر الاتفاق بين ديانات الارتقاء حول مسألة الطبيعة. ولا شك أن الاختلافات بين هذه الديانات تفسّر موقعها الإرتقائي، تخفيفاً وتساهلاً، أو تقوية وتوكيداً. ويقف الإسلام على الطرف الأقصى من هذا التنوّع، حيث تكون دنيوية الطبيعة كاملة ومطلقة. لا شيء مقدّس سوى القدّوس، أي الله، وكل شيء سواه دنيوي، في جميع وجوهه. وهذا معنى الإقرار بالإيمان عند المسلم، «لا إله الا الله» (٣ـ آل عمران، ١٨). إن إسناد القداسة الى الطبيعة أو الى شيء فيها يعني «الشِّرك» او إشراك موجودات أخرى مع الله. وقد أدان الإسلام إسناد القداسة الى الطبيعة بعبارات لا يعوزها التوكيد. فالقول بأن مخلوقات الله جزء منه تعالى (٤٣ ـ الزخرف، ١٥)، أو طلب العون من غير الله (٣٩ ـ الزُّمر ـ ٤٣)، أو عبادة أي شيء من الطبيعة الى جانب الله (٤٠ ـ غافر، ٦٦) أو القول بوجود نَسب بينه سبحانه وبين البشر أو الجنّ (٣٧ ـ الصافّات، ١٥٨)، أو اتخاذ آلهة من الأرض (٢١ ـ الأنبياء، ٢١) ـ لهو ذنب عظيم لا يمكن أن يُغتفر (٤ ـ النساء، ٤٨، ١١٦). ويرى المسلم أن «الشِّرك» أو إسناد أي قداسة الى الدنيوي أو أي شيء في الخليقة عمل ممقوت أشد المقْت. وعندما ادّعى منصور الحلاّج في شطحة صوفية أن القداسة من صفاته نزلت عليه في الحال أقصى

المدارس الطبيّة الكبرى والمستشفيات في تركيا

المدينة	سنة التأسيس	المؤسس
قيسري	١٢٠٥م	السلطانة نصيبة خاتون وشقيقها السلطان غياث الدين كايخسرو
شيواس	١٢١٧	السلطان عز الدين قيقاوس
أمازيّة	١٣٠٨	عنبر بن عبدالله
بورصة	١٤٠٠	بايزيد يلدرم
اسطمبول	١٤٧٠	مستشفى فاتح
أدرنة	١٤٨٨	بايزيد الثاني
مانيسا	١٥٣٥	حفصة، قرينة سليم الأول
اسطمبول	١٥٣٩	خونم، قرينة سليمان
اسطمبول	١٥٥٧	سليمان
اسطمبول	١٦٠٩	سلطان أحمد، أحمد الأول

عقوبة ــ وهي الصلب. وقبل ذلك، عندما كان عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) تحت صدمة وفاة الرسول (ﷺ) نَسَب اليه منزلة غير دنيوية، فأزاحه أبوبكر (رضي الله عنه) عن المنبر وأثلج صدور المسلمين بقوله: «أيها الناس، من كان يعبدُ مُحمّداً فإن مُحمّداً قدمات، ومن كان يعبد الله فإن الله حيّ لا يموت». (ابن هشام، **سيرة رسول الله**، مجلد ٤،ص١٠٧٠).

الخَلق

الطبيعة، عند الإسلام، من خلق الله، خلقها «من العَدَم» بمحض أمر من الله أن تكون. والطبيعة شيء مغاير تماماً، وهي غير الله الذي يوصف بأنه «ليس كمثله شيء» (٤٢ ــ الشورى،١١).

واختلاف الله، بمعنى أن الحقيقة مزدوجة، عالم يشغله الله وحده، الخالق المتعال، وآخر يشغله كل ما عداه من الخليقة، هو أبلغ درس جاء به الإسلام. ويعلّمنا القرآن الكريم أن الخلط بين الخليقة والخالق ضلال شديد لأن الله وحده هو الخالق(١٣ــ الرعد، ١٦). فلو كان ثمة اكثر من خالق أوحد لاندكّت السماء والأرض والخالق والمخلوق وفسدوا جميعاً (٢١ ــ الرعد، ٢٢). فالله وحده يبدأ الخلق ثم يعيده، ولا يقدر على ذلك سواه (١٠ــ يونس، ٣٤) فالسماء والأرض وكل ما فيهما مخلوق، وجزء من الخليقة، أي أنه يوجد ويزول بحكم جميع نسبيّات المكان والزمان (١١ــ هود؛ ٧، ٤٦ ــ الأحقاف، ٣). وقد وجدت جميع المخلوقات من العدم، وأُمِرَت أن تكون فكانت (٢ ــ البقرة،١١٧، ٣ ــ آل عمران، ٤٧، ٥٩؛ ٦ ــ الأنعام، ٧٣؛ ١٦ــ النحل، ٤٠، الخ). وخلقه ليس فعل ولادة [« بديع السموات والأرض أنّى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة وخَلَقَ كل شيء... لم يلد ولم يولد. ولم يكن له كفواً أحَـدٌ» (٦ ــ الأنعام، ١٠١ ــ ١٠٣؛ ١٠٢ ــ الإخلاص،١ــ ٤)] بل محض أمر (٣٦ ــ يس، ٨٠ ــ ٨٣).

النظام

يؤمن الإسلام أن الطبيعة عالم منظّم: حدثٌ يحدث نتيجة لسببه، وبدوره يكون حدوثه سبباً في حدثٍ غيره. وتشير الأحداث نفسها الى الأسباب نفسها، كما تشير الأسباب نفسها إلى النتائج نفسها (٦٥ ــ الطلاق، ٣؛ ٣٦ ــ يس ١٢). ثم إن الطبيعة نظام كامل، لأن الأحداث جميعها تتبع القوانين نفسها ولا يخرج شيء عنها. والحقيقة أن وجود المخلوق أساساً يجب أن يكون في الطبيعة وأن

يقع تحت قوانينها الراسخة. فالكون غيرُ الطبيعة والوقوف خارج قوانينها هو كون الله خالق الطبيعة. وقد غرس الله هذا النظام في الطبيعة، وهو الخالق الذي خلقها وصوّرها على ما هي عليه. لا يغرب عن علمه مثقال ذرة فيها ولا أكبر ولا أصغر وكل شيء فيها يقع تحت ما يتصل بها من قوانين. وهذا ما يسبغ عليها نظامها. والكفاءة السببيّة لكلِ مخلوق تُقدّر بمقدار، كما يُقدّر أثرها وزمنها. فالطبيعة لذلك نظام كامل متكامل من الأسباب والنتائج دون نقص أو فجوة، أكمل تنسيقَه خالقُه ﴿**الذي خلق سبع سموات طباقاً ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور، ثم ارجع البصر كرّتين ينقلب إليك البصر خاسئاً وهو حسيرٌ**﴾ (٦٧ ــ الملك، ٣ ــ ٤) ويبقى هذا الكمال صفة الطبيعة طوال وجودها، فخليقة الله تبقى على حالها أبداً. والسبب أن سنّة الله لا تتبدّل (٤٨ ــ الفتح، ٢٣). فالله تعالى لا يغيّر سُنَنَهُ لأنه يعلو على التغيّر سبحانه.

الغائيّة

لقد عُيّن لكل جزء من مكوّنات الطبيعة غاية يجب أن يسعى اليها ويحققّها. ﴿**وخلق كلّ شيء فقدّره تقديرا**﴾ أي عيّن قَدْره ومصيره ودوره وغايته (٢٥ ــ الفرقان ٢ و٨٧ ــ القدر، ٣). وتقع هذه الغاية من صُلب الشيء وقوع طبيعته، فيسعى اليها سعياً لا يلين. وقد تكون هذه الغاية بيّنة معروفة، أو قد تكون خفيّة لا تكاد تُعرف. لكنها موجودة «قَدَراً مَقْدورا» محدداً ودقيقا (٣٣ ــ الأحزاب، ٣٨). والغائية هي الجانب الآخر من النظام. وتكون العلاقة نفسها بين شيئين في الطبيعة علاقة سببيّة من ناحيتها النظرية وعلاقة غائية من ناحيتها القيمية.

وبعبارة أفضل صاغها فلاسفتنا، وابن سينا بخاصة، تسمّى العلاقة «بمجملها» سببيّة، ولكن ما تنطوي عليه من مظاهر شكلية، مادية، كفوءة ونهائية أو غائية يمكن تميّزها بوضوح. فالغاية تسرى في الخليقة جميعها دون استثناء لأن الاستثناء يقع خارج علم الله وتدبيره ويشكّل إنكاراً لصفة الله في الوحدة والإطلاق. «**وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما لاعبين... ، لو أردنا أن نتخذ لهواً لا تّخذناه من لدُنّا إن كنّا فاعلين، بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق ولكم الويل مما تصفون**» (٤٤ ــ الدخان، ٣٨ و٢١ ــ الأنبياء ١٦) والإنسان، بوصفه أحد المخلوقات في الطبيعة، هو في نظر الإسلام مخلوق لغاية أيضاً، لأنه جزء متمم في النظام الغائي الذي هو الخليقة. والواقع أن الإسلام يرى الإنسان الغاية في ما تنتهي اليه سلسلة الطبيعة جميعا. وهذا ما يفسّر اعتماده المتبادل مع البيئة ومع كل ما هو موجود في الطبيعة.

التبعية

يؤكد الإسلام، إضافة الى ما تقدّم، أن الغائيّة ليست صفة لكل شيء في الطبيعة وحسب، بل إنها كذلك لاحقة لكلّية الطبيعة. إن الله لم يخلق العالم (أو «السماء والأرض» بعبارة القرآن) باطلاً، بل خلقه لغاية هي أن يُحسن الإنسان عملاً (١١ ــ هود ٧؛ ١٨ ــ الكهف، ٧؛ ٦٧ ــ الملك، ٢). فالإسلام إذن يؤكد هدفاً وغاية في الخليقة، ويرى تلك الغاية أعمالَ الإنسان الصالحات. وقد قيّض الله الوسائل الضرورية لهذه الغاية؛ إذ زوّد الإنسان بالعينين والنظر والسمع واللغة، وبالعقل والفهم، لكي يقدر على العمل في دنياه (١٧ ــ الإسراء، ٣٦؛ ٤٦ ــ الأحقاف، ٢٦؛ ٢٢ ــ الحج، ٤٦). أما أولئك

الذين لا يفيدون مما وهبهم الله من وسائل يفهمون بها الطبيعة، فإن الإسلام يعلن أنهم يستحقّون العقاب.

إن تبعية الطبيعة للإنسان تعني أن الغاية التي حدّدها الله لكل شيء تؤدي في النهاية لخير الإنسان، وأن الإنسان يستطيع الإفادة من الطبيعة للوصول إلى السعادة.. وتعني أيضاً أن الله جعل الطبيعة طيّعة، قادرة على تلقّي فعّالية الإنسان السببيّة، والحفاظ على مسالكها السببيّة مفتوحة أمام ما يقرّره الإنسان مستقبلاً، وأن تُعين جهده في بلوغ الهدف المطلوب من الفعل البشري. وهذا ما يعبّر عنه القرآن بفكرة «التسخير». فالشمس والنجوم والقمر والسماء والأرض والحيوانات والنباتات والأشياء والغيوم والهواء والعناصر جميعها تابعة للإنسان (١٣ ـ الرعد، ٢؛ ٣١ ـ لقمان، ٢٠؛ ٢٢ ـ الحج، ٦٥، الخ). ومن حق الإنسان أن يستخدم الطبيعة كيف يشاء؛ لأن «تسخير» الطبيعة ليس من أجل البقاء وحسب، بل من أجل «الزينة» والمتعة كذلك (٣٧ ـ الصافات، ٦). والواقع أن النظام الغائي في الطبيعة نفسه ينطوي على هدف سامٍ ونبيل بمعنى أنه يحقق الأغراض المفيدة الضرورية لجهد الإنسان المعنوي. ويستحيل تحقيق هذه الفائدة العليا من الطبيعة من دون وجود نظام فيها. فالطبيعة لذلك خيرٌ في جوهرها، وخيرها في فائدتها الكاملة لكي يحقق الإنسان القيمة التي هي بدورها غاية الخلق. ويؤكد القرآن أن الله خلق الناس ليعبدوه (٥١ ـ الذاريات، ٥٦) ويعرّف تلك العبادة على أنها أمانة إلهية لا تقوى على حملها الملائكة (٢ ـ البقرة، ٣٠) ولا السماء والأرض والجبال لأنها تتطلب حرية أخلاقية ـ ويرى الإسلام أن هذا هو معنى الحياة البشرية، ومعنى الزمن والتاريخ: فالإنسان خليفة الله في الأرض، لغرض تحقيق القيم الأخلاقية التي هي القسم الأعلى من إرادة الله. وقيمة الإنسان هذه كونية حقاً، لأن الكون نفسه قد خلق من أجل الإنسان.

كيف السبيل إلى معرفة الطبيعة

ضرورة معرفة الطبيعة

يرى الإسلام أن العالم بأكمله قد خُلق من العدم، وفي داخل العالم تُخلق الأشياء أو توجد عن طريق أسباب طبيعية، وبوساطة أسباب مادية أو شكلية أو ذات كفاءة أو هدف، وضعها الخالق في الصميم من الطبيعة. وعلاقات هذه الأسباب بنتائجها هي نفسها دوماً، لذا فهي تؤلف أنساقاً في الطبيعة، أو طرائق تولد بوساطتها الأشياء وتنمو وتتغيّر وتموت وتتحلل ثم تولد من جديد. وهذه الأنساق هي قوانين الطبيعة. وهي تحكم جميع الموجودات في الطبيعة، سواء كانت في طريقها الى الوجود، أو في «حياتها» أو علاقاتها مع الموجودات الأخرى، أو في غيابها عن الوجود. إن هذا المظهر هو الذي يجعل من الخليقة كوناً، وعالماً منظّماً، ومسرحاً توجد فيه الأشياء وتجري الأحداث طبقاً لقوانين، وحيث يمكن ملاحظة هذه القوانين ودراستها واكتشافها، بسبب ديمومتها وثباتها، وحيث يكون التنبّؤ بالأحداث ممكناً. ويتطلب نظام الكون ألاّ يكون فيه فجوات سببيّة. فكل شيء نتيجة لأسباب، وسبب لنتائج أخرى فالأسباب المتشابهة تؤدي الى نتائج متشابهة، والنتائج المتشابهة تنطوي بالضرورة على أسباب متشابهة، مما يجعل العالم شبكة من العلاقات السببيّة المترابطة المعتمدة على بعضها، والتي تكرّر نفسها فتغدو

قابلة للاكتشاف. واكتشاف هذه الأنساق أو القوانين وتثبيت قيمتها، ومدى انطباقها أو تأثيرها في أحداث الطبيعة، هو العلم. ولذلك يتطلب العلم السببيّة ــ كما ينطوي امكانه عليها ــ بوصفها أول قانون لكل ما يوجد أو يحدث في الطبيعة. وبغير السببيّة، أي بغير ما يضمن أن الأسباب المتشابهة تؤدي إلى نتائج متشابهة، يتأثر العلم سلباً وقد ينهار تماماً. فلو أمكن لبعض الصخور أن تسقط باتجاه مركز الأرض ولا يعيقها عن سقوطها سبب آخر، وأمكن لصخورٍ غيرها أن تسقط مبتعدة عن مركز الأرض تحت ظروف مشابهة، إذن لما أمكن تحقيق قانونٍ للجاذبية، بل لما أمكن حتى أن يُكتشف. ونظام الطبيعة لا يحتمل فجوات سببية؛ فهو نظام شامل وضروري معاً.

إن المقارنة القديمة بين الطبيعة وبين نظام الساعة لهي مقارنة صحيحة حقاً. ففي الكون يكون الاتّساق عامل تنظيم وتكوين معاً. فهو يمّيز بين عالمنا وبين الفوضى. ويؤكد الإسلام تأكيداً تاماً انتظام الكون أو السببية داخل الطبيعة. وقد أعلن الإسلام، دون مواربة، أن الطبيعة عالم ذو نظام كامل، وأزال من ذهن الرسول الكريم أي شك حول إمكان تغيّر نظام الطبيعة بوساطة الإنسان أو من خلاله أو من أجله.

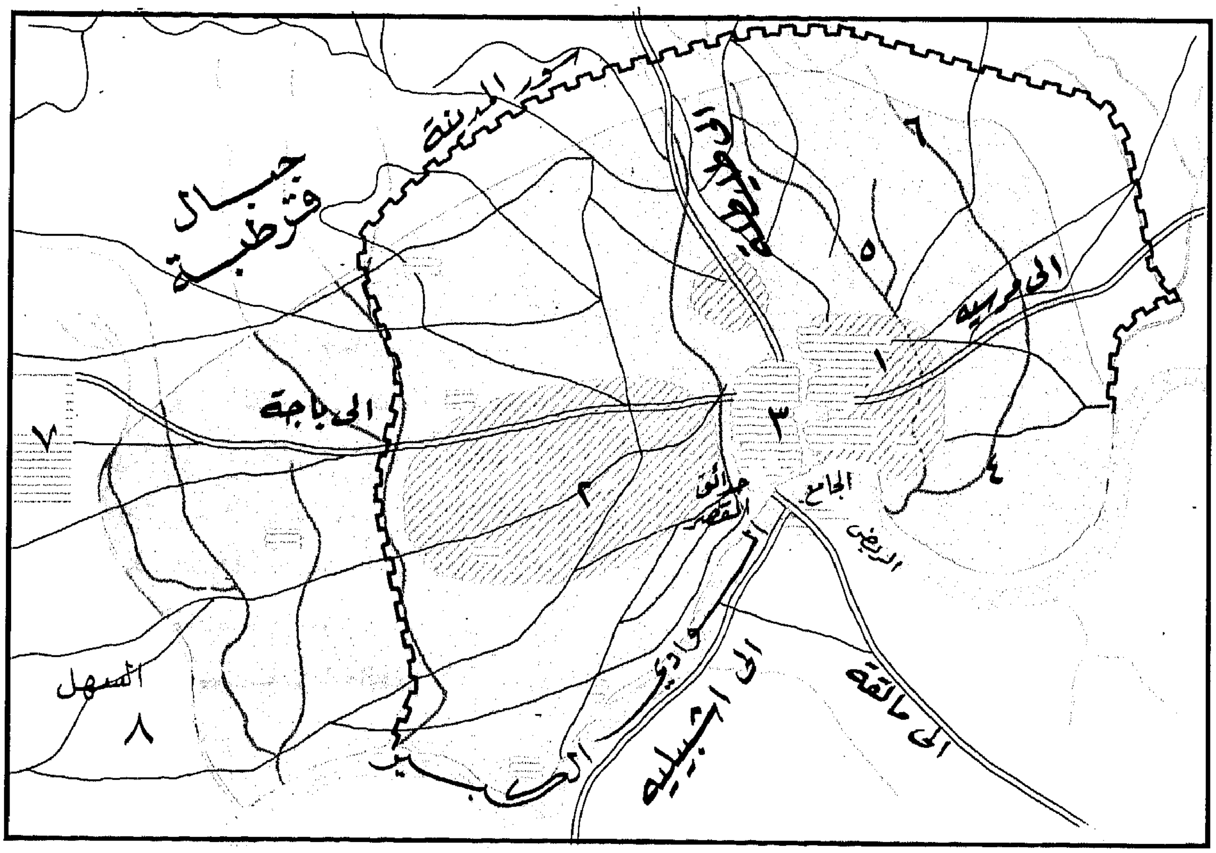
لذا تكون خصائص الطبيعة السابقة جميعها ضرورية للعلم. وتتضح ضرورة الدنيوية والنظام، من ناحية، إذ من دونهما يمكن وجود الأسطورة لا العلم. ومن ناحية أخرى، تتطلب الأخلاق وجود الغائيّة والتبعيّة. فالغائيّة منظور آخر للسببيّة لا يمكن فصله عنها. ولا يهم إن كانت عمليات الطبيعة تقررها مصلحة الإنسان أو لا تقررها. والواقع أن الهزّات الأرضية والانفجارات والفيضانات وانحباس المطر والحرائق والأوبئة وغيرها من كوارث الطبيعة تحكي حكاية مختلفة ليست في مصلحة الإنسان. لكن المهم أن تكون عمليات الطبيعة مترابطة بحيث توفر الاستمرار والانتظام في الطبيعة. وسواء كانت الطبيعة في خدمة الله أو في خدمة قوة غيره، فإن استمرارها وانتظامها كافيان لجعلها ميداناً ملائماً لجهد الإنسان. والتبعية ضرورية إذا أُريد للإنسان أن يكون عاملاً أخلاقياً مؤثراً، ولأفعاله أن تحدث أي أثر في التاريخ. والواقع أن الفضيلة والأخلاق، والوحي والدين ستكون عبثاً جميعها إذا كانت الخليقة غير قابلة للتغيّر، وإذا كان الإنسان يعيش في محيط لا تكون الطبيعة فيه طيّعة، وحيث لا يكون الناس قادرين على ترجمة قراراتهم ورغباتهم الى حقائق في الطبيعة. في مثل هذا العالم تكون وظيفة الدين قد انتهت. إن الحياة البشرية التي يكون مجمل تأثيرها في الخليقة والتاريخ صفراً ليست المثال الذي تصبو إليه أيّة ديانة، وهو حتماً ليس ما يصبو إليه الإسلام. إن قيمة الحياة مثل قيمة الدين والفضيلة تقوم على إمكان المساهمة بشيء من التغيير في الخليقة. وخلاف ذلك لا يبقى أي معنى لأفكار مثل الخير والشر، أو الفضيلة والرذيلة، أو المرغوب وغيره. ولن نجد أحداً تحت أية مسؤولية أخلاقية أو دينية، لأن ذلك ينطوي بالضرورة على إمكان التغيير في مسار الطبيعة.

إمكان معرفة الطبيعة

يؤكد الإسلام بشدّة على أن طبيعة مستمرة منتظمة كالتي نجدها متمثلة في الخليقة يمكن أن تكون حقاً موضوع معرفة بشرية. فهي أولاً يمكن ملاحظتها وقياسها لأنها تعمل وفقا لقوانين أو أنساق بعينها. ويؤكد القرآن مراراً على أن سُنّة الله لا تتبدّل (٣٠ ــ الروم، ٣٠؛ ٣٣ ــ الأحزاب، ٦٢).

وقد تأتي المعرفة البشرية بهذه الأنساق الأزلية مباشرة عن طريق الوحي؛ أو قد تأتي بطيئة بشكل مؤلم، مؤقتة وغير كاملة دائماً، عن طريق الاختبار العقلي. ويرى الإسلام أن مشيئة الله يمكن أن تُقرأ في أحد كتابين: القرآن الكريم الذي أنزله الله تعالى على نبيّه (ﷺ) بلسان عربي مبين؛ والطبيعة، وهي كتاب يمكن لأي امرئ أن «يقرأه» من خلال الملاحظة والقياس و«النظر» أو التفكير والتأمل والاختبار بالتجربة. ولن تمتنع الطبيعة عن كشف أسرارها — أي الأنساق الإلهية الأزلية — أمام من يحاول معرفتها فيدع الطبيعة تتحدث عن نفسها من خلال التجربة. فقوانين الطبيعة فرضيات تم الوصول إليها من خلال الملاحظة والتجريب. وينطوي ذلك على عزل العوامل أو الأسباب والنتائج الفاعلة في ظاهرة بعينها، وملاحظتها وقياسها، ومن ثم تعديل أو توكيد الفرضيات في التجربة.

الخريطة ٥٦ قرطبة: جوهرة الغرب، ٩٥٠م



مناطق شعبية وحدائق
الموقع المفترض حائط المدينة
طرق
مسالك
جداول ووديان

ومعرفة الطبيعة لا تكتمل أبداً. فهي غير محدودة من طرفيها: طرف العالم الأصغر وطرف العالم الأكبر. والخليقة صغيرة إلى المدى، كبيرة إلى المدى، معقدة الى المدى. فالتمحيص في أيّة ظاهرة طبيعية يكشف عن تعقيد محيّر من عوامل مُحدِّدة تؤثر فيها، يماثله تعقيد محيّر من نتائج تصدر عنها. والإشارة الى «حقل» كامل من الأسباب و«حقل» كامل من النتائج أصدقُ وصفاً لأيّة ظاهرة طبيعية من الإشارة الى مسار مفرد أو إلى رابطة من سبب ونتيجة. إن «الحقل» عدد لا ينتهي من العوامل التي تتمازج عند أيّة نقطة في المكان والزمان ثم تتفرّق الى «حقل» لا ينتهي من النتائج. لذلك لا يغدو مستغرباً أن يكون تفحّص أعمال الطبيعة قضية لا حدود لها، لأن هذا في الواقع هو النظر في خلق الله. من الواضح أن المعرفة غير المحدودة ليست من امتياز البشر، بل هي مقصورة عليه سبحانه.

ويبقى أمام الإسلام سؤالان تؤدي الإجابة عنهما الى توضيح علاقته بمعرفة الطبيعة. الأول: هل يَسَعُ البشر امتلاك جزء كافٍ من تلك المعرفة؟ والثاني: هل يمكن الأعتماد على تلك المعرفة؟ وجواب الإسلام عن السؤال الأول توكيد مثير. فقيام الإنسان بواجباته في الخلافة يتناسب طردياً مع إحاطته بقوانين الطبيعة. ويسأل القرآن سؤالاً بليغاً: ﴿ **قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون** ﴾ والواقع أن المرء كلّما ازداد علماً ازداد قدرة على إدراك ألوهة الله[1]. وتكون النتيجة أن أعمال الذين يعلمون تزيد وتتميز على أعمال الذين لا يعلمون، وكذلك فضل هؤلاء على أولئك. وفي حدود المعنى نفسه يعادل الرسول (ﷺ) بين مداد العالِم ودم الشهيد. وحيث أنه لا توجد حدود لجهد المرء أو الجماعة في طلب المعرفة، تكون الكفاءة صفة في السعي والنجاح في الحصول على المعرفة.

وجواب الإسلام عن السؤال الثاني لا يقلّ توكيداً. إذ يصرّ الإسلام على أن معرفة الطبيعة يمكن الوثوق بها لأسباب ثلاثة: الأول أن معرفة الطبيعة جزء من المعرفة العامة بمشيئة الله التي هي موضع ثقة، مع ضرورة تصدر عن الغاية العامة من الخلق. فعلاقة الإرادة الإلهية بالنسبة لأي شيء، وقيمة الغاية الإلهية، تفقدان أثرهما ما لم تتيسّر للإنسان معرفة حقيقية بالمشيئة الإلهية.

والسبب الثاني أن توافر الثقة بمعرفة الإنسان

قرطبة حوالي (٩٥٠م)

عدد السكان	٦٠٠,٠٠٠
حوانيت ومؤسسات تجارية	٩٢,٧٠٠
مستشفيات	٥٠
حمامات عامة	٣٠٠
جامعات	١ (فيها ٢٠,٠٠٠ طالباً)
مدارس	٨٠
مساجد	٦٠٠
مكتبات عامة	٧٠

بالطبيعة ضرورة، لأن الفضيلة والدين يطلبانها. وكما مرّ بنا، إذا لم تتوافر ضمانة معقولة بأن سبباً بعينه سوف يقود، وهو يقود فعلاً، الى نتيجة بعينها، يغدو السعي والعيش بوجه عام دون مرسى وعرضة للتساؤل. والسبب الثالث أن الإسلام يعلّمنا بأن معرفة البشر بالطبيعة، إذا كان السعي إليها بعناية وإخلاص، هي موضع ثقة، لأن الله، خالق الأنساق ومسيرة البشر، ليس بمُفسِدٍ ولا مُخادع، بل هو الله الكريم الرحيم. فالبشر لم يوهَبوا قدرات المعرفة لكي يُخدعوا بها، ولا وضِعوا في ميدان أراد الله لهم أن يعملوا خيراً ولم يُزوَّدوا بوسائل لتحقيق ذلك الخير في الخليقة. لكن القول إن معرفة البشر

بالطبيعة هي موضع ثقة يختلف عن القول إنها مؤكدة بشكل قاطع. فالفرق كبير بين موضع الثقة والتأكّد القاطع؛ وقد شغل هذا الأمر جزءاً غير قليل في فكر الفلاسفة المسلمين.

يرى الفارابي وابن سينا وابن رشد أن معرفة الطبيعة عقلانية وضرورية وصحيحة، لأنها لا تسلّم بكل شيء مسبقاً وتُخضع كل شيء لدليل. وتنتهي تلك المعرفة إلى نتائج حاسمة لأنها تقوم على هذه الأسس. فعندما يؤكد الدليل انتظاماً ملحوظاً تكون المعرفة الناتجة مؤكدة. لقد اتفق الفلاسفة على أن الطبيعة منسّقة منظمة، لذا كانوا واثقين بأن المعرفة بها عقلياً هي معرفة مؤكدة للحقيقة. ورأوا أن الفروق في الطبيعة ظاهرية وحسب، ويمكن اصلاحها بمزيد من البحث. وعندما تزال الفروق بالتطبيق النقدي للطريقة العلمية، تكون النتيجة معرفة عقلانية صحيحة ومؤكدة. وكان رأي الفلاسفة هذا إضفاء صفة مطلقة على انتظام الظواهر الطبيعية مع ثقة مفرطة في قدرة الإنسان على النظر العقلاني.

كان أبو حامد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ / ١١١١م) هو الذي تصدّى لما عرضه الفلاسفة. فقد كان موقفهم سليماً فيما يتعلق بانتظام الطبيعة في حدّ ذاتها. فذلك أيضا هو موقف القرآن. ولكن إذ يرى علم الكلام الإسلامي أن انتظام الطبيعة نتيجة لتدبير إلهي، تقول الفلسفة إنه فعل من أفعال الطبيعة بحد ذاتها، من دون الرجوع إلى تدبير إلهي أو حاجة إلى وجود إلهي على الإطلاق. فمن دون تدبير إلهي، يُعرض انتظام الطبيعة بصفة حقيقة من حقائق فلسفة ما وراء الطبيعة، قادرة على القيام بحد ذاتها.

اعترض الغزالي على هذا القول بالانتظام الماوراطبيعي في كتابه **تهافت الفلاسفة**، فكان بذلك أسبق من <ديفد هيوم> بألف سنة. واتّهم الغزالي الفلاسفة أن ما يدّعونه برهاناً إنما هو ادّعاء يفتقر إلى برهان. وفحوى الأدّعاء أن حالة أو ظاهرة «ب» تأتي بعد «أ» عندما تنطوي هذه على جميع العناصر الضرورية لظهور «ب». لكن «تأتي بعد» ليست «تأتي من»؛ وبغضّ النظر عن مدى انتظام «تأتي بعد» فإنها لا يمكن أن تشكّل دليلاً على «تأتي من» ولا تفسّرها أو تسوّغها. وللوصول إلى ذلك، نحن بحاجة إلى نوع من الدليل يختلف عن محض التكرار. فظاهرة «تأتي بعد» تكرار؛ وظاهرة «تأتي من» سببيّة. فإذا عُرفت الظاهرة الأخيرة فإنها تعطي معرفةً قاطعة، وقدرةً على التوقّع، وتكراراً ضرورياً. لكن التكرار بحد ذاته لا يمكن أن يشكل دليلاً على ضرورة؛ والشك في كون هذا التكرار عرضياً أو طارئاً لا يمكن أن يُزال أبداً.

فكيف للإنسان إذن أن يصنّف الظواهر في أسباب ونتائج إذا لم يكن أمامه سوى تكرّرها ؟ وكيف يحدث في أغلب حالات التوقّع المبنيّة على التكرار أن النتيجة المتوقعة تأتي فعلاً؟ وقد أجاب الغزالي، كما فعل <جورج سانتايانا> في أيامنا هذه، أن التكرار يولّد حالة في الذهن، وأن البشر، مثل «كلب پاڤلوڤ» يتعوّدون على الربط بين مايتبع وما يسبق، ويسمّون ذلك سبباً ونتيجة. لذا فالسببيّة الضرورية ليست من حقائق الطبيعة، بل هي من اختراع العقل، تُسند الى الطبيعة على أمل أنه في وجود «سبب» فسوف يتبع ما يدعى نتيجته. إن ما يعتقده العالِم الذي يراقب الطبيعة، ولا يسلّم بوجود تدبير إلهي أو وساطة إلهية في جميع أحداث الطبيعة، لهو اعتقاد غرير، ومحض ميل من طبيعة حيوانية. وهو اعتقاد يخلو من أساس ما وراطبيعي، لا يسنده دليل معرفي، بل هو بعض

أمنية وحسب. ولكن حيث يوجد تدبير إلهي ووساطة فاعلة في شكل حتمية سبب، يصبح الاعتقاد بأن وجود السبب «أ» يؤدي إلى أن تتبعه نتيجته «ب» استنتاجاً حتمياً في نظام عقلاني. إن الله خالق الكون وربّه الأعلى ومولاه الأوحد، سَنَدُه وسَبَبُهُ، قد نظّم الطبيعة بحيث تكون ميداناً يحيا فيه الناس حياتهم ويتميّزون بصالحات أعمالهم.

فالسببية إذن ليست من الأفعال الحتمية أو الماوراطبيعية في طبيعة قائمة بذاتها، بل إنها تنظيم الطبيعة بفعل الله الكريم. وهي حتمية بفعل هذا الخير الإلهي ومن خلاله. وتبقى العَرَضية أو اللامحدودية دوماً من صفات السببيّة؛ وهذه الحقيقة لا تستثني العالِم المقتنع بالوساطة الإلهية في جميع الأحداث من التفكير والحديث عن السببيّة في إطار الحتمية. فمثل هذا العالِم واثق بشكل حاسم أن الله لن يُبدّل سُنَنَه عبثاً، بل سيُبقيها أبداً دون تغيير، كما وعد سبحانه، ليُمكّن الإنسان من القيام بالعمل الفاضل ويسوّغ وجوده. إن هذا المفهوم عن الطبيعة الذي توصّل إليه فكر الغزالي قبل حوالي ألف سنة هو في جوهره ذات المفهوم الذي بدأ يشرق على الإنسان المعاصر هذه الأيام. لقد بقي العلماء لقرون عديدة يكافحون ضد سلطان الكنيسة بما يخص الكونيّات والطبيعة. وقد نجحوا في إقامة علم مستقل ذاتياً يخلو من الأسس الماوراطبيعية. فقالوا، مثل فلاسفة المسلمين، إن السببيّة قانون الطبيعة الحتمي؛ وفهموا الطبيعة على أنها نظام آلي منغلق مستقل ذاتياً، يخلو من الفجوات، لكنه لا يحتاج الى ما يحرّكه من خارجه. وقد بقيت هذه النظرة سائدة طوال القرن التاسع عشر. وفي الوقت الحاضر لا يكاد يوجد أي عالم يؤمن بهذه النظرة عن الكون. فقد زعزعت هذه الفكرة أقوال النسبية واللاحتمية وأبحاث الفضاء والذرة والبيئة. واليوم يتلمّس العلماء طريقاً نحو نظرة جديدة تتلاءم مع المكتشفات الجديدة. ولا شك أن النظرة الإسلامية التي تبلورت في رؤية الغزالي هي منافس قوي. فعند المسلم تبقى المعرفة العلمية بالطبيعة منقوصة إذا لم تأخذ بعين الاعتبار حضور الإرادة الإلهية ومحتواها.

الرغبة في معرفة الطبيعة

علّم الإسلام هذه الدروس للمؤمنين به وحثّهم على النظر في الطبيعة. وما أكثر الآيات القرآنية التي تأمر وتنذر وتنصح وتحض البشر على مراقبة ظواهر الطبيعة ــ مثل تعاقب النهار والليل؛ وحركات النجوم والشمس والقمر وغيرها من الأجرام السماوية؛ والولادة والفناء؛ والحياة والنضج والموت؛ والتجارب الوجدانية عند الأفراد؛ والأحداث الاجتماعية عند الجماعات وفي حركة التاريخ الأوسع. فالتنّوع والجمال في الأزهار والأشجار والثمار، والقبائل والشعوب والثقافات والكيانات العرقية، والجبال والوديان والأنهار والسهول، والبحار والعواصف وأنواع المناخ ــ جميعها «آيات» (أي علامات أو مؤشّرات) تدل على الخالق ومصدر النظام، حسبما يذكر القرآن. ويُحَضُّ البشر على النظر في وجوه الطبيعة هذه والبحث فيها وتفهّمها ورؤيتها في المنظور الصحيح الذي ينطبق عليها كما ينطبق على عموم النظام أو النسق الإلهي. لقد دعا الإسلام كل إنسان ليكون عالماً يبحث في كل حقل ووجه في الطبيعة، ومؤرخاً يتفحّص كل فصل من سلوك البشر والجماعة على امتداد العصور. وقد دعا الإسلام إلى هذا الميدان الأوسع من البحث، مطمئناً إلى أن الناس سيجدون ما يؤكد قول الإسلام عن الله وتدبيره، وعن الطبيعة والإنسان والتاريخ. وقد جعل

الإسلام تَبَيُّنَ أنساق الله في الطبيعة مسألة إيمان؛ وإبراز تلك الأنساق بشكل صحيح كافٍ مسألة تقوى؛ وتفسير تلك الأنساق وتعليمها للآخرين مسألة إحسان. ويطلب الإسلام من أتباعه أن يتحققوا من حركة الزمن ويعينّوا موقعهم الجغرافي في الأرض بدقّة، وبخاصة عند السفر، وأن يجدوا الماء ليتطهّروا به قبل أداء الصلاة وشعائر العبادة.

تحت تأثير هذا الدافع الذي أوجده الإسلام أصبح علم الطبيعة هواية الجموع من البشر؛ فراح المتسوّلون والملوك يتبارون في الحصول على تلك المعرفة. ففي السعي للبحث عن المعرفة مما جرى بعد الفتوحات، وبعد الاتصال بورثة المعرفة القديمة ــ مثل الأغارقة وأهل الهلال الخصيب والفرس والهنود ــ غدا كل فرد يشعر بأنه مجنّد لتلك المهمة. ولم يقف دون هذا المسعى جهد أو مال. وكان من شأن تشجيع الإسلام الديني للعلم أن اخترق احتكارات الرهبان والكنائس والمعابد، وجعل كنوز المعرفة وخزائنها مباحة، ومحتوياتها مشاعاً بين الجماهير. وتعود الى الإسلام تلك الحكايات العجيبة عن أكياس الجواهر والذهب التي تُدفع لقاء بضعة صفحات من مخطوطة مهجورة في علوم الصيدلة أو الفلك؛ وعن رحلة مغامرات تقطع آلاف الأميال بحثاً عن شخص يمكن أن يقدّم توضيحاً في حلّ مسألة رياضية. وغدا العلم شغل الجماهير الشاغل؛ ولم يسبق أن عرف التاريخ البشري قط مثل هذا الانتشار الواسع للبحث العلمي والمعرفة. وكانت الانجازات العلمية التي بلغها الداخلون في الإسلام حديثاً إنجازات رائعة ففي وسط آسيا وجنوب شرقها، وفي افريقيا بخاصة، انتقل الناس من أديان الكهانة والإيمان بالأرواح، مما كان سائداً في العصر الحجري، الى العصر الحديث عندما اعتنقوا الإسلام. فالمصنوعات التي خلّفها هؤلاء من القرن الأول للإسلام (مثل أدوات العصر الحجري، وهي أعلى ما توصلت إليه الصناعة في العالم في ذلك الوقت) تشهد لهذه القفزة الهائلة لروح الإنسان تحت رعاية الإسلام.

يرى الإسلام أن الله خلق العالم وغرس فيه أنساقه التي لا تتبدّل لكي يصير كوناً. وقد صمّمه بطريقة تدعو الى العجب: كاملاً، منظّماً، ليّناً، ترتبط أجزاؤه ببعضها سببيّاً وغائيّاً، ويكون في مجموعه تابعاً للإنسان. وقد دعا الإسلام الإنسان ليدرس الطبيعة ويبحث فيها ويتوصل إلى الاستنتاج الضروري لمعرفة الله وعبادته. والحق أن الله شديد العقاب لأولئك الذين تباطأوا في النظر في الطبيعة ولم يبلغوا الاستنتاج الضروري في شأنه تعالى.

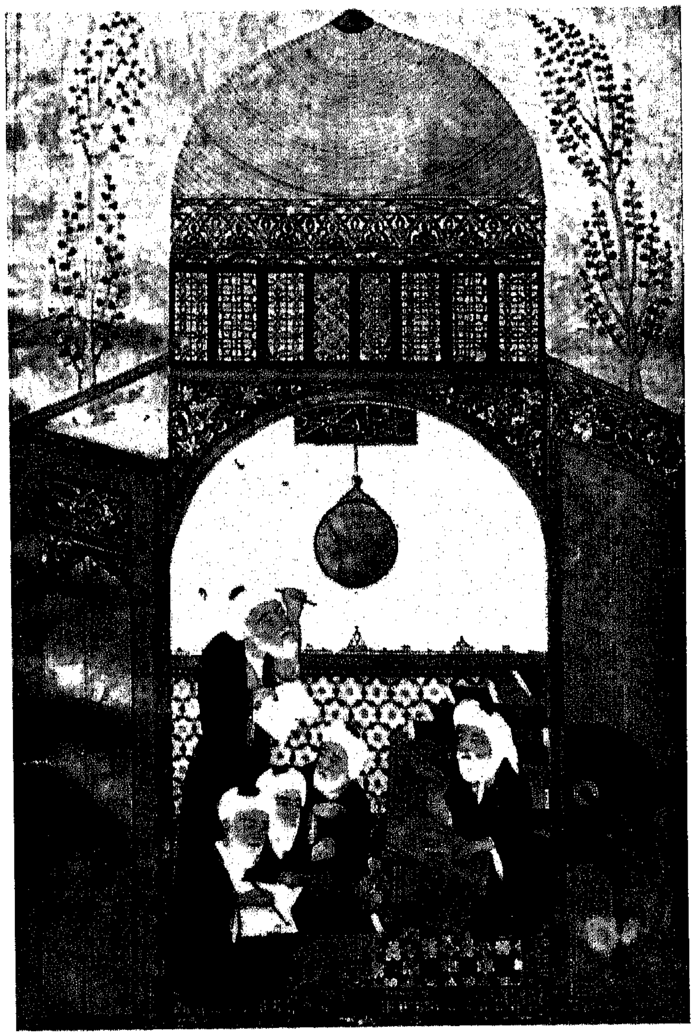
الإسلام والطريقة العلمية

إن تقسيم المعرفة إلى مسالك تتبع الطريقة العلمية وأخرى لا تتبعها هي ظاهرة حديثة، جاءت من الغرب مع ظهور علوم الطبيعة في القرن السادس عشر. فعندما نجح العلماء في تحرير أنفسهم من سلطة الكنيسة وأقاموا تراثاً ناشطاً ظهرت «العلوم الإجتماعية» واستطاعت على يد <أوگست كونت> أن تنتزع حريتها من السلطة ذاتها، تاركة علوم الإنسان ــ الفلسفة والأدب والفنون واللغة والدين ــ في حقل «الإنسانيات» وكانت هذه النتيجة تقوم على قرار أن تتبع علومُ الطبيعة طريقةً نقديةً فتنتهي إلى معرفة أكيدة بالحقيقة. وقد انفصلت العلوم الاجتماعية عن الإنسانيات ودعت نفسها «علوماً» لأنها تبنّت الطريقة العلمية وبذلك ضمنت لنفسها حصة من الحقيقة إلى جانب علوم الطبيعة. وفي عصر سادت فيه الرومانسية، راحت الإنسانيات تعالج ما تبقّى من حياة الإنسان ــ ميادين العاطفة

والحب والأمل والجمال. لكن تقسيم العلوم سبق أن حكم على هذه الميادين بالبقاء في حيّز الفكر، حيث يمكن التعبير عن الحقيقة الذاتية، ولكن لا يمكن العثور على حقيقة موضوعية. وبقيت الفلسفة خارج التصنيف حتى جاءت التجريبية والتحليلية في القرن العشرين فأزاحت الفلسفة، إما إلى جانب العلوم الطبيعية أو إلى جانب الذرائعية التقليدية، حيث فقدت مغزاها.

كانت الطريقة العلمية سبب هذا التطور؛ وقد

الصورة ١٨-١ صورة مصّغرة من مخطوطة إسلامية تبيّن استاذ علوم تطبيقية مع طلابه. [بترخيص من مؤسسة الكويت للتقدم العلمي].



عُرِّفت بأنها طريقة الوصول الى حقيقة الطبيعة بالملاحظة والافتراض والتجريب. وقد تميّزت الطريقة كذلك بتحديد المعطيات والدليل بعبارات مادية صرفة، يمكن ملاحظتها حسّياً وقياسها كميّاً. وقد أثار المفكّرون المسلمون اعتراضات شديدة حول ملاءمة هذه «الطريقة العلمية» عند تطبيقها على العلوم الاجتماعية(٢). كما أثاروا اعتراضات لا تقل خطورة حول كفاءة هذه الطريقة عند تطبيقها على العلوم الطبيعية في عصر يبدو فيه أن العلم الذي لا يتصل بقيم ولا بأخلاق هو الذي يقود العالم الى الدمار(٣). لكن مثل هذه الاعتراضات لا تؤثر في الملاحظة والفرضية والتجريب القائم على معطيات حسّية يمكن قياسها. وتبقى هذه الإجراءات في طلب المعرفة حصينة وصالحة في حد ذاتها. ويبقى السؤال إن كانت هذه الطريقة هي من اختراع أوروبا الحديثة قصراً.

استعمل المسلمون **علم الفقه** (أي المعرفة والتبحّر في العلم) أول الأمر بما يتعلّق بمعرفة التنزيل وحقائقه وتراثه ومعانيه. وفي هذا الإطار بقي الفقه محتفظاً بمعناه اللغوي، ثم بدأ يكتسب معنى اصطلاحياً عندما صار يطبّق على معرفة القانون الإلهي. وهنا صار الفقه يعني المعرفة من خلال **الاستدلال** أي السعي من خلال الدليل على جعل غير المعلوم معلوماً. وكان الاستدلال يعني في جميع الأحوال ملاحظة الحقائق وفحصها من خلال التجريب وقياسها وزيادة ملاحظتها. وقد جرى تفريق آخر بين **الاستقراء** (أي جعل الحقائق تتحدث عن نفسها) وبين **الاستنباط** (أي استخراج ما تنطوي عليه الحقائق). وتشبه الطريقةالأولى طريقة الاستقراء التجريبية، كما تشبه الثانية الطريقة التحليلية. ويبدو ذلك في كثير من الأعمال،

وخصوصاً في الإنجازات الطبيّة لجابر بن حيان (ت١٩٨ هـ/٨١٣م) وفي أعمال ابن الهيثم (ت ٤٣١ هـ /١٠٣٩ /م) وأبي الريحان البيروني (ت ٤٤٠ هـ/١٠٤٨م).

ويتضح من هذه الأعمال أن علماء المسلمين كانوا لا يقصّرون في انتقاد القدماء ـ مثل الإغريق وأهل الشرق الأدنى والهنود والفرس ـ الذين كانوا ينظرون اليهم باحترام بالغ ، كما كانوا ينتقدون أسلافهم من العلماء المسلمين كذلك. فقد قال ابن النفيس إن التشريح قد أثبت خطأ ‹جالينوس› وابن سينا معاً ، كما رفض البيروني قبول أيّة مقالة صدرت عن العلماء من دون فحصها بالتجربة وتوكيدها بالاختبار. وكان علماء المسلمين عارفين بأهمية الدليل الحّسي وبضعف وتقصير الحواس البشرية. لذلك طوّروا أدوات لتصحيح وتوسيع الدليل الحسّي، وفضّلوا إعادة التجارب لتكون وسيلة لاختبار النتائج وتجنّب الخطأ. وقد أطلق جابر ابن حيان إسماً خاصاً على التجربة العلمية هو **التدريب**، أما ابن الهيثم فقد سّماها **الاعتبار**.

كيف يمكن استخدام الطبيعة؟

جواب الإسلام عن هذا السؤال مباشر لا جدال فيه. ﴿ **وهو الذي خلق السموات والارض ... ليبلوكم أيّكم أحسن عملا** ﴾ (١١ـ هود ، ٧). وفي آية أخرى يؤكد الإسلام أن الله ﴿ **الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملا** ﴾ (٦٧ ـ الملك، ٢) لذلك يتفق جميع المسلمين على أن الطبيعة قُدِّر لها ان تُستخدم لغرض أخلاقي. فالطبيعة لم تُخلق عبثاً ولا لعبا: ﴿ **وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما لاعبين** ﴾ (٢١ ـ الأنبياء، ١٦) بل خلقت لتكون ميداناً ووسيلة للسعي الأخلاقي. والطبيعة بحدّ ذاتها ليست خيّرة ولا جميلة ، لكن الله جعلها خيّرة وجميلة لغرض خدمة الإنسان وتمكينه من القيام بصالح الأعمال. فخيرها ينبع من خير الغاية الإلهية. والطبيعة في عُرف المسلم **نعمة** وهدية مباركة من خير الله، منحها للإنسان ليستخدمها ويتمتع بها، ويحّولها بأي شكل بهدف بلوغ قيمة أخلاقية. والطبيعة ليست ملكاً للإنسان فيستطيع تدميرها او استخدامها بشكل يؤدي الى الإضرار بنفسه أو بالبشر او بالطبيعة نفسها وهي من خلق الله. وبما أن الطبيعة من خلق الله، وهي آيته أو علامته، ووسيلة الى غايته التي هي الخير المطلق ، فإن لها في عين المسلم منزلة عظيمة. ويعامل المسلمُ الطبيعةَ باحترام وبامتنان عميق لخالقها الكريم وواهبها. إن أي تحويل في هيئة الطبيعة يجب أن يكون له غاية واضحة الفائدة للجميع قبل القول إنه تحويلٌ مشروع .

وهكذا لا يعاني المسلمون من متعلّقات أو

الصورة ١٨- ٢ رسم تشريحي لحصان، في مخطوطة تعود للقرن الخامس عشر. مكتبة جامعة اسطمبول [بترخيص من الخطوط الجوية السعودية].



تعقيدات بخصوص استخدامهم الطبيعة. فقد قيّض الله الطبيعة لاستخدامهم، وهو ما يفعلونه ببراءة دون شعور بالذنب وهم لا ينظرون الى الطبيعة كأنها روح شرّيرة أو إله فاشل أو عدّو يجب تحدّيه أو القبض عليه أو إخضاعه. والطبيعة ليست قوة شيطانية. كما أنهم لا ينظرون الى الطبيعة كأنها إلهٌ مجسّد أو روح خيّرة او شيء مقدس يجب أن يخشوه ويحبّوه أو يعبدوه. وعبارة القرآن بأن كل شيء في الطبيعة آية لا تعني وجود علاقة وجودية بين الخالق والمخلوق. والمخلوق لا يعني الخالق بحال، بل لأنه مخلوق فهو يشير الى الخالق الذي تسبّب في وجوده وأبقاه في المكان والزمان. فبين الإنسان والطبيعة لا يرى الإسلام عداوة وخصاماً ولا عبادة، بل لا توجد علاقة شخصية في الواقع من أي نوع. ولأن الطبيعة من صنع الله، فهي تستوجب الاحترام والرهبة. فتعقيدها وانتظامها، وتصميمها وصفتها العضوية، وطواعيتها وتبعيتها للإنسان جميعها أسباب تبعث في الإنسان العجب والتقدير لخلق الله والعودة اليه تسبيحاً وطاعة.

إنجازات المسلمين في التاريخ

إن الإنجازات التي سنعرض لها في هذا المقطع يمكن وصفها بأنها «عربية» على الرغم من أن عدداً كبيراً من هذه الإنجازات كانت من عمل أناس ليسوا بعرب. ولذلك سبب ذو وجهين: الأول أنه حتى غير العرب كانوا يكتبون باللغة العربية التي كانوا يعدّونها لغتهم ويفخرون بها بشدة. والثاني أنه ليس من أحد يعرّف العروبة بعبارات عرقية ـــ سوى الغربيين وأولئك المسلمين الذين تشرّبوا بآرائهم. فبالنسبة للجميع، كما بالنسبة لعرب شبه الجزيرة على امتداد العصور، كانت العروبة دائماً وأبداً مسألة لغة.

ويمكن وصف الإنجازات نفسها كذلك بأنها إسلامية، على الرغم من أن بعضها كانت من عمل الصابئة أو اليهود أو المسيحيين. وثمة سببان كذلك أيضاً ـــ الأول أن أعمال غير المسلمين تشكّل جزءاً صغيراً جداً من مجموع المنجزات وتعود إما الى الفترة التحضيرية أو إلى فترة التجميع والتنظيم ولكنها لا تعود إلى فترة الازدهار المبدع. والسبب الثاني أن المساهمين من غير المسلمين كانوا في خدمة المسلمين الذين كانوا يوجّهونهم لانتاج ما يرغبون في إنتاجه. فديانات هؤلاء غير الإسلامية لا علاقة لها بأعمالهم التي كانت تقرّرها تماماً الأصناف والقيم الإسلامية عند مستخدميهم وزملائهم والوسط الذي كانوا يعيشون فيه. وقد كانت أعمال هؤلاء قسماً من الثقافة الإسلامية، تحددها نظرة إسلامية الى العالم، وتنظّمها أصناف إسلامية. وهكذا تسوغ التسميتان العربية والإسلامية. وتفضّل التسمية الثانية لأنها أكثر تعميماً وشمولاً وتحمل مضامين أولى من المبادئ والقيم تشير إلى الثقافة عموماً ولا تقتصر على الوسط اللغوي.

الطب والصحة العامة

إن الجسم البشري وقدراته ووظائفه وما يتبع ذلك من صحة وخير هي موضع عجب وتقدير في الإسلام. وقد أشار القرآن الكريم الى ذلك في مواضع عديدة موضحاً أنها آيات على أنساق الله (٢٣ ـــ المؤمنون، ١٤). وتبعاً لذلك المعنى يؤكد الرسول (ﷺ) قوله: «تداوَوا، فإن الله لم يَضَع داءً إلاّ وضع له دواءً إلا داءً واحداً... هو الهَرَم، وعندما يؤخذ الدواء يشفى المريض بإذن الله.»

وقد قدمت هذه التوجيهات الدافع الإيجابي الضروري لتطوير علم طبّ يقوم على قوانين تجريبية تتفحّصها الخبرة اليومية. فقد كانت إدانة القرآن والحديث للسحر وممارساته مما أبعد المسلمين عنه ووجّههم نحو الطب الأصيل والعناية الصحية العامة. إن الإيمان بأن لكل داء دواء قد دفع بالمسلمين إلى إمعان النظر في عالم المعادن والنباتات والحيوانات بحثاً عن دواء، كما دفعهم الى تطوير علم صيدلة مفصّل. وقد كان ذلك مناسبة لتحالف الدين مع علم دقيق تجريبي يدرس الجسم، فشجّع تطويره وأدان جميع الممارسات السابقة التي لم تكن ممارسات علمية.

الصورة ١٨-٣ تصوير يبيّن معالجة حالات الكسر والخلع، من مخطوطة علمية إسلامية، يبين هذا الجزء تثبيت مكان العظم: ١-العمود الفقري ٢-الكتف ٣-عظم الرقبة ٤-الذراع ٥-الفخذ ٦-اسفل الساق ٧-القدم ٨-الفك. [بترخيص من مؤسسة الكويت للتقدم العلمي].



كانت المتابعة العامة للمعرفة العلمية التي دعمها الإسلام بشدة قد وجدت في الطب ميداناً جذّاباً جداً، بسبب الفوائد المباشرة التي يستطيع الطب تقديمها، الى جانب الاحترام الذي كانت تتمتع به قديماً مهنة الطب ومعرفته. ففي عدد من المراكز، مثل الرها والحيرة وجنديشابور وحرّان، كان الأطباء المسيحيون والصابئة قد أقاموا في تلك المراكز تراثا ناشطاً من المعرفة الطّبية إذ قد هرب أغلبهم من اضطهاد الكنيسة فوجد ملجأ في دويلات الحدود بين بلاد فارس وبيزنطة. فوظّفهم المسلمون وجلسوا اليهم وتعلّموا منهم وكلّفوهم بنقل كتبهم وسجلاتهم الى العربية. فكان ‹جرجي بن بختيشوع› (ت٢١٥ هـ/٨٣٠م) طبيب البلاط عند المنصور. وقد علّم ‹جرجي› أبناءه الطب فظلوا يمارسونه في خدمة البلاط. وطُلب الى‹يوحنّا بن ماسويه› (ت٢٤٣ هـ/٨٥٧م) أن يعلّم مهنته للمسلمين. كما عيّن المأمون ‹حُنين بن إسحق› (ت٢٦٠ هـ/٨٧٣م) رئيساً في ‹دار الحكمة› وكلّفه مع زملائه وتلامذته بتحصيل ونقل التراث الطبي والمعرفة العلمية جميعًا الى العربية.

وهكذا ولد الطب الإسلامي وراح ينمو بسرعة. وكانت أول إنجازاته تقويماً عاماً ومراجعةً للتراث الإغريقي القديم والكتابات العلمية عند الفرس والهنود. وقد تم البحث في هذا التراث وتدقيقه وتنسيقه وترجمته وتصنيفه مجدداً بما يناسب المبادىء العامة في دين الإسلام وثقافته. وكان من بين أوائل علماء المسلمين في هذا الحقل (عبد الله بن سهل ربّان الطبري) (ت ٢١٤ هـ/٨٥٥م) صاحب **فردوس الحكمة** ويعقوب الكندي مؤسس الفلسفة الإسلامية ذات الطابع الهيلينستي الإغريقي (ت٢٦٠هـ/ ٨٧٣م). وقد تسنّم الطب موقع

الشرف بوصفه ملكاً على علوم الطبيعة. فقد كان علم الطبيعة وعلم الدين توأمان لا ينفصلان يكمّل أحدهما الآخر ويدعمه. لذلك نجد عدداً غير قليل من الرسائلّ حول علوم الطبيعة تُدرج تحت العنوان العام **التوحيد** (٤). وقد اغتنت العربية بعشرات الكلمات والمفاهيم الجديدة التي اصطنعها المترجمون لكي تعبّر بدقة عن العلوم الجديدة، فصارت اللغة العربية وسيلة التعبير عن المعرفة الجديدة ووسيلة تطويرها كذلك. وقد كانت مصادر اللغة العربية من الغنى بحيث صارت كتب الطب، مثل كتب النحو قبلها بقرن، تُؤلَّف في شعر منظوم. وقد دفعت علوم الطب الى تطوير علم الصيدلة، وقادت هذه الى علم النبات والكيمياء ووظائف الأعضاء والجراحة. كما عرفت بغداد ٨٦٩ طبيباً تقدموا لامتحان الإجازة الذي أعدّته الدولة في عهد الخليفة المقتدر عام ٣١٩ هـ/ ٩٣٠م. ومن ذلك العهد فصاعداً صار الأطباء والصيادلة والمستشفيات تحت إشراف «المحتَسب» وهو الموظف المسؤول في نظام «الحِسبة» (ينظر الفصل السابع).

وكان فن تشخيص الأمراض يتكون من ثلاثة أقسام: تاريخ الحالة المرضية، التي تشمل الحالة الصحية في الدار وجميع أهله، فحص إدرار المريض (التفسيرة)، وحرارة الجسم ورائحته وغير ذلك من الأحوال الظاهرة، وجسّ النبض.

كانت مدينة بغداد قد سبقت الى إنشاء مدارسها الطبيّة وألحقت بها المستشفيات والعيادات الخارجية التي كان يتدرّب فيها الطلاب ويقوم المدرسون بالتدريس وإجراء الأبحاث. ويروي المقريزي أن الخليفة الأموي الوليد بن عبد الملك بنى أول مستشفى عام ٨٨هـ / ٧٠٦م. وبعد ذلك صارت المستشفيات الإسلامية تتخصص في علاج الأمراض العقلية أو الجسدية، وكانت الثانية تنقسم الى صنفين: معالجة الأمراض المُعدية ومعالجة الأمراض غير المُعدية. وقد ابتكر المسلمون كذلك المستشفى المتنقّل وهو مستشفى يُحمل على ظهور الإبل، في قافلة تضم الأسرّة والأطعمة والماء والأدوية ومقاصير لإجراء العمليات والعزل ومجموعة من الأطباء والممرضين والمساعدين والموظفين والخدم. وكان المستشفى المتنقّل يطوف بين المدن والقرى لمعالجة الأوبئة وضحايا الكوارث الطبيعية. كما كانت المستشفيات الإسلامية مجهزة بوسائل الترفيه وفيها بعض الموسيقيين. وكان لدى المستشفى المتنقّل امتياز إقامة مرافقه داخل السجون كذلك، للعناية بالمساجين والحرّاس.

وعندما يصل المستشفى المتنقّل الى مدينة ليس فيها مستشفى دائم، كان يستطيع الإفادة من خدماته الفقير والمعاق وعابر السبيل والبائس والطريد. وكانت توجد مستشفيات للرجال وأخرى للنساء. كما كان في كل مستشفى صيدلية خاصة ومطبخ ومعمل لخياطة الملابس ومكتبة. وكما هو الحال في العصور الحديثة كان الأطباء المسلمون يدرّسون في كلّياتهم ومستشفياتهم في الصباح ويزاولون مهنتهم في عياداتهم الخاصة بعد الظهر.

كانت المستشفيات تُبنى وتصان وتعمل إما على نفقة الحكومة أو اعتماداً على هبات دائمة (أوقاف) يقدّمها أفراد. وكانت المستشفيات تقدّم خدماتها دائماً بالمجّان. أما الأطباء المقيمون وطلابهم فكانوا يُعدّون، مثل جميع أساتذة الجامعات وطلابهم، موظفين رسميين نذروا وقتهم وجهدهم في طلب المعرفة تنفيذاً لواحد من أوامر الله الكبرى.

بنى أحمد بن طولون واحداً من أشهر المستشفيات، وذلك في القاهرة عام ٢٥٩ هـ/ ٨٧٢م.

وكان المستشفى مفتوحاً أمام جميع المرضى على اختلاف أمراضهم. وكانت تؤخذ من المريض ملابسه ومجوهراته وما يحمل من ممتلكات شخصية وتحفظ له بمأمن في خزانة المستشفى لحين وقت مغادرته. أما مستشفى «دار الشفاء» الذي بناه السلطان ‹قلاوون› في القاهرة عام ٦٨٣ هـ/ ١٢٨٤م فقد بقي مزدهراً حتى غزو نابليون لمصر عام ١٢١٣هـ/١٧٩٨م فتحوّل إلى مستشفى متخصص بالأمراض النفسية، وما زال قائماً حتى اليوم. وقد بنى الخليفة المقتدر مستشفى جديداً في بغداد عام ٣٠٣ هـ/ ٩١٥ م غدا مشهوراً بسبب ما كان لدى مديره ‹سنان بن ثابت› من خبرة طبية. وقد شهدت بغداد بعد ذلك في القرن نفسه إقامة مستشفى كبير آخر،هو المستشفى العَضُدي، وكان فيه أربعة وعشرون طبيباً مقيماً ومكتبة طبيّة ضخمة وقاعات محاضرات ومئات من الطلبة من أنحاء العالم الإسلامي. وكان ابن أبي أُصَيبعة (ت٦٦٨هـ/ ١٢٦٩م) هو الذي حفظ لنا هذه المعلومات وكثيراً غيرها حول الطب الإسلامي والمستشفيات والأطباء، وذلك في كتابه **طبقات الأطباء** وهو تاريخ في الطب ومرجع بأسماء أعلامه.

ينقسم الطب الإسلامي إلى قسمين رئيسين: النظرية والتطبيق. ففي النظرية تنقسم المعرفة الطبية الى خمسة فروع. وفي وظائف الأعضاء تتميّز سبعة مكوّنات في الجسم البشري، يشكّل كلّ منها موضوعاً في دراسة مستقلة. وفي قسم التطبيق يوجد علم المعالجة أو علم مداواة الأمراض كما يوجد علم الصحة أو الطب الوقائي. ففي المعالجة توجد أقسام الجراحة والعلاج بالدواء والعلاج بالغذاء والعلاج المشدَّد الذي يشمل إجراءات مثل الكيّ والتعريق والتحريض على التقيؤ والاستنزاف بالعَلَق والتدليك والتمارين الجسدية والتكميد والتطهير وفصد الوريد والحجامة، الخ. وقد أضاف المسلمون الى ذلك في القرن اللاحق تخصصات طب الأسنان والتوليد وأمراض النساء وطب العيون وطب الأطفال والطب النفسي. وكانت ممارسة هذه الفروع من الطب محكومة بقَسَم إبقراطي موسّع يجمع بين الخدمة الطبية وعبادة الله.

وكانت الوقاية من اعتلال الصحة تُرى على أنها تعتمد الموازنة والإنسجام بين ستة أزواج من الأضداد: الإفراز والاحتباس، حركة النفس وسكونها، حركة الجسد وسكونه، النوم واليقظة، الإكثار من الطعام والشراب والإقلال منه، وكثرة الهواء وقلّته. وقد خصّص المسلمون جزءاً كبيراً من مواهبهم الطبّية للطب الوقائي، لاعتقادهم بأنه أكثر أهمية من علم العلاج. فقد أفرد الطبيب علي بن عباس واحداً وثلاثين فصلاً من كتابه **الصناعة الطبّية** للوقاية من المرض والحفاظ على الصحة.

ومن أجل تدريس التشريح للطلاب، لجأت كلّيات الطب الإسلاميّة إلى تشريح جثث الموتى؛ ويؤكد ذلك العديد من التقارير. ونجد مثال ذلك في **كتاب الإفادة والاعتبار** لعبد اللطيف البغدادي، الذي يذكر أنه كان يمتلك قدراً كبيراً من الجماجم البشرية والجثث، وقد تعلّم منها حقائق تناقض ما قرأه في كتب جالينوس وغيره. والقول بأن الشريعة قد حظرت التشريح على المسلمين قول غير صحيح؛ فالشريعة تسمح بالمحظور إذا كان يؤدي إلى خير البشر. وفي عهد التدهور الحضاري، توقّف المسلمون عن ممارسة التشريح بدعوى أن ذلك محظور في الشريعة. ويعود الفضل الى فهم الأجيال السابقة في ممارسة تشريح الجسم البشري حتى صار التشريح علماً وتطورّت الجراحة. وكان خلف أبو

القاسم الزهراوي (ت ٤١٤ هـ / ١٠١٣م) أعظم الجرّاحين في عصره. فقد كتب **التصريف لمن عجز عن التأليف** وخصص قسماً كبيراً من ذلك الكتاب للجراحة وأدواتها وممارساتها. وكان الزهراوي هو الذي ابتكر طرقاً لتفتيت الحصى واستخراجها من الكلى أو الصفراء.

وكان المسلمون أول من اكتشف أن الأوبئة تنتشر بالعدوى من التلامس والهواء، وأنّ لمس ملابس المريض يُؤدّي الى العدوى كذلك. كما كانوا أول من استخدم التخدير في الجراحة وسمّوه «المُرقِد» (أي المنوِّم) وذلك بوضع إسفنجة مغمّسة بالسائل على أنف المريض وفمه. وكانوا كذلك أول من استعمل كيّ الجروح في العمليات الجراحية وإيقاف النزيف باستعمال الثلج أو الماء البارد.

أما <أبو بكر محمد الرازي> (ت ٣١١ هـ / ٩٣٢م) فقد كان دون شك أعظم طبيب في العالم في العصور الوسطى. بدأ الرازي مسيرته موسيقياً (عازف عود) ثم انتقل الى دراسة الفلسفة على <أبي زيد البلخي> وانتهى إلى دراسة الطب في مستشفى بغداد. وهناك صنّف كتابه **المجرَّبات**. وفي عام ٢٩٠ هـ / ٩٠٢م استجاب لدعوة منصور بن اسحق وانتقل الى <الريّ> ليتسلّم رئاسة المستشفى هناك. حيث صنّف أغلب كتبه في الطب وجعل إهداءها باسم راعيه، واضعا عنوانا لأحدها **الطب المنصوري** تكريما للمنصور. وقد صنّف كذلك كتاباً في الطب النفسي سمّاه **الطب الروحاني**. وكان الرازي أول من أصرّ على طلابه أن يواصلوا الدراسات العليا في الطب لإغناء ذلك الميدان من العلوم. ومن أبرز أعماله كتاب **الحاوي في الطب** وهو موسوعة تضم جميع المعارف الطبية في عصره. وقد نقل الكتاب إلى اللاتينية فرج بن سليم وطبع عام ١٤٨٦م وهو أول كتاب طبّي يطبع في أوروبا. وكان الرازي أول من استخدم الموسيقى في علاج مرضاه. كما كان يرتّب طلابه في حلقات متحدة المركز حول مرضاه ليستطيع الجميع المساهمة، وليتمكن الطلبة الجدد (في الدائرة الخارجية) أن يتعلّموا من الطلبة القدامى (في الدائرة الداخلية). وللمرة الأولى في التاريخ استطاع الرازي التمييز بين الجدري والحصبة. وهو الذي أسّس طب الأطفال فرعاً مستقلاً وصنّف كتابا في الموضوع؛ واكتشف العلاقة بين ضربة الشمس والدورة الدموية؛ وصنّف كتباً عديدة في الخواص الكيماوية للعناصر ـ المعدنية والحيوانية والنباتية ـ وفي فوائدها في علاج أمراض معيّنة.

اشتهر أبو علي حسين بن سينا طبيبًا وفيلسوفًا، وقد توفي عام ٤٢٨ هـ / ١٠٣٧م. وكان كتابه **القانون في الطب** أوسع كتاب صنِّف في الموضوع على الإطلاق. وقد بقي هذا الكتاب المرجع الأخير في الطب لعدّة قرون ولم يتراجع عن موقع الأفضلية حتى حلول القرن التاسع عشر، إذ بقي الكتاب الدراسي المعتمد في الطب في العالم أجمع لأكثر من ٧٠٠ سنة. وحيثما كان ابن سينا يطوف البلاد، كان يجري التجارب ويفحص السجلات الطبيّة والحالات الملموسة لتوكيد مكتشفاته السابقة؛ إذ أجرى عمليات جراحية لعلاج الأنسجة السرطانية وأثبت تأثير الموسيقى في شفاء المريض. وقد عرض بلاط الأمير الحمداني في حلب رعايته على ابن سينا، لكن آراءه في فلسفة ما وراء الطبيعة وغروره لم يحقّقا له نجاحاً سياسياً. وكان عليه أن يهرب غالباً ويتحمل إتلاف كتبه الفلسفية. كما اكتشف ابن سينا أن قرحة المعدة قد تنشأ من أحد سببين: سبب نفسي مثل القلق أو الاكتئاب، وسبب مادي

أو عضوي يؤثر في المعدة نفسها. وقد شخّص ابن سينا مرض السرطان وألحّ على علاجه في أول ظهوره باستئصاله جراحياً.

ولد خلف بن عباس الزهراوي ونشأ وتعلّم في قرطبة وتوفي عام ٤١٤ هـ / ١٠١٣م. وقد استُدعي إلى مدينة الزهراء، المدينة الملكية الجديدة التي بناها الناصر، حفيد عبدالرحمن، مؤسس السلالة الأموية في الأندلس. وقد عاش الزهراوي هناك وعمل حتى وفاته. ولم يبق بين أيدينا من أعماله سوى كتاب **التصريف لمن عجز عن التأليف** الذي أدرج فيه رسالة عن الجراحة وهي أول دراسة مستقلة عن الموضوع. وفي هذه الرسالة أكثر من ٢٠٠ صورة للأدوات الجراحية والعمليات الجراحية التي أجراها. وكان الجرّاحون الأوروبيون يكثرون من الإشارة إليه حتى نهاية القرن السادس عشر.

كان أبو الوليد محمد بن رُشد طبيباً وفيلسوفاً وقاضياً، وقد توفي عام ٥٩٥ هـ / ١١٩٨م. وقد قسّم ابن رشد المعرفة الطبيّة إلى سبعة فروع: التشريح؛ الصحة وأحوالها؛ المرض وأنواعه؛ أعراض المرض والصحة؛ أسباب الصحة مثل المواد الغذائية والأدوية؛ طرق المحافظة على الصحة؛ وطرق إزالة المرض. وابن رشد هو أول من اكتشف دور التمارين الرياضية وأثرها في المحافظة على الصحة.

الصيدلة والكيمياء:

انفصلت الصيدلة عن الطب تحت رعاية الإسلام وبلغت منزلة مستقلة بوصفها علماً ومهنة. وقد بدأت عملية النموّ هذه في القرن الأول للهجرة عندما قام الأموي خالد بن يزيد بتعلّم وتبنّي المستحضرات الطبية من المدرسة الإغريقية في الإسكندرية. وقد تعلّم جعفر الصادق (ت ١٤٠ هـ / ٧٥٧م) هذا التراث الإغريقي من خالد؛ كما ساهم جابر بن حيّان والكندي والرازي بشكل مهم في هذا العلم الذي أكتمل وأصبح علماً قائماً بذاته على يد ‹البيروني› (ت ٤٤٣ هـ / ١٠٥١م) وهو الذي حدّد معالمه وثبّت طرقه ومبادئه وصنّف أكمل كتاب تدريسي في الموضوع. وحتى ذلك التاريخ كان الصيادلة العرب يعتمدون على كتابين في دستور الصيدلة يحملان نفس العنوان: **الأقرباذين**، الأول من تصنيف ‹صابور بن سهل› (ت ٢٥٥ هـ / ٨٦٨م) والآخر من تصنيف ‹ابن التلميذ› (ت ٥٦٠ هـ / ١١٦٤م). ومن اكتشافات المسلمين حامض النتريك وحامض الكبريتيك وحامض النايتروهايدرو كلوريك؛ كما اكتشفوا البوتاسيوم وحضّروا نتراته كما حضّروا نترات الفضة، وكلورايد الزئبق وأوكسيد الزئبق وسلفات الحديد وحامض البوريك وعدداً كبيراً من المنتجات الكيماوية الجديدة.

أما في الصيدلة النباتية، فقد بدأ الصيادلة المسلمون بكتاب ‹دایاسكوريديس› الموسوم: **المواد الطبيّة**: Dioscorides, *Materia Medica* وسرعان ما استوعبوا علوم الهند وفارس وعالم البحر المتوسط. وقد أطلقوا أسماء عربية على هذه النباتات أو الأدوية التي تعرّفوا عليها للمرة الأولى، وما يزال الكثير منها يعرف بتلك الأسماء العربية. وبقي كتاب ‹دایاسكوريديس› وما أضاف اليه الباحثون المسلمون المرجع المعتمد حتى عهد ‹ابن البيطار المالقي› الذي عاش في منتصف القرن السابع الهجري / الثالث عشر الميلادي. وبعد أن أكمل ابن البيطار أبحاثه التي اشتملت على زيارات الى بيزنطة وبلاد الإغريق وايطاليا وغيرها من الأصقاع الأوروبية أخرج كتاباً بعنوان **المغْني في الأدوية** وقدّمه إلى

ومن مشاهير الصيادلة والكيماويين في العالم الإسلامي ‹جابر بن حيّان› ، الذي كان يعيش حياة متصوّف زاهد ، قضى معظمها في داره في دمشق، حيث كان مختبره ، وقد توفيّ عام ١٩٣ هـ / ٨٠٨م. وقد ساهم ابن حيان في علم الكيمياء إلى درجة صار معها ذلك العلم يدعى « صنعة جابر» . صنّف ابن حيّان أكثر من ٢٠٠ كتاب منها ثمانون في الكيمياء، لم يبق منها سوى القليل مثل: **الخواص الكبير** (أي الكتاب الكبير في الخواص الكيماوية) و **الأحجار** (أي المعادن) و**السرّ المكنون** (أي أسرار العناصر) و **الموازين** (أي الأوزان



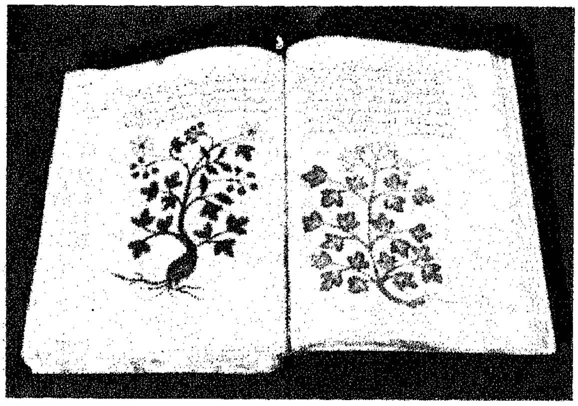
الصورة ١٨- ٤ غلاف مخطوطة إسلامية من القرن الحادي عشر [بترخيص من مؤسسة الكويت للتقدم العلمي] .

الصورة ١٨- ٥ صورة من مخطوطة فارسية من القرن الخامس عشر عن معلومات صيدلانية [بترخيص من الخطوط الجوية السعودية] .



الملك الصالح الأيوبي في القاهرة. ثم أتبع ذلك الكتاب بكتابين آخرين هما: **جامع مفردات الأدوية والأغذية** و **ميزان الطبيب**.

وثمة صيدليّ مسلم آخر كان معاصراً لابن البيطار هو ‹رشيد الدين بن الصُّوري› الذي عاش في الأقاليم الشرقية وتوفي عام (٦٣٩ هـ / ١٢٤١م) . وقد كان الرجل من شدّة الحرص بحيث أنه اصطحب معه رسّاماً بارعاً وخرج إلى الحقول والجبال يسجّل كل نوع مهم من أنواع النبات الطبّي ويجعل الرسّام يصوّره ليُثبته في كتابه.



الصورة ١٨-٦ صفحتان من نص صيدلاني يعود للقرن الرابع عشر مترجم عن الإغريقية.

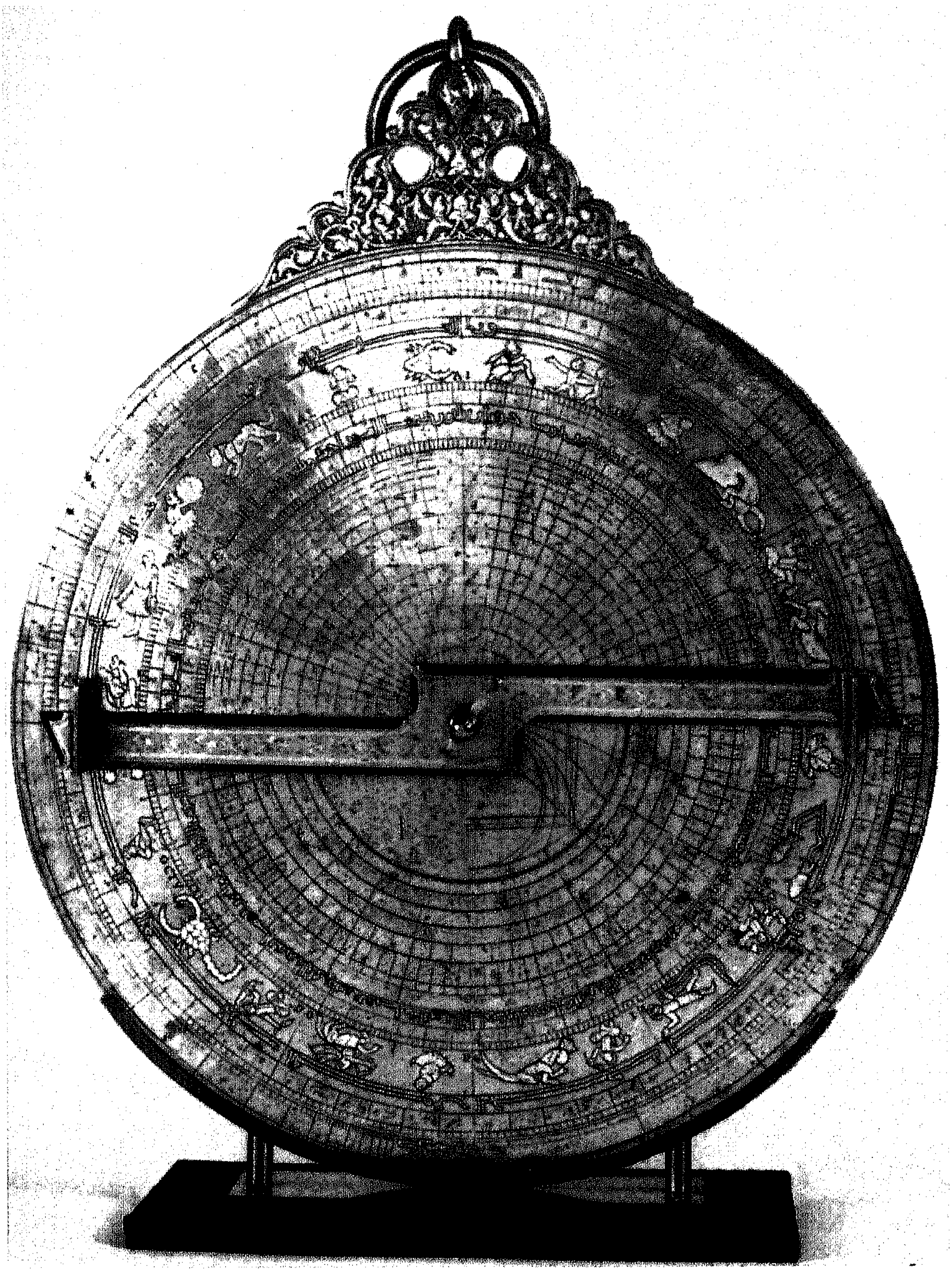
والمقاييس) و **الميزاج** (أي الخليط الكيماوي) و **الخمائر** و **الأصباغ**، وكثير غيرها كان ينشرها بالعشرات. وقد صنع ميزاناً دقيقاً قادراً على وزن مواد أخفّ من «الرطل» بمقدار ٦ر٤٨٠ مرة (والرطل يساوي كيلوگرام تقريباً). وقد عرّف الخليط الكيماوي بأنه اتحاد بين عناصر في جزيئات أدق من أن تُرى بالعين المجرّدة من غير أن تفقد خواصها، وهو ما أكتشفه <جون دالتون> بعده بعشرة قرون، وهكذا أثبت ابن حيّان خطأ الفكرة القديمة القائلة بأن الخليط يُتلف المواد المختلطة ويخلق عنصراً جديداً. وقد عرّف الاحتراق بشكل دقيق إذ قال إنه عمليةٌ تُطلق بموجبها القوة الكامنة في العنصر المحترق، تاركة وراءها الفضلة غير القابلة للاحتراق. وتلبية لرغبة جعفر الصادق اخترع ابن حيان نوعاً من الورق يقاوم النار ونوعاً من الحبر يمكن أن يُقرأ في الليل. كما اخترع مادة إذ طُلي بها سطح الحديد مَنعت عنه الصدأ، وإذا وُضعت على القماش مَنعت عنه الماء. وكان ابن حيّان معنيّاً بانتاج الفولاذ، وبحماية البشر من العناصر السامة ـ النباتية والحيوانية والمعدنية ـ وكتب كتباً عن الموضوعين، يشرح فيهما تجاربه ويصف نتائجها بعبارات واضح دقيقة لمصلحة الناس. وقد نصح أن تكون مختبرات الكيمياء بعيدة عن المناطق المأهولة بالسكان.

والعالِم الثاني الشهير هو <عز الدين الجلدكي> (ت ٧٦٢ هـ / ١٣٦٠م) الذي قدّم عدداً من المساهمات المهمة، منها وجوب استعمال القناع للوقاية من الغازات السامة الناتجة عن التفاعلات الكيماوية؛ ومنها وقاية الملابس من الصودا الكاوية الموجودة في الصابون بإضافة مزيج الى الصودا قبل استعمالها في صناعة الصابون؛ ومنها إمكان فصل الفضة عن الذهب بإذابتها في حامض النتريك الذي لا يؤثر في الذهب. وكان <الجلدكي> يصرّ على تنقية الماء المشكوك في سلامته بوساطة التبخير والتكثيف، لا بالترشيح وحده، لأنه اكتشف أن هذه العملية لا تزيل سوى الشوائب الكبيرة المنظورة. ومن بين كتبه الكثيرة كتابان يضمّ كل منهما أكثر من ألف صفحة، وهما بعنوان **نهاية الطَلَب** **والتقريب في أسرار التركيب**.

الفيزياء:

يقسم الفلاسفة المسلمون المعرفة الفلسفية إلى مجموعتين رئيستين: **الإلهيات** وهي تشمل التوحيد وصفات الله ووجوده، و**الطبيعيات**، وتشمل الأجسام المادية ،حركتها وتغيّرها وأسبابه. وتشمل المجموعة الثانية الحرارة والضوء والصوت والمغناطيسية والميكانيك، وقد أُعطيت من الأهمية قدر ما أُعطي للدراسات الإلهية.

وقد اخترع العلماء المسلمون أدوات لقياس الأوزان والجاذبية في العناصر، فثمة نقود ذهبية سكّها المسلمون قبل ألف سنة وُجد أنها ذات أوزان تختلف بمقدار ثلاثة أجزاء من ألف جزء من الگرام الواحد، مما يكشف عن مستوى عالٍ جداً من الدقة



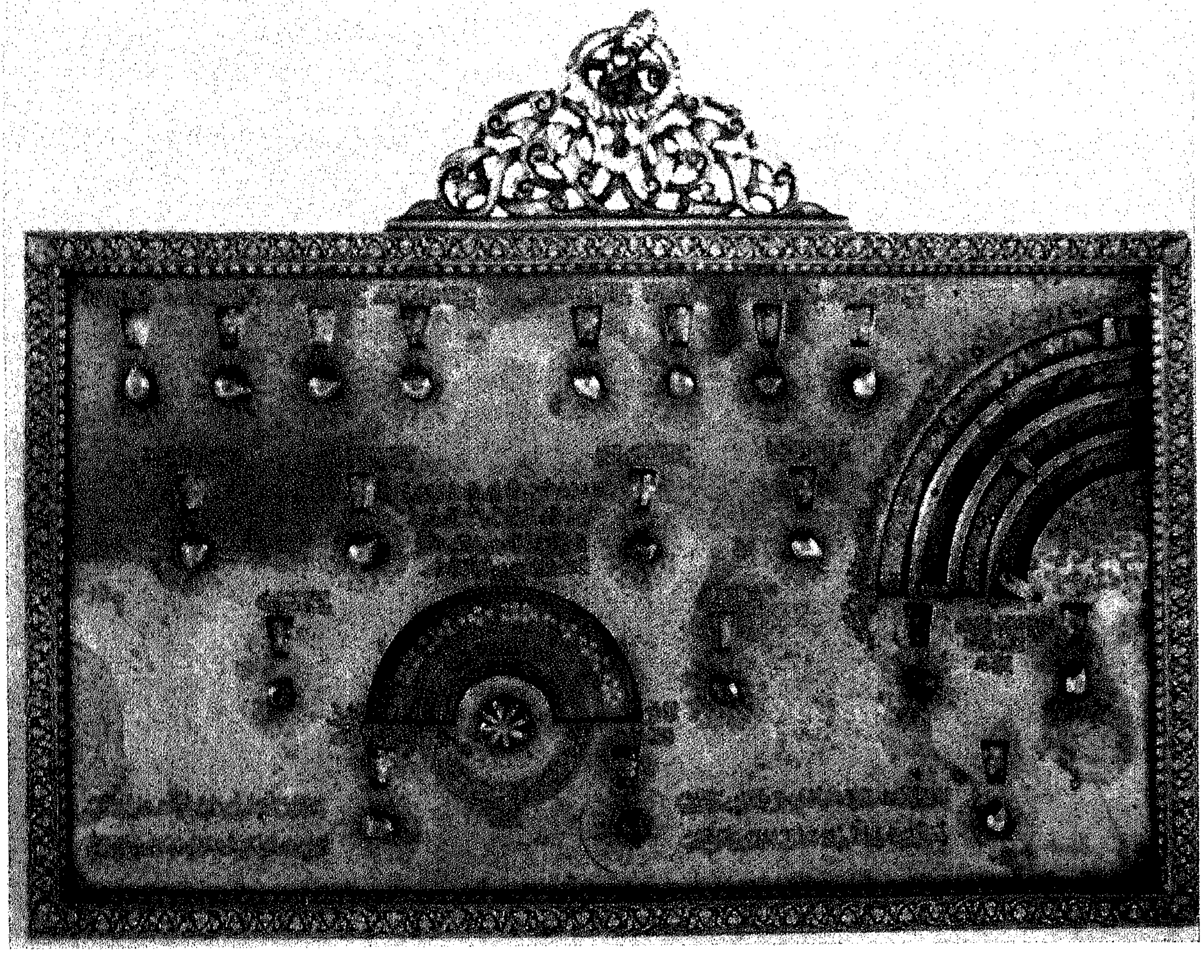
الصورة ١٨-٧ إسطرلاب من النحاس الأصفر مطعّم بالفضة والنحاس مصنوع في القاهرة من عمل عبدالكريم المصري الإسطرلابي، تاريخه ٦٣٣هـ / ١٢٣٦ م. [بترخيص من المتحف البريطاني].

في الوزن. كما أن المسلمين هم الذين اخترعوا رقّاص الساعة والبوصلة المغناطيسية والإسطرلاب.

دعا الحاكم بأمر الله ابن الهيثم (ت ٤٣١ هـ / ١٠٣٩م) لزيارة مصر لأنه رغب في زيادة الاستفادة من نهر النيل. وبعد أن تفحّص ابن الهيثم نهر النيل في مجراه الطويل اقترح إقامة جبل عند أسوان لحصر المياه ورفع مستواها لزيادة مساحة الأرض المرويّة. لكن الحاكم بأمر الله لم يستطع الارتفاع بخياله إلى ذلك المستوى فلم يَحمل المشروع على محمل الجدّ. وكان ابن الهيثم هو الذي حدّد آثار الضغط الجوي وأثر قوة جاذبية الأرض على الأوزان. وقد صنّف حوالي ٢٠٠ كتاب، منها ٤٧ في الرياضيات و٥٨ في الهندسة. وكانت أشهر منجزاته في حقل البصريّات، حيث بدأ أبحاثه برفض الرأي القائل إن الإبصار سببه شعاع يصدر عن العين ويقع على الشيء ثم يرتد إلى العين. كما أنه درس ظاهرة الضوء وكان أول من فسّر الإنكسار والإنعكاس ووضع قوانينهما. ولا شك أن ابن الهيثم هو واضع علم البصريّات بالجمع بين الطرق الرياضية ومبادئ الفيزياء. وفي كتابه **المَناظر** (أي العالم المنظور) وضع نظرية جديدة عن الإدراك البَصَري تقوم على امتصاص العين للحزم الضوئية الصادرة عن الشيء، ومرورها من خلال البؤبؤ، ووصولها الى الدماغ من خلال أعصاب الإبصار أو العين. كما وضع ابن الهيثم الأساس في تفسير قوس السحاب والغرفة المظلمة التي وسّعها من بعده ‹كمال الدين الفارسي› بملاحظة سلوك الضوء عند مروره خلال طبقات من الزجاج، وملاحظة ضوء الشمس عند الكسوف، ونور الهلال، والضوء الداخل من فتحة صغيرة في غرفة مظلمة. إن التفسير من خلال الملاحظة والتجريب وبلورة النتائج من خلال معادلات رياضية جعلت عمل ابن الهيثم مثالاً يحتذى في الطريقة العلمية الإسلامية.

الرياضيات والفلك:

ربما كان أهم ما تميّزت به مساهمة المسلمين في مجال العلوم الصرفة نظرتهم في التطابق بين الرياضيات والهندسة والفلك. وقد أوحى القرآن الكريم اليهم بهذه النظرة إذ تؤكد الآية: ﴿ **سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أولم يكفِ بربّك أنه على كل شيء شهيد** ﴾ (٤١ ـ فُصّلت، ٥٣). لقد رُتِّبت السماوات والأرض بالحق، وجُعلت تابعة للإنسان، بما في ذلك الشمس والقمر والنجوم والنهار والليل. وكل جرم من الأجرام السماوية يسبح في فلك حدّده له الله لا يحيد عنه، فيجعل العالم كوناً منتظماً، حياته ووجوده، وانكماشه واتّساعه جميعاً بيد الخالق (٣٠ ـ الروم، ٢٢). فأقام الفلكيّون المسلمون نظرتهم للسماوات على هذا الأساس. وكان هذا هو المعيار الذي استندوا اليه في استخلاص المعرفة التي جمعوها من عالم ما قبل الإسلام، وبخاصة من بلاد ما بين النهرين حيث كان علم الفلك على مستوى متقدّم. كان علم الفلك قبل الإسلام ميداناً تنتشر فيه الأساطير، فكان على المسلمين أن يطهّروه من الخرافة. وقد شنّ الإسلام حملة شديدة على التنجيم. فالمنجّمون يمارسون مهنة تقوم على الزيف. لذا فهم كاذبون حتى لو صدقت توقّعاتهم، كما يقول الرسول (ﷺ). كان الإيمان بالقرآن عند الفلكيين المسلمين دافعهم الأول وهاديهم. وإذ عَزوا السببيّة والحركات جميعاً إلى الله، وأدركوا أن سلطانه تعالى منسّق لا يتغيّر، توافرت لديهم الشروط الضرورية لعلم فلكي، وغدت السماوات



الصورة ١٨-٨ آلة هندسية من سوريا أو من بلاد ما بين النهرين مصنوعة من النحاس الأصفر والأحمر، مطعّمة بالفضة والذهب، بتوقيع ‹محمد بن خُتلُخ الموصلي› بتاريخ ٦٩٣ هـ / ١٢٤١ م. [بترخيص من المتحف البريطاني ـ لندن].

موضوعاً لبحث موضوعي. وقد طبّق المسلمون المعرفة التي ورثوها من العالم القديم ومن بلاد فارس والهند؛ ثم توسّعوا في ذلك التراث وحوّلوه بما أضافوا إليه من إبداعاتهم.

ففي مجال نظرية الأعداد، ابتعد ‹ثابت بن قُرّة› عن التراث الإقليدي باقتراح نظرية الأعداد غير المحدودة التي تشكّل جزءاً من سلسلة أخرى من الأعداد غير المحدودة. أما ‹عمر الخيّام› (ت ٥٢٥ هـ / ١١٣٠م) و‹ناصر الدين الطوسي› (ت ٦٤٥ هـ / ١٢٤٧م) فقد توصّلا إلى وضعِ صِيَغ يُعبّر عن الأحجام فيها بالأرقام. وفي حقل الحساب قدّم المسلمون مساهمة فذّة. فقد كان لدى الهنود عدد من الأشكال للتعبير عن الأعداد أخذها عنهم المسلمون، وجمعوا بعضاً منها وأعادوا تنظيمها في مجموعتين، أطلقوا على المجموعة الأولى منها اسم الأرقام «الهندية» وعلى الثانية اسم الأرقام «الغُبارية» واستعلموا النوعين معاً، وقد تبنّى الغرب النوع الثاني لأنه كان يُستعمل بشكل واسع في الأندلس وشمال إفريقيا. فأطلق الغربيون على هذا النوع اسم «الأرقام العربية». والأهم من ذلك ابتكار المسلمين رمزاً للصفر (وكان الهنود يتركون فراغاً مكانه!) فدعاه الغربيون باسم cipher. ثم رتّبوا

الأعداد في نظام عشري، حيث يكون لموقع المرتبة قيمة عددية الى جانب قيمتها الداخلية الخاصة. وكان لهذا التطور أهمية حاسمة في علوم الطبيعة. وقبل ذلك كان التعبير عن الأعداد بالكلمات، مع الرجوع إلى الأصابع لإكمال عملية العدّ. وكان الرياضي ‹محمد بن موسى الخوارزمي› (ت ٢٣٦ هـ / ٨٥٠م) هو الذي أدخل نظام الرموز التي تمثل الأعداد التسعة، وهو الذي اخترع الصفر ليمثل غياب القيمة العددية. وكان هو أيضاً أول من عبّر عن القيمة العددية بالموقع العشري. وقد استمر هذان النظامان: نظام التعبير عن العدد بالرمز لا بالكلمة، ونظام التعبير عن القيمة العددية بموقع المرتبة، وذلك في أعمال ‹ابراهيم الأقليديسي› وانتشر استعمالها على يد ‹غياث الدين جمشيد الكاشي› ومنه انتشر في أوروبا. وقد ابتكر الخوارزمي علم الجبر وسمّى هذا العلم الجديد «الجبر والمقابلة» ليصف ما يحدث في الحساب الجبري. كما ابتكر المسلمون كذلك الرمز الذي يعبّر عن قيمة مجهولة (س، أي الشيء) وقد أخذته أوروبا عن الإسبان الذين أخذوه بدورهم عن الحرف العربي.

وفي ميدان الفلك لم يقتصر المسلمون على تخليص ذلك العلم من الأساطير وحسب، بل إنهم أنكروا أن تكون ملاحظات الإغريق وحساباتهم نهائية، وقالوا إنها جميعاً مؤقتة ومحتملة، ففتحوا الأبواب أمام إعادة النظر، ومن أهم منجزاتهم تلك التي توصّل اليها ‹فخر الدين الرازي› (ت ٦٠٦ هـ / ١٢٠٩م) الذي شكّك في دعوى أرسطو بأن النجوم ثابتة وأنها على أبعاد متساوية من الأرض، وبالقول بأن حركات الأجرام السماوية الأخرى جميعها متساوية متماثلة. ويؤكد الرازي في تعليقه



الصورة ١٨-٩ فلكيوّن اثناء عملهم. من مخطوطة فارسية تعود إلى القرن السادس عشر

على الآية ٢٥٨ من سورة البقرة ﴿ **فإن الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب** ﴾ أنه لا يوجد دليل على أن العكس قد لا يكون كذلك، وأن الحركة الفعلية للأجرام السماوية قد تكون مختلفة عما تدركه الحواس المجردة. لكن التعبير الشهير عن ذلك يعود للبيروني: «في هذه الأمور وأشباهها [في الفلك] على المرء أن يلجأ الى التجريب، ولا يعتمد إلا على الفحص الدقيق للمعطيات أو النتائج»(٥).

كان أول كتاب إغريقي في الفلك ينسب إلى

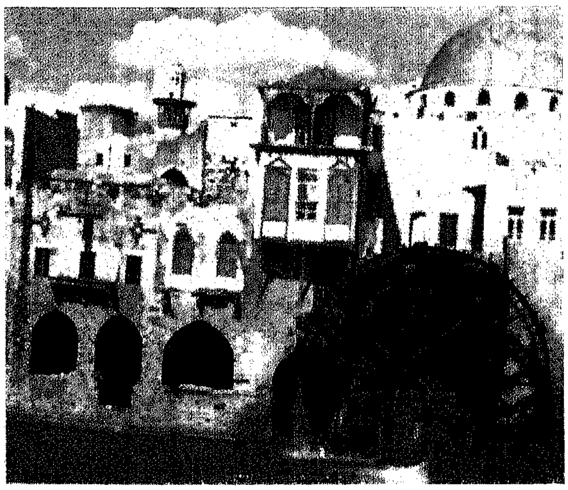
‹هيرميس تريميجستس› قد ترجم إلى العربية عام ١٢٥هـ / ٧٤٢م. وقد كان المنصور، الخليفة العباسي الثاني، معنيّاً بالفلك الى حد جعله يطلب من الفلكي الفارسي ‹نوبخت› أن يرافقه دوماً؛ وعندما توفي هذا عيّن ابنه مكانه، الى جانب ‹ابراهيم الفزاري› وابنه محمد، وعليّ بن عيسى الأسطرلابي وغيرهم. وفي عام ١٥٦ هـ / ٧٧٢م كلف الخليفة ‹أبا يحيى البطريق› أن ينقل إلى العربية أعمال ‹بطليموس› وغيرها من المصادر الإغريقية التي طلبها من الإمبراطور البيزنطي؛ كما طلب من ‹محمد الفزاري› أن ينقل كتاب **السند ــ هند** الذي كان يضم معارف الهند في نفس الميدان. وقد أفاد ‹الخوارزمي› من هذه الترجمات في إخراج **الزيج** الشهير، أو جدول الحسابات التي تشير الى مواقع الأجرام السماوية. ومن ذلك الوقت فصاعدا جرى التسابق على تراث المعارف المختلفة التي استوعبها المسلمون وصحّحوا منها. وقد وضعت هذه الكتبُ المسلمينَ على حدود علم الفلك، كما كان شأنهم في العلوم الأخرى؛ ثم بدأوا جهدهم المبدع في تحويل تلك المعارف الى العلوم التي نعرفها اليوم. وقد انصرف المسلمون إلى الملاحظة والفحص والقياس، وكانوا أول من رسم وقاس المساحات على سطح كرة افترضوا أنها شكل الأرض، وقاسوا البعد في درجات خطوط الطول والعرض، ومثّلوا حركة الكواكب بالنسبة إلى الشمس. وكان ‹أبو الوفاء البُزَجاني› (ت ٣٣٨ هـ / ٩٩٨م) أول من اكتشف النقص في حركة القمر، كما حسب ‹البطّاني› طول السنة الشمسية وأخطأ بدقيقتين واثنتين وعشرين ثانية. وقد أقام الأمويون بعض المراصد الفلكية، وأكمل المأمون مرصداً على جبل قاسيون قرب دمشق ومرصداً آخر في الشمّاسية ببغداد.

وبعد ذلك انتشرت المراصد الإسلامية في أنحاء الأقاليم حيث جرى العديد من الاكتشافات والقياسات. وكان أعظم مرصد في العالم المعروف يومذاك قد أُقيم في‹مَراغه› عام ٦٥٧هـ / ١٢٥٨م، تحت إشراف ‹ناصر الدين الطوسي› الذي جهّزه بعدد من الأدوات الفلكية التي صنعها له فريق من أفضل الفلكيين جمعهم من أنحاء العالم الإسلامي. ومن المراصد الأخرى التي اشتهرت باكتشافاتها ودقّة حساباتها أو بكلتيهما معاً مراصد ‹ابن الشاطر› و‹البَطّاني› في دمشق، و ‹الدينَوري› في إصفهان، و ‹البيروني› في غزنة، و ‹أولك بك› في سمرقند. وباختصار يمكن القول دون تردّد إن العالم مدين للمسلمين لحفظهم معارف الأقدمين، ولتصحيحاتهم المهمة، ولاختراعاتهم واكتشافاتهم الجديدة، ولتثبيتهم الفلك علماً تجريبياً، ولتطهيرهم ذلك الفرع من المعرفة مما لحقه من السحر والخرافة.

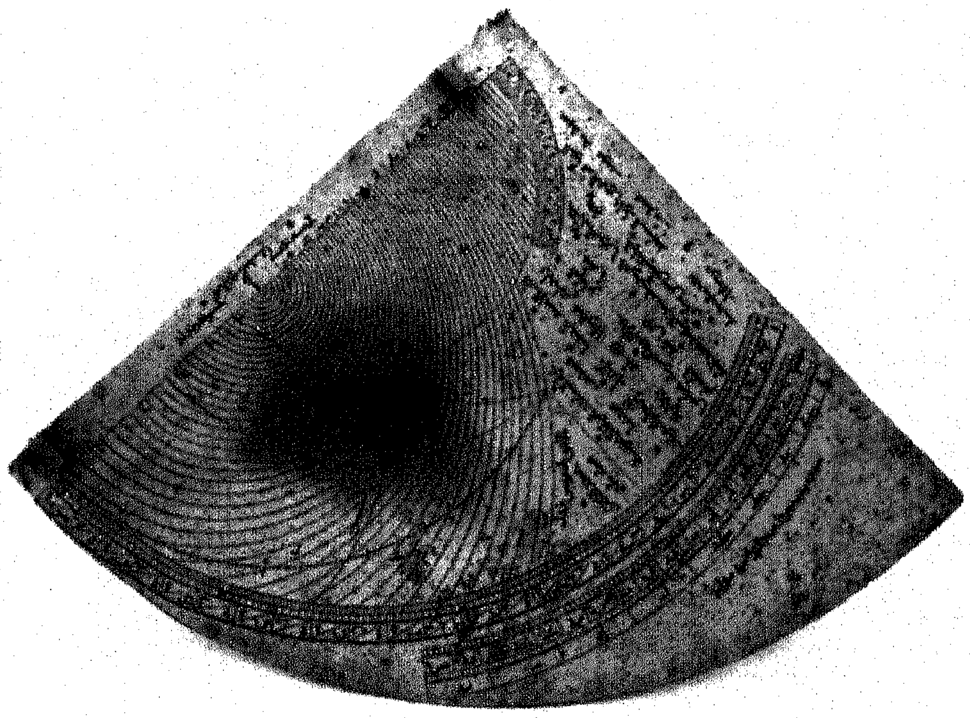
الجغرافيا

يأمر القرآن الكريم المسلمين أن يسيروا في الأرض لينظروا في خلق الله في الطبيعة وفي شؤون الناس

الصورة ١٨-١٠ نواعير الماء في حماة ــ سوريا. [بترخيص من شركة أرامكو].



من رجال ونساء. وقد نصّ القانون الإسلامي أن على كل مسلم أن يجد «القبلة» لأداء الشعائر، مما يتطلب شيئاً من المعرفة بالجغرافيا، كما نصّ على السفر الى مكة لأداء فريضة الحج، الذي كان يقتضي، قبل عهد القطار والطائرة، معرفة جغرافيّة بالمناطق التي على المسلم أن يقطعها. وقد انتشرت هذه المعرفة الجغرافية بسبب تكرار هذه الشعائر التي يؤديها القويّ والغنيّ كما يؤديها الصغير والفقير. وكان المسلمون شديدي الولع بالتجارة والأسفار، لا يخشون المخاطر المألوفة ومغامرات الرحلات الطويلة. وقد شجّعهم في ذلك انتشار الإسلام في أنحاء العالم، وانتشار اللغة العربية وسيلة في التفاهم، والأخلاق الإسلامية التي تُعلي من شأن كرم الضيافة وراحة المسافر. والواقع ان الإسلام أراح المسافر من عدد من الواجبات الدينية مثل الصيام أو أداء الصلوات في أوقاتها، وقد كتب ‹المقدسي› يقول إن الجغرافيا مطلب رئيس للتاجر والمسافر والسلطان والقاضي والفقيه. وكما كان الأمر في علم الفلك، فقد كان المسلمون هم الذين حرّروا الجغرافيا من الأسطورة والثرثرة ورفعوها الى مقام العلم التجريبي. وفي مقدمة **مروج الذهب ومعادن الجوهر** يقول المسعودي (ت٣٤٦ هـ / ٩٥٧م): «ولكلّ إقليم عجائب يقتصر على علمها أهله، وليس من لزِمَ جهةَ وطنه وقنع بما نَمي إليه من الأخبار عن إقليمه كمن قسّم عمره على قطع الأقطار، ووزّع أيامه بين تقاذف الأسفار، واستخراج كل دقيق من مَعدنه، وإثارة كل نفيس من مَكْمَنه» ويحمل على ‹سنان بن ثابت بن قُرّة الحرانّي› «حين انتحل ما ليس من صناعته، واستنهج ما ليس من طريقته». وقد حضّت الأوامر القرآنية المسلمين على استكشاف



الصورة ١٨- ١١ ربع دائرة اسطرلابية من النحاس الأصفر من عمل ‹محمد بن أحمد المزّي› دمشق (٧٣٤ هـ / ٥ - ١٣٣٤م). وكان الملاحون يستخدمون الاسطرلاب لتعيين موقع الشمال ـ الجنوب. [بترخيص من المتحف البريطاني ـ لندن].

الأرض للتأكد من الحقائق الجغرافية لمصلحة البشر. وكانت تجارتهم قبل الإسلام قد هيّأتهم لهذه المهمّة. فقد كانوا خبراء في قطع الصحراء وفي خوض البحار بين بلاد العرب وشرق أفريقيا والهند وجنوب شرق آسيا، وتعلّموا فنون الملاحة في النهار والليل. فلا عجب إذن أن يخلّف المسلمون تراثاً غنيّاً من المعرفة الجغرافية. فقد خلّفوا أوصاف البلاد والناس في خرائط ونصوص معاً. وكانت تلك النصوص حصيلة ملاحظة مباشرة وتأكد من الحقائق في مواطنها. وكانت خرائطهم تتطوّر مع نموّ معارفهم. فقد كان ‹الخوارزمي› (ت ٢٣٦ هـ / ٨٥٠م) أول من وضع جغرافيا شاملة؛ كما كان ‹أبو القاسم عبدالله بن خُرداذبة› (ت ٣٠٩ هـ / ٩١٢م) أول من صنع خريطة كاملة تصف طرق التجارة الرئيسة في العالم الإسلامي وذلك في كتابه **المسالك والممالك**. وبعد ذلك بدأ المسلمون بوضع أطالس عن بلادهم للاستعمالات العامة والمهنية. ومن ذلك ما وضعه ‹إسحق الإسطرفي› (ت ٣٢٢ هـ / ٩٣٤م) و‹أحمد البلخي› (ت ٣٢٢ هـ / ٩٣٤م) و‹محمد بن حوقل› و‹محمد المقدسي› (ت ٤٩٣ هـ / ١١٠١م). وكان المقدسي أول من وضع خرائط بالألوان الطبيعية لتقرّب المعرفة الجغرافية من أذهان الناس. وقد تتوّجت إنجازات المسلمين الجغرافية في القرن السادس الهجري / الثاني عشر الميلادي بعد اكتشافهم طرقاً لقياسات دقيقة لسطح الأرض. وبعد ذلك بدأوا في وضع خرائط تشمل العالم المعروف يومذاك. وكانت ذروة هذه الفترة تتمثل في عمل ‹الشريف الإدريسي› (ت ٥٦٢ هـ/ ١١٦٦م) الذي دعاه ‹روجر الثاني› ملك صقليا النورمندي ليضع أحدث خريطة للعالم. وقد طلب الإدريسي إعداد كرة من الفضة وزنها ٤٠٠ رطل (حوالي ٤٠٠ كيلوگرام) ورسم عليها القارات السبع مع بحيراتها وأنهارها ومدنها وطرقها وجبالها وسهولها وطرقها التجارية، ووضع على كلٍّ منها البعد والارتفاع أو الطول حسب القياس. وقد وضع الإدريسي كتاباً بعنوان **نزهة المشتاق في اختراق الآفاق** ليكون إلى جانب أول كرة أرضية صنعت في العالم. وقد شهدت الفترة نفسها دفقاً من كبار الرّحالة الذين خلّفوا تراثاً غنيّاً من الأوصاف الجغرافية للبلاد التي زاروها مع أوصاف إناسيّة لشعوبها. ومن بين هؤلاء الرحّالة ‹ابن جبير› (ت ٦١٤ هـ / ١٢١٧م) و‹ياقوت الحموي› (ت ٦٢٦ هـ / ١٢٢٩م) و‹عبداللطيف البغدادي› (ت ٦٢٩ هـ / ١٢٣١م) و (القزويني) (ت ٦٨٢ هـ/ ١٢٨٣م) و ‹أبو الفداء› (ت ٧٣٢ هـ / ١٣٣١م) و‹ابن بطوطة› (ت ٧٧٩ هـ / ١٣٧٧م).

هوامش الفصل الثامن عشر

١ ــ ٣٩ ــ سورة الزّمر، ٩؛ ٣٥ ــ سورة فاطر ٢٨.

٢ ــ ينظر: اسماعيل راجي الفاروقي وعمر ناصيف:
The Social and Natural Sciences (London: Hodder & Stoughton, 1981).

٣ ــ نفسه.

٤ ــ توجد إحدى أكثر التجارب تفصيلاً في تحديد قوة جذب العناصر في كتاب عن التوحيد بعنوان **شرح المقاصد** لسعد الدين التفتازاني (ت ٧٩٢ هـ / ١٣٨٩م).

٥ ــ كما نقله جلال موسى في **منهاج البحث العلمي** (بيروت : دار الكتاب، ١٣٩٢ هـ / ١٩٧٢م)، ص ٢٥٩.

الفصل التاسع عشر

فنون الأدب

مَنْبِتُ العربية

يعلّمنا البحث في تاريخ الأديان أن ضروب الوحي جميعاً يجب أن تَرِدَ في سياق يناسب الوسط الذي نزلت فيه. ودون ذلك، لا تقع رسالة النبي على آذان صاغية، مما يعرقل الغاية الإلهية. وفي عشيّة نبوّة محمد (ﷺ) لم يكن لدى المكّيّين والعرب عامة من إطار للوحي سوى لغتهم، وما طوّروه من ذائقة في الإبداع الأدبي. فقد تمخّضت لغتهم عن طاقة كبيرة للتعبير عن أبعادٍ واسعة من الخبرة؛ فأوجدت مفردات تناسب كل مفهوم. فقد ميّزت اللغة العربية بين الإبل من حيث أعمارها ووَبَرها وألوانها وعدد نجائبها؛ كما ميّزت بين أعداد لا تحصى من تضاريس الصحراء، فاعطت كلاً منها إسماً يختصّه. والعربية من الغنى بالأسماء والصفات حتى صار تعريف البلاغة عندهم أنها « مطابقة المقام لمقتضى الحال » كما يدركه الوعي. وكان على الأديب، لذلك، أن يختار من بين إمكانات غير محدودة الكلمات المناسبة، للأفكار المناسبة. ثم إن العرب قد أبدعوا الشعر العربي، وهو شكل من الإبداع الأدبي يمثّل الدرجة الأقصى من امتلاك ناصية الفنون الأدبية.

القرآن مثال الرفيع في الأدب

كان هذا التمهيد اللغوي والأدبي بمثابة العُدّة اللازمة لنزول القرآن. والقرآن في نصّه، كما في نظر المسلمين، معجزة من نمط رفيع، يناسب محتواه الرفيع مناسبة مطلقة، ويولّد أثراً رفيعاً. وقد قبل المسلمون جميعاً هذا الإعجاز الجمالي أو الأدبي في القرآن وعدّوه دليلاً على مصدره الإلهي. وكان لا بدّ من وجود مستوى من الذوق الأدبي عند الجماهير التي يخاطبها القرآن لترى أنه رسالة من السماء، وتدرك أنه ليس من صُنع بشر. إن الظاهرة التاريخية المعروفة باسم «إعجاز القرآن» أو تحدّي القرآن أن يؤتى بما يشبه أي جزء من جماله الأدبي، جعلت من الضروري أن يكون لدى العرب الذين تصدّوا للتحدّي، إلى جانب أولئك الذين حَكَموا أو حُكِّموا في الجدال، القدرة على إدراك الإبداع الأدبي فيما كان يُعرض أمامهم. ولولا وجود تلك القُدرة لما أمكن للقرآن أن تكون له تلك القوّة الهائلة، المرعبة، المذهلة، المثيرة، المحرِّكة. ومن دون تلك القوة، ما كان للعرب أن يعترفوا بمصدره الإلهي. ونبوّة محمد (ﷺ) حالة فريدة في كونها تقوم على أمر أدبي، لا على شيء ملموس، وأنها جعلت صدقَها أو

صحّةَ دعواها ومصدرَها الإلهي نفسه معلّقاً بخيط الجمال الأدبي. فالصفة الرفيعة في رسالة محمد (ﷺ) لا نظير لها على الإطلاق! وقد صدّق على ذلك جمهورُ المخاطَبين المؤهَل بأعلى مستوى ممكن من الوعي الأدبي الرفيع.

والحق أن القرآن قد حطّم جميع مستويات الإبداع التي عرفها العرب من قبل. فكل آياته تطابق المقاييس الأدبية المعروفة وتفي بمطاليبها ــ ثم تتفوّق على تلك المقاييس بما يتعدّى الحدود. وكان العرب على علم بالإبداعات الأدبية التي تبلغها لغتُهم، وقد شهدوا تحقّق العديد من تلك المستويات في كلام الشعراء والخطباء والكهّان بدرجات مختلفة من الكمال. وكان تحقُّقُ تلك المستويات في القرآن يفوق كل ما كانوا يعرفون. لذلك حسبوا القرآن «مُعجزاً» أي تحدّياً يجعل من المستحيل الإتيان بمثله. فإذا ما ذُكر القرآن أو قُدِّم كان الإحباط نصيب خصومه في الحال. وكانت محض تلاوته تغلب مقاومتهم، وتثيرهم وتدفعهم إلى أعلى مستويا ت الإنتشاء الأدبي فيسلّمون بمصدره الإلهي وينصاعون لأوامره. فبالقرآن تحقّقت الذُرى الأدبية – وتحطّمت! – فبلغ العرب بذلك البهجة القصوى.

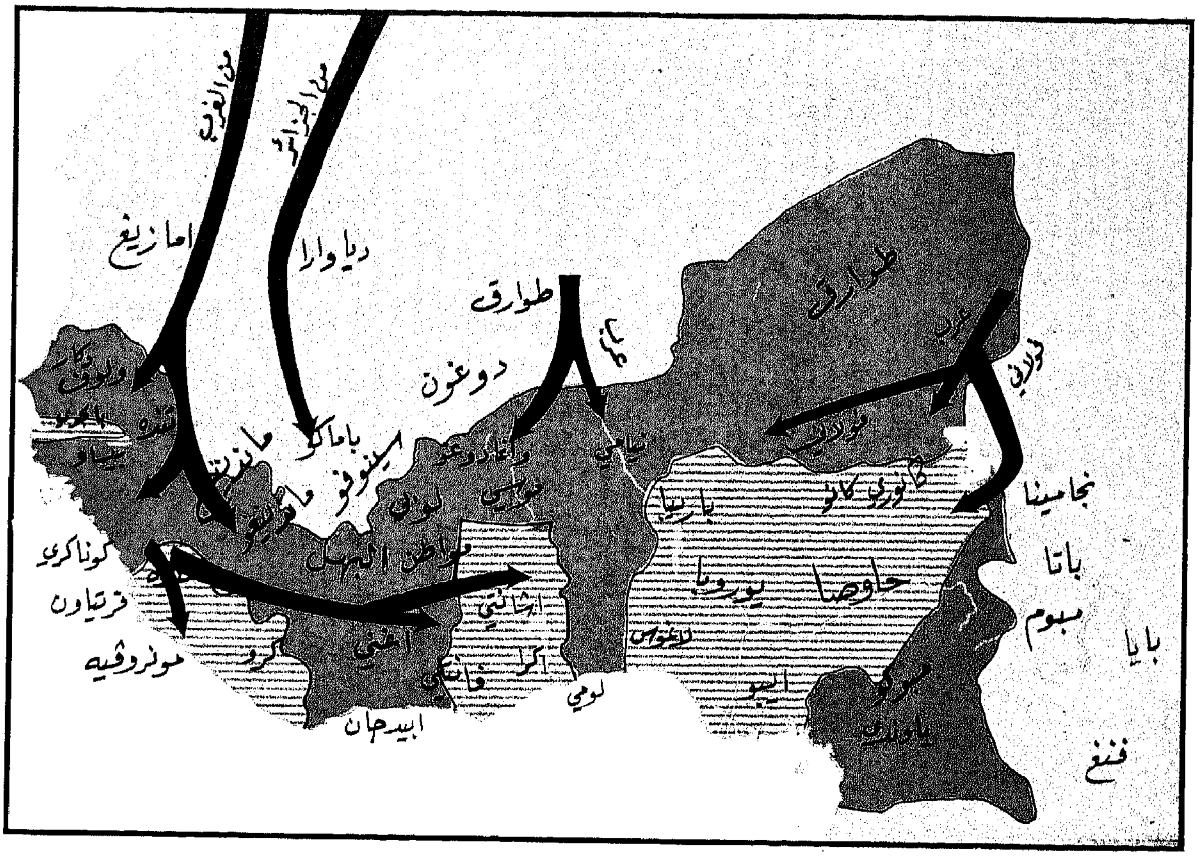
طبيعة الرفيع في الأدب

رِفعة الشكل

تجرّدت عقول المسلمين لدراسة القرآن بوصفه رائعة أدبية وسَعَى المسلمون في الكشف عن أسرار جماله وإعجازه. وقد دعوا تلك الأسرار «أوجُهَ» أو «دلائل الإعجاز»، أي الوجوه والأسباب التي تجعل القرآن لا يُقاوَم ولا يُماثَل. وقد تناول جميع المفكّرين تقريبا هذا الموضوع في كتاباتهم، بل إن بعضهم قد خصص له كتباً ذات تفصيل وعمق كبيرين. ومن بين هؤلاء المؤلّفين ‹الجاحظ› (ت ٢٥٥هـ / ٨٦٨م) و‹أبو الحسن الجرجاني› (ت ٣٦٦ هـ / ٩٧٦م) و ‹الكُمّاني› (ت ٣٨٤ هـ / ٩٩٤م) و‹الخطّابي› (ت ٣٨٨ هـ / ٩٩٦م) و‹الباقلاّني› (ت ٤٠٣هـ / ١٠١٣م)، ‹عبدالقاهر الجرجاني› (ت ٤٧٠ هـ / ١٠٧٨م) و‹فخر الدين الرازي› (ت ٦٠٦هـ / ١٢٠٩م) و‹الزّمْلكاني› (ت ٦٥١هـ / ١٢٥٣م)؛ وفي العصور الحديثة كان ‹مصطفى صادق الرافعي› (ت ١٣٥٥ هـ / ١٩٣٧م) و‹محمد أحمد خلف الله› و‹عبدالكريم الخطيب› ممن قدّموا أعمالاً بالغة الأهمية. وثمة ما يشبه الإجماع على هذه الخصائص أو المظاهر التي تشكل الرِّفعة في العبارة القرآنية.

أولاً، القرآن ليس بشعرٍ ولا بسَجْع. فالشعر يتكوّن من أبيات متشابهة في الوزن (في عدد التفعيلات وطولها وموضع المقاطع فيها) وفي القافية (في حروفها الصامتة والصائتة في المقطع الأخير). والسجْع نثر تتخلّل جُمَلَه وعباراته قافيةٌ تلتزم القطعة النثرية كلها. والقرآن لا شعر ولا سجع، ولو أن بعضه يحتوي على خصائص هذين الشكلين. وبدلاً من إتباع أحد هذين الشكلين أو التخلّي عن البلاغة أحيانا من أجل الشكل، كما يحدث في أغلب الأمثلة الأدبية، فإن القرآن يستخدم الشكلين بحريّة من أجل تدعيم هدفه. وإذ يستخدم القرآن عناصر الشعر والسجع فإنه يأتي دوماً بأبلغ النتائج، ولكن ليس بما يجعل من الممكن وجود أدنى درجة من التشابه أو الخلط. لذا كان لا بد من ابتكار تسمية جديدة لتصنيف القرآن، بما يختلف عن الشعر والنثر، فكان «النثر المطلق».

ثانياً، تتكون الاية القرآنية من كلمات وعبارات



الخريطة ٥٧ المجموعات العرقية في غرب إفريقيا

ناطقون بالفرنسية

ناطقون بالإنگليزية

التقدم الإسلامي

تناسب المعاني بشكل كامل. فمفرداته دائماً صحيحة وكاملة على نحو قاطع. وأي تغيير، مهما يكن طفيفاً، يسيء إلى المعنى. ولا يمكن حذف أيّة كلمة من دون الإخلال بانسياب الآية ومعناها. كما لا يمكن إضافة أيّة كلمة إلاّ وكانت فائضة أو إقحاماً للغريب على المألوف أو الأصيل.

ثالثاً، إن الكلمات والعبارات القرآنية، في آية أو جزء من آية، تتشابه أو تتناقض تماماً مع تلك التي تسبقها أو تتبعها في عبارة أو آية، سواء في التركيب أو في المعنى. وهكذا يؤدي انسياب الكلمات إلى أقصى درجات التوتّر والتوقّع وإلى أبلغ الطمأنينة والرضا. وهذه الصفة في بنية اللغة القرآنية تُدعى «التوازن» وهي تفعل فعلها من خلال الشكل كما من خلال محتوى النص.

رابعاً، تؤدي الكلمات والعبارات القرآنية أغنى المعاني وأبلغها في أشدّ الأشكال إيجازاً. فلغةُ القرآن تخلو من الإطناب وليس فيها كلمة زائدة عن المطلوب. كما أن أيّة إعادة صياغة لعبارة أو جملة أو

آية تتطلّب كلمات أكثر بكثير وتبدو دائماً مُتكلّفةً، مُصطَنعةً، ممطوطة، وبالتالي أقل تأثيراً وبلاغة، وأقل إثارة من الأصل القرآني. ومع ذلك فإن الإيجاز ليس مبدأ مطلقاً يجب إتباعه في كل مناسبة وحين. فثمة مواضع في القرآن يكون فيها التكرار والتوسّع ضروريّين. لكن لا بد أن يكون لهذه الأمثلة ما يسوّغها، ومسوّغاتها الخاصة موجودة فعلاً؛ إذ ليس بالإيجازحاجةٌ إلى تسويغ، وهو القاعدة العامة في النثر القرآني.

خامساً، إن أمثلة التشبيه والإستعارة، والوصل والفصل بين الأفكار والمفاهيم لها أكبر قدرٍ من الجاذبية. فهي تستحوذ على الخيال بدرجة من القوّة حتى «يلهث» من الصدمة والذهول. وقد ابتكر علماء الجمال الأدبي العرب مصطلح «البديع» (أي المُبدعُ بشكل رفيع) لوصف هذه الخصيصة النادرة في لغة القرآن وجعلوها صفة تلحق بجُمله وعباراته.

سادساً، بنية اللغة القرآنية دقيقة دائماً، محبوكة صادقة العرض، مثل عمل فنّي مطلق الكمال. فانسيابها وتركيبها يخلوان تماما من الفجوات ونقاط الضعف. وثمة أمثلة عديدة تُفتَقَد فيها كلمة أو عبارة بأكملها لكن المعنى يبقى واضحاً دائماً ولو أنه «في المنطوى». والكلمة أو العبارة الناقصة محذوفة عمداً لجعل ما يُعرض أمام الوعي أكثر توتّراً مما هو عليه.

سابعاً، الأسلوب القرآني جزل وتوكيدي وجازم، كما أنه ناعم رقيق ويمكن للقارىء أن يحسّ به متساقطاً كالصخور أو متهادياً برقّة بالغة. وهذا ما يُدعى «حُسن الإيقاع» (أي جمال وقوعه على الوعي). فإن كان الأسلوب مُوَشْوِشاً كجدولٍ رقراق، أو صخّاباً كسَيلٍ، أو مُتوثّباً مندفعاً كهجمة الفرسان، فإيقاعه الكمال على الدوام.

ثامناً، ليس للإنشاء القرآني بنيةٌ بالمعنى المألوف للمصطلح. فهو يجمع بين الحاضر والماضي والمستقبل وبين صيغ الأمر في الفقرة نفسها. وهو ينتقل من صيغة الشخص الثالث المتكلم إلى صيغة الشخص الثاني المخاطَب؛ ومن صيغة الوصف الى الصيغة الخبرية؛ ومن الاستفهام الى التعجّب الى التحذير. وهو أسلوب تكراري، ولو أنه في كل تكرار يؤدي رسالة مختلفة. وأخيراً، فإن النص القرآني غير مرتّب حسب الموضوعات أو حسب تسلسل زمني، لأن القرآن لا يهدف إلى تحليل نظامي أو سرد أحداث أو تدوين تاريخ، فهو أولاً وآخراً، وقبل كل شيء، منظومة أدبية، كل عبارة فيه، وكل آية أو مجموعة ايات أو سُوَر تكوّن وحدةً قائمة بذاتها، كاملة بنفسها؛ وتترابط الوحدات مع بعضها بالتسلسل. والتحولّ المفاجىء في زمن الفعل أو صيغته يؤدّي إلى أثر كبير في الخيال ويحمل الفهم على الانتقال من التلقّي إلى المشاركة ومن الإدراك الى الحكم الذي يكون دوماً إيجابياً يتفق مع القرآن. ولا يكون التكرار فائضاً أبداً، لأنه يؤكدّ درساً جديداً يقوم على مظهر جديد من الحدث المعروف سلفاً. وليس في القرآن رواية تورد لإعطاء المعلومات. بل إن القرآن يفترض أن الجمهور على علمٍ بالخطوط العامة للحكاية أو الحَدَث، فيستخدمها وسيلة لغرس درسٍ جديد في ذهن السامع. وأخيراً، فإن التدفق الدائم للأخبار والأوصاف وعروض الأحوال والدروس القرآنية يشكّل سعياً للإقناع والحث من خلال جمال وجزالة عبارات القرآن وآياته، أو مجاميع آياته. والمرء الذي لديه الكفاءة المطلوبة في اللغة العربية قد يقاوم ما تدعو إليه آية أو مجموعة آيات بمفردها؛ ولكن ليس ثمة من يستطيع الصمود أمام الدعوة التي تصدر

عن دفق يبدو بلا نهاية. فالدفق القرآني يولّد زخماً يودي بعناد السامع وانغلاق ذهنه أو تمرّده، وذلك بضَرَبات متنوعة تحمل السامع في النهاية إلى ما يريده القرآن.

رِفعة المحتوى:

يظهر التعبير عن الرِّفعة في رسالة القرآن بأشكال عديدة:

أولاً، يؤكد القرآن أن كل ما يساير المنطق والعقل هو الموقف المثالي للذهن البشري كما يدعو إلى التحرّر من التناقض والتشوّش والغموض ومن الوهم والخرافة وجميع أشكال الإبهام. ولا يعترف القرآن بأيّة وصاية دينيّة أو ما يشبه السلطة الكنسية التي تفرض أفكاراً مزاجية أو أحكاماً مذهبية متزمّتة. فباستثناء القليل من التوجيهات حول أداء الشعائر، يتطابق محتوى القرآن مع العقل، وينطوي على مقوّماته الذاتية من المعقولية والصدق. ولا يعطي القرآن أفضلية للوحي ولا للعقل، بل يقول إنهما متعادلان، ويعزو التفاوت بينهما إما إلى الإخفاق في فهم الوحي أو إلى خطأ في عمليات العقل، لذا يكون موقف القرآن متفائلاً بما يخص قدرة الإنسان على استيعاب المعرفة. ويرى القرآن أن الحقيقة موجودة، وأنها قابلة للمعرفة وأن الزيف لا ينتهي، ويمكن التغلّب عليه دوماً بمعرفة أفضل. ويؤكد الإسلام أن هذه القدرة على معرفة الحقيقة موجودة عند سائر البشر ويصرّ على أنها الأساس من شمولية الإسلام وعالميته. ويرفض الإسلام أي تصنيف للبشر يفرّق بينهم عند الولادة من حيث قدرتهم أو من حيث علاقتهم بالله خالقهم.

ثانياً، يقبل القرآنُ الانسانَ على ما هو عليه، إذ أنه قد خُلق في أحسن تقويم، خالياً من أي عيب لا يمكن التخلّص منه. بل إن القرآن يرى الإنسان مؤهّلاً بشكل متميّز للقيام بوظيفته، ويعرّف تلك الوظيفة بأنها خلافة الله في الأرض. والقرآن لا يؤلّه الإنسان؛ ولا هو يراه مقياساً للأشياء كافة؛ بل يرى في ذلك مبالغة محضة. غير أن القرآن يؤكد أن الإنسان غاية الخليقة، وأن إنجازه الخلقي هو الهدف الأسمى للحياة والموت جميعاً. ومن أجل ذلك، يرى القرآن أن كافة المخلوقات الأخرى، بما فيها الأرض والشمس والقمر والنجوم وكل ما تضمّه تابعٌ للإنسان. كما يمنح القرآنُ الإنسانَ حق الإنتفاع بكل ما هو موجود. لذلك لا عهد للقرآن بأيّ خصام بين الإنسان والله أو بين الإنسان والطبيعة. ويُلزِم القرآنُ الإنسانَ بالأرض، ولو أنه يحسب الإنسانَ هدفَ الخليقة وتاجَها. والأنسان حرٌّ ويتمتع بقوة غير محدودة، ولكن عليه أن يكون مسؤولاً وإلا فَقَد كرامته ومنزلته، بوصفه تاج الخليقة وخليفة الله. وهذه المسؤولية أخلاقية صرفة؛ والتزام الإنسان بالقانون الأخلاقي هو الذي سيحكم له أو عليه في نهاية الأمر. وشخص الإنسان وحياته وأحكامه مشمولة جميعاً بكمال وقداسة لا يمكن النيل منها، لأنها ذات قيمة داخلية. والحق أن هذه يمكن أن تكون ذات قيمة قصوى لولا إرادة الله، ولولا أمره الذي هو القانون الأخلاقي الذي يعلو على الإنسان ويشكّل معياراً لقيمته.

ثالثاً، يبارك القرآن عمليات الحياة ويدعمها، ويعدّ معارضتها دليلاً على فساد الصحة لا على الفضيلة. فالرغبة في الطعام والشراب، والجنس والتوالد، والراحة والمنزلة، والثروة والسلطة، والمسرّة والجمال، والصُّحبة والأسرة والمجتمع، والحكمة والتملّك، والخلود، هي في حدّ ذاتها جميعاً نزعات شريفة غرسها الله في الإنسان لغرض تحقيقها لا

مقاومتها. وعلى الإنسان أن ينعم بما قيّض الله من خير، لا أن ينكره. ويجب الاّ يُترك التاريخ للقياصرة ولا للقَدر. بل على الإنسان أن يغيّر التاريخ ويحوّل وجهته نحو الرفعة الأخلاقية والسعادة الدنيوية وهناء البشر. وللحيلولة دون النيل من قيمة الدنيا بسبب ما يأمله الإنسان يوم القيامة من ثواب أو ما يخشاه من عقاب، فإن القرآن يؤكد أن هذه الدنيا هي «العالم» الوحيد الموجود، وأن «العالم الآخر» بما فيه من جنّة ونار ليس بديلاً عن هذا العالم، ولا تعويضاً عما فيه من بؤس. بل إن القرآن يؤكد على أن هذا العالم يجب أن يكون تحت سيطرة الإنسان، الوكيل أو الخليفة، كما لو كان عالماً أبدياً وأن العالم الآخر ليس سوى « حساب» وتحقيق حساب: جنّة نعيم إن كان السلوك في هذه الدنيا يستحقها، أو عذاب الجحيم إن كان غير ذلك.

فإذا كان المراد ملء هذه الدنيا بالطيبة والصلاح، وجعل الأرض تكتظ بالناس الأصحّاء الأقوياء، وتعليم البشرية بحيث تغدو حياة كل امرىء تجسيداًلأكبر قدر ممكن من الإبداع والبطولة والطهر، وأن يتم ذلك بحرية وطبقاً للأوامر الأخلاقية — فإن هذه هي المثل العليا في الجهد البشري ومعايير سعادة البشر وفضلهم.

رابعاً، تتّصف الرسالة القرآنية بالقصد والتنفيذ . ومعايير قوامها الأخلاقي تذهب أبعد من المقاصد وأبعد من مُحدّدات الموضوع. وهذه المعايير هي مجال الضمير، والضمير هو الحكَم الكُفء الوحيد فيها. والإسلام لا ينكر القيم الشخصية المرتبطة بالمقاصد والضمير، بل إنه يؤكدها إذ يدرك حاجة الأخلاق الى النقاء ونُبل المقصد. وإذ يدعو الإسلام الى تنمية هذه القيم، فإن القرآن يحمل مضموناً أخلاقياً أعمق، مفاده أن القيمة الأخلاقية هي مسؤولية المقصد والتنفيذ معاً. يعلّمنا القرآن أن الجهد الأخلاقي يجب أن يؤدي الى التنفيذ، أي الى التحديد الفعلي للمكان والزمان. وهنا لا يكون الضمير كافياً بالغرض، لوجود الحاجة للقانون العام والقضاء لتحديد ما هو حق وعدل. فالصالح العام وعدالة الاتفاقات والغيرية والاهتمام بالآخرين والمواطنة وممارسة حقوق الإنسان واستخدام القوة لتحقيق العدل ومن أجل خير العالم — الأمّة — تشكّل جميعها الصفات المميّزة للمجتمع القرآني.

خامساً، ترتبط رسالة القرآن بالأسرة، إذ يرى الإسلام أن الإنسان قد اكتمل عندما يتزوّج، ويأخذ مكانه في المجتمع، متمتعاً بامتيازاته ومنفّذاً التزاماته تجاهه. وينص القرآن على أن الزواج اتفاق حضاري بين شريكين متعادلين يكون قبولهما بشروطه ومسؤوليتهما تجاهها ذات طبيعة تكوينية. واهتمام القرآن بنجاح حياة الأسرة قاد الى تدعيمها بقانون شديد التفصيل والشمول ينظّم كل وجه من وجوه حياة كل فرد في الأسرة. ففي نظر القرآن يشكّل الآباء والأبناء والأخوة والأخوات والأجداد والأحفاد والأعمام والأخوال وأبناء الأخوة وبناتهم وأبناء العم والخال وبناتهم جميعاً أسرة واحدة ذات حقوق وواجبات متبادلة.

سادساً، رسالة القرآن شاملة. فهي تخاطب البشر جميعاً دون تمييز، وتعلّمهم بأنهم جميعاً من خَلْق الله، وأنهم متساوون في كونهم مخلوقين، وفي علاقتهم بالله، وفي مسؤوليتهم الرئيسة أن يعبدوه وينفّذوا أوامره في خلافتهم في الأرض. ولا تملّ الرسالة القرآنية من تذكير البشر بأنهم يوم القيامة سيقفون جميعاً سواسية أمام القانون، وأن كل امرىء سيلقى ما يستحقه بالضبط، دون ذرّة نقص أو

زيادة. ويذكّر القرآن أنه لن يكون ثمة محاباة ولا شفاعة ، ولا ذنب ولا فضل يصدر عن جماعة أو بالنيابة. ورحمة الله ليست نقيض العدالة، بل هي حكمه العادل على جميع البشر . ولا يعترف الإسلام بمنزلة « مختارة » أو « منتقاة » أو « متخلّفة » لا بالنسبة للمسلمين ولا لأي امرئ آخر. ويمقت الإسلام كل أنواع التخصيص والقَبَلية والتعصّب القومي والعرقية والعنصرية، كما يؤكد على أنه ليس من خصيصة داخلية يمكن أن تُكسب المرء أيّة أفضلية إذ يجب أن يحصل كل انسان على ما يستحقه بالضبط.

سابعاً، رسالة القرآن عالمية. إذ يدعو القرآن البشر جميعاً أن يقبلوا رسالته عقلانياً ونقدياً وبحرّية. كما ينبّههم الى أنساق الطبيعة والتاريخ ويدعو الناس أن يحكموا بأنفسهم على صحة ما يعرضه. ويأمر القرآن المسلمين أن يكونوا جادّين في الدعوة الى الإسلام وأن يؤكدوا على نواحي الاتفاق ويقيموا عليها ما يدعون اليه :﴿ **ادعُ إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن** ﴾ (١٦ ـ النحل،١٢٥)، كما ينهى عن إكراه أي امرىء في أمور الدين (٢ ـ البقرة، ٢٥٦) ويوصي باحترام القرار الشخصي لكل إنسان ، واحترام حريته في المعتقد وفي تنظيم حياته حسبما يؤمن به. كما يعلن أن « الأُمّة » أُخوّة شاملة قد تنشط في داخلها في الوقت نفسه تعدّدية في الأنظمة القانونية والثقافية. وتقلّص الرسالةُ القرآنية الخلافَ بين الإسلام والديانات الأخرى الى مستوى داخلي حميم كما في الأسرة الواحدة لا يمسّ جوهر ديانة منها، وتدعو العلماء من الطرفين الى الكشف عن الجذور التاريخية للاختلاف. كما تعلن الرسالة القرآنية أن البشر جميعاً قد ولدوا على الدين نفسه، وأن خالقهم قد وهبهم حسّاً قادراً على إدراك ما هو نقيٌّ مقدّس والعمل بمقتضى الأوامر الأخلاقية . ثم إن القرآن يقول بأن البشر جميعاً يتلقّون من الله الرسالة نفسها، وبذلك يكون القسم الأكبر من دياناتهم صحيحاً ومشروعاً وإلهيّ المصدر. وقد جعل هذا المبدأ من الرسالة القرآنية والديانة القائمة عليها صنواً لديانات البشر جميعاً، وهي علاقة أخوّة تتضّح في العديد من العناصر التي ما تزال قائمة في الديانات الأخرى التي يؤكد القرآن اتصالها بتلك الرسالة الأصلية. أما نواحي الاختلاف، فإن الإسلام يعزوها الى تلك الأجزاء من الرسالة الأصلية التي أصابها الضياع او النسيان أو التشويه أو الإهمال ، سواء كان ذلك عن قصد أو دون تعمّد. وتدعو الرسالة القرآنية العلماء وكبار رجال الدين أن يدرسوا تاريخ دياناتهم ليعيدوا اليها سلامة كتبها المقدسة وما قامت عليه من وحي. وهكذا يرى الإسلام أن الفروق بين ما أورثته الديانات الأخرى مسألة يمكن معالجتها وتفسيرها وكشفها وإزالتها ، مما يؤدي في النتيجة الى اتحاد الأديان جميعاً تحت الراية الإلهية. وموقف الرسالة القرآنية هذا من ديانات العالم يتّصف بالشمولية والحركة الناشطة ، ويتيح تفحصاً نقدياً شاملاً عالمياً لديانات الجنس البشري كافة.

ثامناً، الرسالة القرآنية واسعة محيطة، وكذلك الشريعة، أي النظام القانوني القائم عليها. فهي لا تقسّم الواقع العالمي الى مقدّس ودنيوي، ولا الحياة البشرية الى دينية ودنيوية، ولا تضع النشاط الاجتماعي في حقول أخلاقية وغير أخلاقية. فالواقع والأحداث جميعاً تخضع الى معايير تلك الرسالة وقرارها. لكن مغزى رسالة القرآن ورسالة الشريعة كذلك ليست كتابا مطوياً. بل هي كتاب مفتوح دوماً أمام الحقائق الجديدة. وقد برهنت « أصول

الفقه» على أنها الوسيلة الضرورية لتغيير القانون أو تعليقه او توسيعه او تدعيمه. فالشريعة قانون وفلسفة قانون معاً، وهي تعين في نقد الذات وتجديد الذات معاً.

تاسعاً، تتطلب الرسالة القرآنية وجود الجمال والاستمتاع الجمالي بعبارات مطلقة الوضوح. وهي تنص على أن الجمال ضروري، لذا فهو دليل على الوحي. وسبب الإعلاء من شأن الجمال كونه وجهاً من وجوه رفعة الله، إذ لا يمكن تصوّر موقع أعلى من ذلك. والمسلمون مأمورون بالبحث عن الجمال والإشادة به في كل مناسبة وكل مكان.

رفعة الأثر

الشكل بحدّ ذاته ينطوي على فراغ، وهو يتميّز بحيادية تجعله مطواعاًبيد مؤلّف كفء يريد استخدامه. ومع ذلك، يميل الشكل الى أن يزداد جمالاً إذا ارتبطت به أفكار هي في حدّ ذاتها جميلة. وكلّما نَبُلَ المحتوى، إزداد الشكل عظمة، وكلمّا تدنّى المحتوى، ازداد الشكل ضعفا. ومما ساعد في إنتاج أشكال جميلة من الشعر في جاهلية العرب قيم «المروءة» التي تجمع الفروسية والشجاعة والفصاحة والكرم والإخلاص ورفعة النسب. لكن هذه الأشكال كانت تُستخدم كذلك للتعبير عن قيم أدنى منزلة، هي العنعنات القَبَلية والعرقية، ولذائذ الخمر والنساء والشكوك المعبّرة عن زوال القيم واللا مسؤولية وانتفاء الجدوى. واستخدام الأشكال الشعرية بهذا النمط هو الذي أدانه القرآن بوصفه حطّاً من قدر الشكل الجميل (٢٦ - الشعراء، ٢٢٤-٢٢٧).

ومن ناحية أخرى يكون المحتوى بحدّ ذاته خاملاً، وتبقى قيمته أو رفعته خفيّة حتى يكشف عنه شكل جيّد فيغدو في موضع الفهم او الاستمتاع أو الاستحسان. ويفقد المحتوى جاذبيته من دون شكل جيّد، أو إذا جرى التعبير عنه في شكل غير جذّاب. وجودة الصورة الفكرية لا تحقّق جودتها حتى تتم تجربتها. ومع أن الأفكار الجيّدة لا يمكن أن تكون عديمة القيمة إلاّ أن الشكل يمكن أن ينزل بها فتغدو أفكاراً «ميتة» أو «لا تجد آذاناً صاغية» أو أنها «لا تنسجم مع السياق الذي ترد فيه». وعندما يرد المحتوى في شكل جيد ومناسب فإنه يبعث قوة في التحريك والإلهام والتنشيط لدى المتلقّي. وعند ذلك تتوهّج قيمة المحتوى أو جودته بكل ما تنطوي عليه من بهاء. والواقع أن الشكل الجيّد يؤثر في المحتوى بشكل عجيب فيبعث فيه الحياة ويشحذ من جاذبيته.

لذا فإن العلاقة بين الشكل والمحتوى ليست علاقة ساكنة بل متحركة. وعندما يرتبط الشكل بالمحتوى لا يبقى أيٌّ منهما على حاله وتكون النتيجة دائماً أثراً أعظم وأعمق، وأكثر إثارة ودواماً. إن أقصى أغراض الفن الأدبي هي مرامي التوصيل من استحسان لدى الفهم وتصميم في الحكم وتحفيز للفعل. ويكون الأثر نتيجة تكاتف الشكل مع المحتوى، لا فعلَ كلِّ عامل على انفراد، ولا يمكن أبداً تقدير النسبة الدقيقة لكل منهما. لكن قياس الأثر يكون بدرجة كثافة الوعي، أو عمق الإلتزام الذي يظهر عند المتلقّي نتيجة أسلوب العرض. إن الأفكار الكبرى التي يتم التعبير عنها في شكل جميل تغدو قوى هائلة. ويغدو بمقدورها أن تبعث نظرة عالمية جديدة بشكل مقنع، وتُملي حكماً جديدا وإرادة جديدة، وتستحوذ على وعي الشخص فتبعث تحوّلاً جذرياً.

ويتبع هذا القول إن الأثر الرفيع نتيجة ارتباط

المحتوى الرفيع بالشكل الرفيع . والأثر الرفيع هو التحوّل الجذري عند المتلقّي . وينزل أسلوبُ العرض على الوعي بقوة ترغم المتلقّي على الخضوع والاستسلام الى قوته المحرّكة الحاسمة . وإذ يتم إدراك الرفيع فلا مفرّ للمرء من الهتاف : هذا عين الصواب! هذا بالضبط ما يجب أن يكون! وإذ يقال إن الرفيع هو كلمة الله، تكون استجابة المتلقّي مثل استجابته عند مواجهة الحقيقة القصوى نفسها ، فيهتف : كلمتُك هي الحق! أنت وحدك القدّوس ! وهذا بالضبط ما تفيده عبارة المسلم « صدق الله العظيم » التي تختم كل تلاوة من القرآن الكريم .

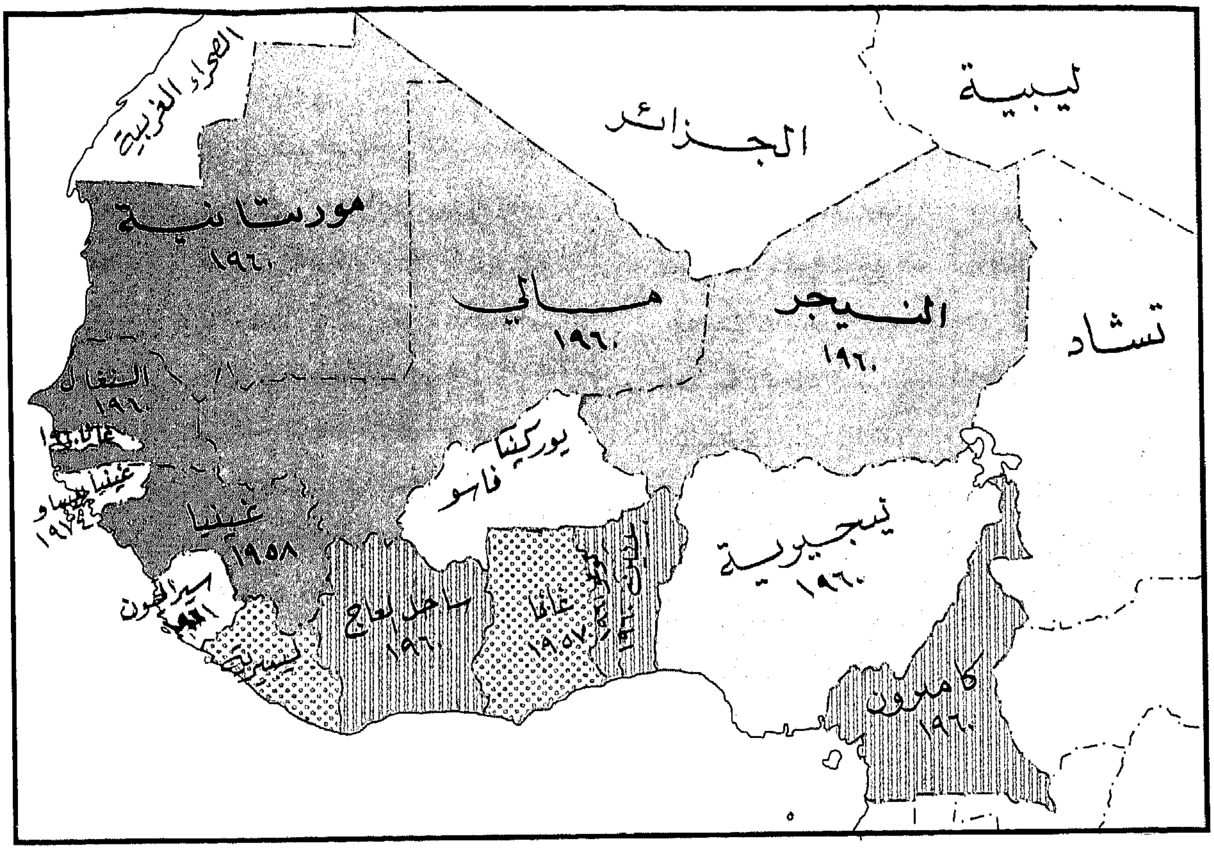
الخريطة ٥٨ إفريقيا الغربية اليوم



مناطق تتكلم الفرنسية
مناطق تتكلم الإنكليزية
(١٩٦٠م) سنة الاستقلال

إن إدراك الرفيع في المحتوى والشكل وما ينجم عن ذلك من تلقّي الأثر الرفيع يؤدي الى خبرات مذهلة تقضي على المستويات والقياسات القديمة . ولكن ذلك الإدراك يؤدي أيضاً الى خبرة بنّاءة على قدر ما تُعيد تشكيل الوعي حسب المستويات والمبادئ الجديدة التي استوعبها الإدراك . لذا لا يعود المُدرك على سابق حاله بعد المرور بهذه الخبرة . وتنشأ أنماط جديدة تتحكم بالمواقف ومَلَكة الحكم، تؤدي الى تحوّل نحو الرؤية الجديدة التي ولّدتها الخبرة والى رغبة في توعية الآخرين كي يتحولوا نحوها . وقد يحتّم ادراك الرفيع كذلك إعادة تنظيم الطبيعة — مثل منطقة العيش والمحيط أو نواحي الريف — لإضفاء شكل على الأنماط التي تنطوي عليها الرؤية . والأثرُ الرفيع يشكّل دليلَه الخاص وتسويغَه . وهو يصدر عن المرور بخبرة الرفيع في الشكل والمحتوى، فذلك نتيجة طبيعية لهما . ويكون الأثر ضرورياً وشاملاً بمعنى ضرورة وجوده وتحقّقه عند الشخص الذي يتوافر لديه الاستعداد المطلوب أو القدرة اللازمة .

ولنا أن نستخلص لذلك أن الرفيع ليس رفيعاً في الشكل وحده، ولا في المحتوى وحده، ولا في الأثر وحده . فهو رفيع بهذه الأمور الثلاثة جميعاً وفي الوقت نفسه . فالشكل الرفيع وحده من دون محتوى رفيع، أو المحتوى الرفيع من دون شكل رفيع لا يؤدي الى كبير أثر، ومن المؤكد أنه لا يؤدي الى أثر رفيع . ومن ناحية ثانية ، فإن « الأثر الرفيع » الذي لا يكون نتيجة رفعة في الشكل أو المحتوى لا يمكن تمييزه عن الجنون او التشوّش العقلي الشديد . فبحكم الفرض ، لا يكون لمثل هذا الأثر من سبب يرتبط به، ولا من مبدأ أو معيار يوجّهه . ومن هنا يؤدي مثل هذا الأثر الى تصرّف مغلوط . وعلى النقيض من ذلك ، عندما



الخريطة ٥٩ غرب إفريقيا: نسبة السكان المسلمين ١٩٨٠م

٩٠ – ١٠٠٪ مسلمون
٧٠ – ٩٠٪ مسلمون
٥٠ – ٧٠٪ مسلمون
٢٥ – ٥٠٪ مسلم

يكون الأثر الرفيع أصيلا، فإنه يكون نتيجة شكل رفيع ومحتوى رفيع يحدّدان الاتجاه والأسلوب، ويكوّنان سببه وجوهره الثقافي.

أثر القرآن في فنون الأدب

كان لظهور القرآن في التاريخ نتائج بعيدة الأثر. فحيث كان جمهور السامعين يعرف اللغة العربية، كان محض سماع القرآن يُتلى كفيلاً بإقبالهم على اعتناق الإسلام، وهو أفضل مثال على قدرة الرفيع في الشكل والمحتوى على إحداث الأثر الرفيع.

وإذ أصاب الذهول وعي العالم السامي، ومن ينطق بالعربية فيه بخاصة، دخلت أعداد كبيرة من الناس في الإسلام جماعات، فقد كان وعيهم الأدبي الذي هيّأته وشذّبته القرون قد أدرك واستوعب الرفيع في القرآن شكلاً ومحتوى، فانصاعوا للأثر. واستحوذ على أرواحهم وعقولهم وقلوبهم وإرادتهم الأثرُ الرفيع من تحوّل الذات الجذري والالتزام بقضية تحويل العالم والتاريخ الى شبيه الأنماط التي وجدوها في الوحي الإلهي.

عدد السكان المسلمين في غرب أفريقيا
(إحصاءات ما قبل ١٩٨٦)

القطر	عدد السكان بالملايين	نسبة المسلمين
بنين	٣,٣	٢٦
الكامرون	٧,٠	٥٥
تشاد	٤,٦	٨٥
جامبيا	,٤	٨٦
غانا	١٢,٠	٢٦
گينيا	٤,٩	٩٥
گينيا – بيساو	,٩	٧٠
ساحل العاج	٥,٠	٥٦
لايبيريا	١,٨	٣٠
مالي	٦,٢	٩٠
موريتانيا	١,٤	١٠٠
النايجر	٥,٠	٩١
نيجيريا	٩١,٠	٧٥
السنغال	٤,٦	٩٥
سيراليون	٣,١	٨٥
توجو	٢,٤	٥٥
ڤولتا العليا	٦,٣	٧٠

أما قدراتهم الأدبية فقد أصابها الذهول كذلك. ومن الطبيعي أن إدراكهم للرفيع قد أدهشهم. فقد كانوا يحسبون أنفسهم في أعلى المراتب بسبب تميّزهم الأدبي، والآن جاءهم ما يفوقهم في ذلك الميدان فألقى بهم في آخر الركب الذي لا أمل لهم في اللحاق به. ومن الطبيعي أن يكون القرآن قد أصابهم في كبريائهم. فقد بدا شعر أكبر الملهمين من نوابغ الأدب شاحباً أمام جلال القرآن. وكان من الطبيعي كذلك أن يكشف القرآن ضعفهم ويعطل إنتاجهم الأدبي إلى حين. وإذ آلى بعض الشعراء على أنفسهم ألاّ يعودوا الى نظم الشعر، راح آخرون يطيلون النظر في القرآن باستمرار ويتلون آياته في جميع المناسبات، استجابة لظرف او تعقيباً عليه. وكان كل امرىء يحفظ من القرآن أغلبه، وهو مطّلع عليه برمته، كما كان كلّ امرئ يتلو آياته بكرةً وعشيّا، ويبتهج أعظم ابتهاج وهو يتأمل مفرداته وعباراته. ولم يوجد قط كتاب فرض احتراماً عريضا عميقا مثل القرآن، كما لم يُستَنسخ كتاب ويعاد استنساخه وينتقل من جيل الى جيل ويستَظهر جزئياً أو كلياً ويُتلى في خشوع مهيب في المجالس والأسواق والمدارس كما جرى للقرآن. وفوق ذلك كله لم يستطع كتاب قط كما استطاع القرآن أن يُحدث تغييراً عميقاً في الحياة الدينية والعقلية والثقافية والأخلاقية والإجتماعية والإقتصادية والسياسية لملايين من الناس من شتى الأجناس والأعراق.

وكما مرّ بنا سابقاً، كان ظهور القران قد جمّد اللغة العربية كما جمّد صنوف المنطق والفهم وصنوف الجميل الذي تحتضنه اللغة. وبين عشيّة وضحاها أصبحت عربية القرآن هي المستوى والمقياس في اللغة العربية بما يخص المفردات وبنية الجملة والنحو والبلاغة. وراح كل إنسان يتطلع الى القرآن بوصفه المعيار الأسمى في الإنشاء الأدبي والإبداع، فصار هداية لكل كاتب وخطيب. وغدت عبارات القرآن وصوره البلاغية وتشبيهاته واستعاراته واصطلاحاته وتراكيبه من مكوّنات الكلام اليومي، وجواهر ترصّع كل إنشاء أدبي. وكانت النتيجة حفاظاً على اللغة العربية طوال أربعة عشر قرناً لم ينلها فيه ما يشين أو يغيّر. وإذا كانت العربية اليوم

لغة الحديث اليومي لمئة وخمسين مليوناً من العرب، [إحصاءات ما قبل ١٩٨٦] ولغة الثقافة والأخلاق والدين والقانون لبليون من المسلمين، فإنها كذلك بفضل القرآن وحده، والحق أنها ظاهرة فريدة في تاريخ الحضارة البشرية أن ننظر اليوم إلى أي شخص من عالم الملايو أو ‹الزولو› ، على ما يفصله من آلاف الأميال عن بلاد العرب، وما يفصله بأربعة عشر قرناً عن عهد النبي (ﷺ)، وما يُقصيه من أبعاد لا تُحدّ عن صفات العرب العرقية، فنجده قادراً على فهم القرآن العربي، تماماً كما فهمه النبي (ﷺ) ومعاصروه.

فمن الطبيعي، إذن، أن يكون القرآن قد أثّر في الثقافة ـــ بل في آداب المسلمين جميعاً. وفي العالم العربي ظهر أثر القرآن حتى في آداب المسيحيين واليهود. وعندما دخلت الشعوب غير العربية في الإسلام فإنها اتخذت لغة القرآن ولغة العلوم الدينية التي ظهرت لاحقاً، وأدخلتها في لغاتها. وهكذا تحوّلت اللغة ‹الفهلويّة› الى فارسية الفردوسي، ولغة ‹التُرك› الى العثمانية التركية، و‹السانسكريتية› الى‹الأردو› كما تحوّلت لغة ‹البانتو› الى لغة ‹الهاوزا› في غرب افريقيا والى ‹السواحيلية› في شرقها . كما تحوّلت ثقافات هذه اللغات الى ثقافات إسلامية، تحمل القيم والأنماط الإسلامية نفسها. وقد تبنّت كلٌّ من هذه اللغات الإسلامية عدداً كبيراً من الإصطلاحات والعبارات الجديدة. بلغت في بعض الأحوال نصف ثروتها اللغوية. كما تبنّت كلٌّ من هذه اللغات صنوف التفكير والفهم التي يحتويها القرآن العربي ، ومنها القيم والمستويات والمعايير والمبادىء المتعلقة بالتقوى والفضيلة والطيبة والجمال. ومن الطبيعي أن تصوّر آداب هذه اللغات تلك التغيرات جميعاً فتحوّلت الى اداب إسلامية . وفي كثير من الحالات (كما في لغة التُرك والملايو والهَوْسَا والسواحيلي) كانت اللغات لفظية وحسب، إذ لم يكن فيها أدب مكتوب. لقد حمل الإسلام الى هذه اللغات الحروف الأبجدية، وجعل أصحابها مساهمين في تراث الأدب العربي العظيم، ووضعهم على اتصال مع التيّارات الفكرية في العالم، وأوجد لهم أدباً جديداً في لغاتهم التي اشتملت بالإسلام، وحمل كتّابهم ومفكّريهم وخطباءهم وشعراءهم إلى مسارات وهّاجة من التميّز والإبداع في الأدب.

على امتداد العالم الإسلامي وتاريخه، بقي القرآن المثل الأدبي الأعلى الذي لا يجارى مطلقاً. وقبل عهد الاستعمار ، عندما شرعت القوات الأجنبية في الإرغام على التحوّل من الخط العربي الى الخط اللاتيني ، وبدأت في التأثير في الأذواق الأدبية للشعوب الإسلامية، عن طريق النظام التربوي الغربي أول الأمر ثم عن طريق وسائل الإعلام ذات الصبغة الغربية، كانت الآداب الإسلامية جميعها تقريباً تصوّر الخصائص التراثية في القرآن. فقد انتشرت الأجناس الأدبية من الأدب الإسلامي؛ ومن ذلك «الخُطبة» و«الرسالة» و«المقامة» (تلك القصة القصيرة التي تعبّر عن تفتّح لغوي وأدبي عند البطل) و«القصّة» و«القصيدة» و«المقالة» (وهي القطعة النثرية التي تدور حول فكرة واحدة) إلى جانب أنواع محدّدة أخرى من الشعر، وكانت تصدر ويتمتع بها المسلمون جميعاً. وقد اتّبع الشعر الإسلامي قواعد الشعر العربي، أي نظام الأبحر وقسمة القطعة الشعرية إلى شطرين أو ثلاثة أو أربعة أو خمسة أشطار (وعندما يزيد التأليف عن شطرين يفصل بينهما وبين ما يليهما شطر يتكرر) كما يتبع نظام القافية وحدة البيت أو المقطع. وكانت القدرات

الإبداعية عند الأدباء في كل مكان تتركّز على اختيار الكلمات والمعاني الدقيقة، وعلى تجويد التأليف والأسلوب . وكان بيت الشعر في تلك التواليف يتوهج بنوره الخاص ويبعث جماله من خلال تجويد مفرداته وعباراته.

ومن جهة ثانية ، اتّبع النثر الإسلامي قواعد النثر العربي، وتشمل هذه القواعد مفهوم «الصياغة» أي اختيار القالب المناسب من افضل الكلمات للتعبير عن معنى محدّد، و«المقابلة» أو «التوازن» أي الموازنة أو المجاورة بين الكلمات والعبارات والمعاني المتناظرة؛ و«التكرار» أي التعبير عن شكل أو صيغة أو موضوع مرّات عديدة، يختلف كل تعبير منها عن غيره لكن يركّز على النقطة نفسها؛ و«الترسّل» أو الاستمرار غير المتوسّع، أي تلاحق الموضوعات والأجزاء أو الفصول من دون ترابط عضوي، ولكن بعبارات أو موضوعات محدّدة تستهلّ المقطع وتختمه، وتبعث تسارعاً نحو استمرار لا ينتهي؛ و«الإيجاز» أي الاختصار والدقة والبساطة، أو استخدام الأقلّ من الكلمات لاحتواء أكبر معنى؛ و«الإيقاع» أو وضع كل كلمة في مكانها المناسب؛ و«الإنتقال» أو التغيّر المفاجيء في زمن الفعل أو صيغة الخطاب أو المعنى إلى ما يناقضه كوسيلة لتقوية الجانبين؛ و«تمثيل المعاني» أو التعبير عن معنى مجرّد عن طريق انطباعات توجّه إلى الحواس، فتجعل الغائب حاضراً والوهمي حقيقياً والمجرّد ملموساً؛ و«البيان» أي وضوح العبارة أو غياب الإلغاز والرموز والمعاني الخفية؛ وأخيراً «مطابقة العبارة لمقتضى الحال» أي مناسبة التعبير وملاءمته للوضع، أو اختيار العبارات والأساليب التي تلائم القارىء أو السامع كما تلائم الموضوع الذي يتناوله الكاتب.

وكانت مراعاة هذه المعايير جميعاً مطلب المسلمين كافة، لأنها مستقاة من القرآن، مثلها الأعلى . كما كان تحقيق هذه المعايير مقياس النجاح والإنجاز الأدبي عند المؤلف والجمهور على السواء.

مآثر في النثر

صدر الإسلام (الفترة المبكّرة ، ١ - ١٠٠هـ / ٦٢٢- ٧٢٠م) أو عصر البساطة

كانت هذه الفترة المبكّرة من عصر الإسلام استمراراً للفترة الجاهلية . فقد كان العرب يعرفون الكتابة وكانت معاملاتهم التجارية تتطلب تدوين بعض السجلات . لكن القسم الأكبر من تراث تلك الفترة قد انتقل شفاها بعد أن حفظته الذاكرة. وكان كتّاب القرن الثاني للهجرة هم الذين دوّنوا ما سمعوه وما وصل إليهم من الأجيال السابقة. ويمكن القول إن رواياتهم لم تكن دقيقة دائماً، من دون أن ينال ذلك القول من الفرض بأن الأدب في مجمله كان يشكّل مادة متجانسة، تصوّر الخصائص الأدبية نفسهاالتي توجد في قلّة من المدوّنات الموثوق في أصالتها. ثم إن مجموع الإنتاج ينطوي، على دليل داخلي، تاريخي وشكلي، يثبت أصالة ذلك الإنتاج بما لا يقبل الشك. وعلى أية حال، فإن مواد الحديث بخاصة، بسبب من أهميتها الدينية وعلاقتها بالشريعة قد أُخضعت لصرامة «نقد الحديث» الذي أنتج نقداً نصّياً وعدداً من العلوم لإكمال مهمّته.

يشمل «صدر الإسلام» عهد النبوّة إضافة إلى عهدي الخلفاء الراشدين والأمويين. وكانت المواد التي ظهرت تشمل بلاد العرب نفسها إضافة إلى أقاليم غرب آسيا وشمال أفريقيا التي أُلحقت بالدولة الإسلامية . ومع أن تلك المناطق قد دخلت في

الإسلام إلاّ أنها كانت ما تزال في طور التعريب، لذا كانت مساهمة سكانها لا تكاد تذكر. وكانت تلك المواد جميعها تقريباً من إنتاج عرب الجزيرة، سواء كانوا ما يزالون يقيمون فيها أو أنهم هاجروا واستقرّوا في الأقاليم التي دخلت في الإسلام. وكانت مساهمات سكان الأقاليم لم تنضج بعد في هذه المرحلة، ولو أنهم تفوّقوا في إنتاجهم على عرب الجزيرة في الفترة اللاحقة. وإلى جانب الرسول (ﷺ) كان الكتّاب والخطباء الذين ألّفوا تلك المواد هم من الصحابة الكرام في الغالب مع معاصرين آخرين؛ ويتضح أسلوبهم في الكلام والكتابة في كل مكان. ولا شك أن ذلك الأسلوب قد تطوّر منذ تلك الأيام وشكّل مهاداً لظاهرة الإسلام الجديدة. وكان ذلك الأسلوب في متناول الجميع، كبيرهم والصغير، غنيّهم والفقير.

ويمكن قسمة تلك المواد إلى ثلاثة أصناف: (١) الحديث - ويشمل العهود والخطب والرسائل التي صدرت عن النبي (ﷺ)؛ (٢) الأقوال السائرة؛ (٣) الخُطَب، وتشمل الأقوال والعهود والرسائل والوصايا التي صدرت عن أوائل الخلفاء والولاة. ولا يكشف أول صنفين عن كثير من أثر الإسلام في الأدب، لأنهما يمثلان المهاد الذي ولد فيه الإسلام. أما الصنف الثالث فإنه يكشف عن ذلك الأثر بشكل ملموس ويمثّل موقعاً وسطاً بين الأدب الذي ولد فيه الإسلام وبين الأدب الذي أوجده ليحمل أفكاره وروحه.

الحديث: تم انتقاء الأحاديث وتبويبها في ستّ مجموعات معتمدة، تمثل إلى جانب العهود والرسائل والمواعظ أسلوب الرسول (ﷺ). ومع أن ذلك الأسلوب كان شخصياً، إلا أنه كان مألوفاً تماماً في المحيط الأوسع من بلاد العرب وعند صفوة المثقفّين في مكّة. وكان هذا المبدأ من التناسق الأسلوبي مع التراث الأدبي في صدر الإسلام هو القانون المعتمد في النقد الداخلي الذي سار عليه علماء الحديث في التفريق بين الأحاديث الصحيحة والمنحولة. وبناء على هذا المبدأ، إلى جانب قوانين أخرى من النقد النصّي الداخلي والخارجي، تمّ تبويب مواد الحديث حسب درجة الأصالة التي يتميز بها كل حديث لدى الفحص. وبصورة عامة، يميّز علماء الحديث بين ثلاثة مستويات من الصحة أو السلامة: الحديث «الصحيح» و«الحَسَن» و«الضعيف» إلى جانب عدد من الأصناف الثانوية التي تقع تحت كل واحد من هذه المستويات. وكانت المقاييس المستعملة تُطبَّق على «الإسناد» أي سلسلة الرواة الذين نقلوا الحديث من راوية إلى آخر، كما تُطبَّق على «المتن» أي النص المنقول من حيث محتواه وشكله. وقد أدّى تطبيق هذه المعايير على مئات الألوف من الأحاديث، التي انتشرت في القرنين الثاني والثالث للهجرة، إلى تأسيس «علوم الحديث» أي علوم النقد النصي والسيرة ونقد التراث الشفوي. وقد جرت تلك العملية بإخلاص بالغ وتدقيق نقدي عميق. أما الأحاديث التي على درجة أدنى من الصحة أو الأصالة فقد جُمعت وخُصِّص لها المكان المناسب في الهوامش وتعليقات التفسير لئلا تضيع في مطاوي النسيان.

يغلب أن تُطلق تسمية «الحديث» لتشمل العهود التي أبرمها الرسول (ﷺ) والنصوص التي أملاها والرسائل أو الكتب التي بعث بها إلى ولاته في الأمصار أو إلى الملوك والرؤساء في الأقاليم المجاورة، كما تطلق على المواعظ التي ألقاها في المناسبات الكبرى. ومن بين ما يتصل بالمجموعة الأولى «بيعة العقبة» (٦٢١ - ٦٢٢م) و«صلح

الحديبية (٦ هـ / ٦٢٨م) والدستور الأول للدولة الإسلامية الذي وضعه الرسول (ﷺ) عند وصوله المدينة في أول يوم من الهجرة. ومن أبرز ما يقع في المجموعة الثانية رسائله (ﷺ) التي بعث بها إلى امبراطور بيزنطة وفارس ورؤساء الكنائس في مصر والحبشة. ومن بين المجموعة الثالثة تبرز الخطبة التي ألقاها بمناسبة حجة الوداع في مكّة. ويتصل بهذا الصنف المعاهدات والرسائل التي أملاها الخلفاء الراشدون وأوائل الخلفاء الأمويين (١٠ - ١٢٤ هـ/ ٦٣٢ - ٧٤٩م).

الأمثال والأقوال السائرة: استمر المسلمون على استخدام الأمثال والأقوال السائرة التي عرفها عرب الجزيرة في جاهليتهم وذلك لما فيها من فصاحة وحكمة وثروة لغوية، شكّلت، إلى جانب الشعر الجاهلي، عوناً للمسلمين الجدد في فهم المفردات والتراكيب اللغوية في القرآن والحديث. وقد صنّف هذه المواد في مجموعات بعد ذلك كلٌّ من ‹المفضّل الضبّي› (ت١٦٨هـ / ٧٧٥م) و‹أبي عبيدة› (ت ٢١١ هـ / ٨٢٧م) و‹الأصمعي› (ت ٢١٣ هـ / ٨٢٩م).

الخطب والوصايا: الخطابة قديمة قدم البشرية. فالأحداث غير العادية مثل الحرب أو لحظات التوتّر العاطفي الشديد من فرح أو حزن تستدعي في العادة ممارسة خطابية غير عادية. فعن طريق الإسلام صار لدى المسلمين قضية يسعون في سبيلها؛ وقد أُخذوا بالنظرة الجديدة بحيث صار كل واحد منهم متحدثا باسمها داعية لها. ولم يكن ثمة كنيسة أو منظّمة تحمل عنهم الإلتزام الشخصي في الدعوة للإسلام. لذا كانت الدعوة للإسلام الوظيفة اليومية لكل مسلم، وكان كل إنسان يقوم بها بدرجة من الفصاحة تختلف عن غيره. وكانت المناسبات والأحداث الفائقة تبعث اللهيب في نيران كانت دائمة التوهّج في قلوب المسلمين وخيالهم. وكانت الخطبة وسيلة هداية الجماهير الجديدة للدخول في الإسلام؛ كما كانت وساطة التواصل بين الجماهير والزعامة الحريصة على اكتساب الجماهير لدعم دورها السياسي.

وقد وجد المسلم في الخطبة تحقيقاً لهذه الدعوة من أعماق وجوده؛ لذا حشد فيها كافة قدراته الأدبية؛ فعلى بلاغتها وجاذبيتها يعتمد الحضّ والإقناع وتحويل الجمهور الى المُثل العليا في الإسلام. وبما أن تلك المُثل كانت مُصاغةً في أسلوب رفيع في القرآن، صار اقتباس العبارات القرآنية وإدخالها في بنية الخطبة الطريقة الأمثل لبلوغ التأثير الأدبي والجاذبية. وهكذا نشأ فن الارتجال وتضمين كلمات وعبارات تتصل بالآيات القرآنية وبموضوعات القرآن والأحاديث النبوية وقد صدر عن هذا الموقع الجديد للفن الأدبي سيلٌ من الكتابات الجديدة أصبحت هواية وطنية لشعب بأكمله.

يضاف إلى ما تقدّم ثلاث حقائق مهمّة. الأولى هي الفتوحات التي أدخلت في الإسلام شعوباً كثيرة من جنوب شرق آسيا، كانوا يتكلمون العربية أو قادرين على فهمها. والثانية هي إندلاع الخصومات السياسية بين العرب أنفسهم، وخاصة عندما أثارت خلافة عثمان (٢٤ ـ ٣٦ هـ / ٦٤٤ - ٦٥٦م) الحاجة إلى الخطابة لاكتساب الجماهير للوقوف وراء زعماء المعسكرات المختلفة. والثالثة هي اتساع الأقاليم وتكاثر أعداد الناس الذين حملوا وجهات نظر جديدة - دينية واجتماعية وقانونية وثقافية - ومشكلات جديدة تطلّبت تفسيرات جديدة لممارسات الإسلام التي عرفتها المدينة. وقد تضافرت هذه الحقائق الثلاث على تزويد المسلمين بمزيد من

الدوافع والمناسبات والأسباب للّجوء الى الخطابة، وهي الوسيلة الجماهيرية الوحيدة في تلك الأيام. وكانت أفضل الخُطب تُستَظهر على الفور وتتلى في مناسبات عديدة، وتنتقل من جيل إلى جيل للمتعة الأدبية ، تماما كما كان الحال مع الشعر الجاهلي.

ومن ناحية الجماليات الأدبية، بقي الأدب في صدر الإسلام محافظاً على التراث القديم في النثر العربي، واضعاً الأسس للأسلوب الإسلامي الجديد. وتنحصر تلك الأسس في الخصائص الآتية:

١- الإيجاز، أو حشد الأفكار والمعاني في أقل عدد ممكن من الكلمات. فالأقل من ذلك يجعل التعبير غامضاً؛ والأكثر من ذلك يجعله مفصّلاً أو مُسهباً. وكان الإنشاء يخلو تماماً من التكرار أو التزويق أو إضافات التفسير والوعظ.

٢ - البساطة، أو انسيابية الإنشاء الذي لا يعيقه تركيب معقّد، أو تمثيل ممطوط، أو توسّع في التشبيه والاستعارة، أو إقحام سجع أو أساليب وصلٍ وفصل. والنثر في صدر الإسلام يخلو دائماً من المحسِّنات ؛ فهو جميل من دون الحاجة إليها.

٣- التلميح، أو الإشارة إلى المعاني المقصودة من دون التعبير عنها صراحة، وبذلك يُستَدرج الذهنُ ويُستحثّ الخيال لإدراك المعاني بشكل غيرمباشر. فإذا لم يَضِع المعنى أو يكتنفه الغموض، يمكن أن يضيف التلميح جاذبية كبيرة على العبارة، كما يدفع الذهن إلى متعة البحث عن المعنى حتى يجده.

٤ - الجزالة، أو الحبك المتقن للأفكار والمفردات مع الحفاظ على النطق الجميل والجِرس اللطيف. فقد كان النثر العربي في هذه الفترة يخلو بشكل واضح من الحشو والتوسّع المفتَعَل والإسهاب. وكان ينساب بشكل طبيعي ويجري بيُسر فيبلّغ الرسالة دون جهد. وقد استطاعت الخُطَب تنفيذ هذه القوانين أو المُثل الأدبية - بل زادت عليها. فقد قدّمت الخُطَب مناسبة للإبداع الأدبي والتوسّع والاقتباس المباشر من القرآن والحديث. وبالتدريج، أصبح تضمين حقائق التنزيل في الإنشاء علامة مميّزة في البراعة الأدبية.

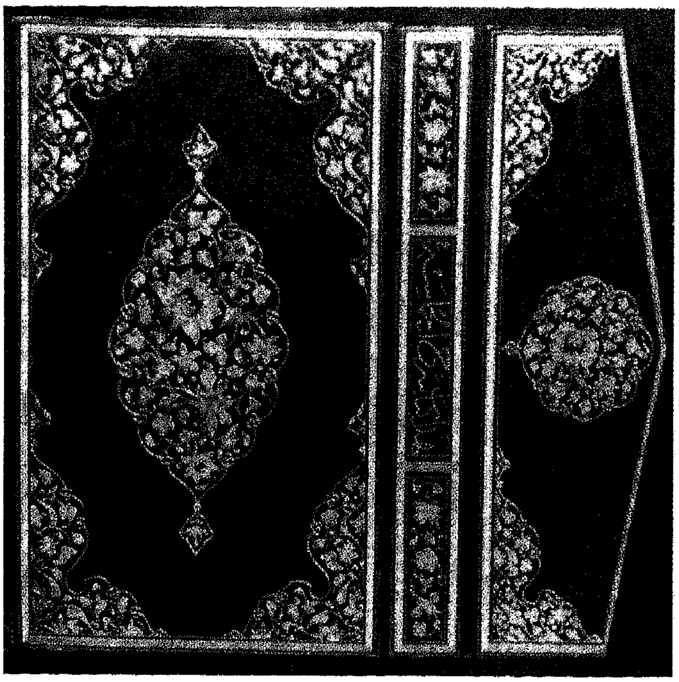
ضحى الإسلام (الفترة الوسطى: أواخر العهد الأموي وأوائل العهد العباسي، حوالي ١٠٠ - ٣٦١ هـ / ٧٢٠ - ٩٧٢م) : عصر التوازن

بدأ العصر الجديد مع الخليفة الأموي الوليد بن عبدالملك الذي حكم بين ٨٥ - ٩٦ هـ / ٧٠٥ - ٧١٥م . ويخبرنا «القلقشندي» أن الكتابة في العهد الأموي بقيت تتبع أسلوب الأقدمين حتى جاء الوليد فأدخل تحسينات كبيرة على دواوين الحكومة والمكاتبات والمراسلات الرسمية وفنون الخط[١]. وقد بقي أسلوب الوليد الجديد هذا ساري المفعول حتى عام ٣٦٠ هـ / ٩٧٢م، باستثناء فترة عاد فيها الأسلوب القديم إلى الظهور في عهد عمر بن عبدالعزيز (٩٨ - ١٠١ هـ / ٧١٧ - ٧٢٠م) وفي عهد يزيد بن الوليد الذي حكم أقلّ من سنة بين ١٢٥ - ١٢٦ هـ / ٧٤٤م. وجرياً مع الروح الأدبية التي أوجدها الوليد قام مروان بن محمد (١٢٦ - ١٣٢ هـ/ ٧٤٤ - ٧٥٠م) آخر الخلفاء الأمويين بتكليف عبدالحميد بن يحيى، أبرز كتّاب عصره، بتطوير أسلوب في الكتابة أكثر تزويقاً، عُرف باسمه. وغدت رسائل الدولة من الطول بحيث صار يقال إن عبدالحميد كان يكتب رسالة لمولاه هي

من الطول بحيث تحتاج إلى بعير ليوصلها إلى من كُتِبت إليه.

دُعيَ هذا الأسلوب الجديد باسم «التوازن» أو التناظر الأدبي، وقد جرى محاكاةً لأسلوب القرآن الكريم. وهو يتكوّن من كتابة عبارات ذات مقاطع متساوية في العدد والطول والتركيب. وتوجد هذه الخصائص في أفضل أشكال التوازن، لكن التناظر الكامل لم يكن ضرورياً. ويمكن أن يوصف الإنشاء بأسلوب التوازن إذ كانت بعض تجمّعات مقاطعه في كل عبارة أو جملة تلبّي هذه المطاليب. ولكن من الضروري أن تكون التجمّعات المتناظرة قريبة من بعضها بما يكفي للربط بين اثنين أو ثلاثة منها دون جهد. وعندما ترد هذه التجّمعات أزواجاً، فالقاعدة ألاّ تكون العبارة اللاحقة أطول من السابقة، حتى لا تكون التجّمعات المتناظرة كبيرة البعد عن بعضها. وأضعف أمثلة التوازن هي تلك التي يكون فيها التجمّع الأخير من المقاطع وحده في كل عبارة أو جملة يتفق مع المطلوب. والتوازن دون شك من خصائص النثر القرآني. بل إن القرآن أفضل، بل أسمى، أمثلة التوازن. وكان التوازن معروفاً أيضاً في الأدب الجاهلي، وبخاصة في الأقوال السائرة وكلام الكهّان.

ومن أبرز المؤلفين بأسلوب التوازن عبدالحميد الكاتب (ت ١٣٠ هـ / ٧٤٩م) وأبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (ت ٢٥٣ هـ / ٨٦٨ م) وأبو حيّان التوحيدي (ت ٣٧٥ هـ / ٩٨٧م). بقي عبدالحميد الكاتب في خدمة آخر ثلاثة من الخلفاء الأمويين بوظيفة كبير الكَتَبَة. وقد تعلّم فن الكتابة من سليم تلميذ هشام بن عبدالملك إذ كان في خدمة هشام عندما كان والياً على أرمينيا. وعندما انتقلت الخلافة إلى هشام وعاد إلى دمشق، عاد معه



الصورة ١٩ - ١ غلاف كتاب خُطّ للمكتبة الخاصة للسلطان العثماني محمد الفاتح في القرن الخامس عشر، محفوظ في متحف توپ كپاي سراي، اسطمبول، تركيا [تصوير لمياء الفاروقي].

عبدالحميد وتسلّم رئاسة مكاتبات الخلافة. يقول المسعودي إن عبدالحميد كان أول كاتب يفتتح الكتابة بالبَسملة والحمدَلَة والصلاة على نبيّه (ﷺ)[٢]. كما كان أول من أطال في الإنشاء فوق الحدّ المعتاد في زمانه، لا لشيء سوى التأنق في الأسلوب. ويدعى هذا الأسلوب باسم «الترسّل» أي الانغماس في إطالة الكتابة. وسرعان ما غدت هذه الخصائص، إلى جانب التوازن، هي النمط في الكتابة الذي ارتبط باسم عبدالحميد مؤسس ذلك الأسلوب. ويروي ابن النديم أن عبدالحميد خلّف أكثر من ألف ورقة تحوي كتاباته[٣]. ومن أبرز تلك الكتابات وأهمها المقالة التي خاطب بها كتّاب المملكة حول فن الكتابة، ومقالة كتبها باسم الخليفة يخاطب ابنه عبدالله بن مروان الذي سار لإخماد تمرّد خارجي[٤]. وتُمثّل المقالتان بوضوح هذا

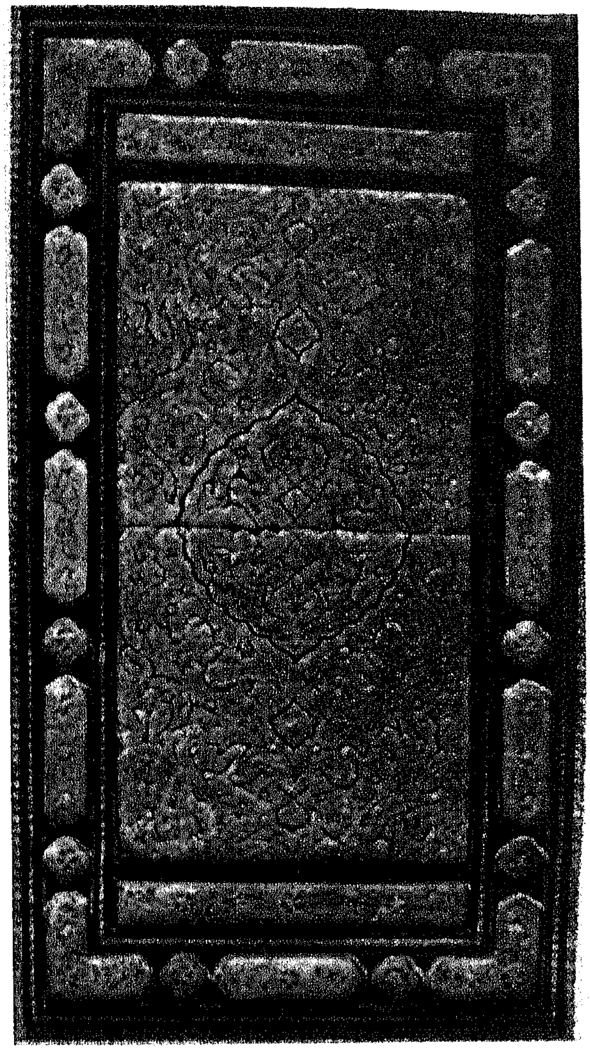
الأسلوب الجديد، حيث نجد الإسهاب يقوم على إضافة مرادفات للمفردات وعبارات مُناظِرة وشروح تفصيلية.

ولد أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ في البصرة (١٥٠ هـ / ٧٦٧م) ودرس على الأصمعي وأبي عبيدة. وكان فريد عصره في الخطابة والكتابة، لا يجارى في سرعة الخاطر وحدّة النقد. وقد خلّف الجاحظ ١٦٠ كتاباً مختلفة الأحجام، من أشهرها : **اختصام الشتاء والصيف، رسالة التربيع والتدوير، مناقب الترك، في النُبل والتنبُّل، في المصالحة والمغفرة، البيان والتبيين، الحيوان، البخلاء ، إعجاز القرآن، اسلوب القرآن، حُجج النبوّة.**

كان أسلوب الجاحظ معبّراً عن عصره، فقد حققت كتابته مقاييس ذلك العصر إلى درجة عالية. وهو يصف تلك المقاييس كالآتي :

اتفاق العبارة والمعنى : «على المتكلّم أو الكاتب أن يدرك حدود معانيه وسامعيه ومواقعهم إذا إراد لكلماته أن تقع منهم موقعاً حسناً. وفي هذه الحال يستدعي كل موقع عبارة مختلفة.. فيجب أن تخلو العبارة من حوشي اللفظ وغريب الكلام.. فكما أن الناس يختلفون في طباعهم كذلك المفردات والمعاني. فالمفردات الضعيفة تؤدي معاني ضعيفة، وشريف الألفاظ يؤدي معاني جميلة مألوفة. فالكلمات والمعاني، إما أن تكون حارة أو باردة ، ولا شيء أكثر إيلاماً من مفردات ومعاني ليست بالحارة ولا بالباردة»(٥) .

البيان أو المعنى الواضح : يرى الجاحظ أن المعاني كامنة في الوعي، فهي تقبع «موجودة في معنى معدومة» . فإذا أُسبغ عليها التعبير المناسب دبّت فيها الحياة ونهضت لممارسة قوتها المحرّكة، فتجعل



الصورة ١٩ - ٢ . غلاف جلد لديوان حافظ الشيرازي، محفوظ في المكتبة السليمانية، اسطمبول، تركيا. [ترخيص من وزارة الثقافة والسياحة، الحكومة التركية] .

البعيد قريباً والغائب حاضراً والمعقّد بسيطاً والغريب مألوفاً. وتكون المعاني حيّة ومؤثّرة على قدر ما تكون مناسبة لعباراتها. والحق أن البيان هو كل ما يكشف عن المعنى ويظهره.

الإيجاز وعدم التكلّف : يرى الجاحظ أن «أحسن الكلام ما كان قليله يغنيك عن كثيره ومعناه في ظاهر لفظه... فإذا كان المعنى شريفاً واللفظ بليغاً.. صنع في القلوب صنيع الغيث في التربة الكريمة»(٦) «والمعاني والمفردات تسير قُدُماً،

يأخذ بعضها برقاب بعض في جريها نحو قلب السامع » (٧) .

الافتنان : تحفل كتابة الجاحظ دوماً بالأمثلة والاستثناءات والتنويعات . فما يسوقه من حُجج إلى جانب مسألة أو ضدّها تنهال سيولاً غامرة متدفقة بحيث تستحوذ على القارىء أو الجمهور إذا كان هذا هو الغرض، وتحرّكهم إذا كان الكاتب يريد الإثارة والتحريك . « فعلى امتداد كتاباته تجد المفردات والعبارات القرآنية والأفكار والمفاهيم متوهّجة كالجواهر في سيل هائل من المعدن الثمين » . فقد كان الجاحظ حقاً صاحب أسلوب وخير من يمّثله (٨) . كما كان أيضاً صاحب ذلك الشكل الأدبي المعروف باسم « الرسالة » وهي مقالة ذات موضوع ظاهري هو كذلك عنوانها، لكن المقالة تعالج موضوعها في فقرات منفصلة يُعنى كلٌّ منها بأحد جوانب الموضوع . ففي « الرسالة » لا يتطوّر تناول الموضوع ليشكل بنية ذات أقسام مترابطة مع بعضها عضوياً . إذ أن كل قسم أو فقرة أو مقطع كيان قائم بذاته، ذاتي الإندفاع، ذاتي التماسك، يتبع بعضه بعضاً بالتسلسل . و« الرسالة » اسم المفعول المشتق من جذر الفعل « ترسّل » الذي يفيد توجّه المرء نحو موضوع يؤلّف فيه ما يحلو له من فقرات وتحليلات ومناقشات وتعليقات . و« الرسالة » لا تتّسع أو تتطوّر، ولا تقوم على نظام ثابت ولا تتصف بالتحريك أو الإثارة . وتكمن قيمة الرسالة فيما تبعثه كلماتها وعباراتها وجُمَلها أو مجاميع جُملها من نظر في الأمور . وإلى جانب ما سبق وصفه من خصائص أدبية، اغتذت « الرسالة » في شكلها الأدبي بالمقاييس الأدبية في القرآن، وجاءت لتعبّر عن منظور كاتب يقف وسط حضارة في عزّ الازدهار .

لقد مرّ بنا أن عبدالحميد الكاتب هو الذي ابتدع هذا الأسلوب الجديد وأن الجاحظ خير من مثّله في ذروة الفترة التي أزدهر فيها . وعندما تغيّر الأسلوب وبدأت مجموعة جديدة من المقاييس تسيطر على الانتاج الأدبي، برز <أبو حيان التوحيدي> ليدعم ذلك الأسلوب الذي غدا في ذلك الوقت تقليديا يقاوم التجديدات التي جاء بها الأسلوب الجديد . وكان التوحيدي يحتذي مثال الجاحظ، وقد أثنى عليه بوصفه « الأعز إلى القلب، وأنبل صديق للروح، أكبر شيوخ الأدب وفخر مفاخر العرب » (٩) .

نشأ التوحيدي في بغداد حيث كان يكسب دخلاً ضئيلاً من استنساخ الكتب وبيعها . وإذ كان يدرك أن الأدباء من حوله كانوا يتّصلون ببعض الأمراء والأعيان ويتلقّون منهم أنواع الهدايا والهبات، قرّر أن يتقرّب من كاتب البلاط الشهير والوزير <ابن العميد> على أمل الحصول على وظيفة في البلاط . وعندما أخفق في ذلك المسعى توجّه إلى منافس ابن العميد وغريمه <الصاحب ابن عبّاد> كاتب البلاط والوزير في <الريّ> . وقد أخفق ثانية في ذلك المسعى . فلما بلغ به اليأس مبلغه كتب **مثالب الوزيرين** وهو هجاء لاذع للوزيرين معاً . ثم قام بمحاولة ثالثة مع <ابن سعدان> وهو وزير آخر، فلم يُصب كبير نجاح . وعندما اغتيل ابن سعدان خشي التوحيدي على حياته فهرب الى شيراز حيث التحق بإحدى الطرق الصوفية .

وقد خلّف التوحيدي تركةً فائقة من الأدب الى جانب **مثالب الوزيرين** منها : **المقابسات** و **الإمتاع والمؤانسة** و **الحمائل والشمائل** و **البصائر والذخائر** و**الإشارات الإلهية** إلى جانب عدد كبير من الرسائل .

كان التوحيدي أول من وضع إنتاجه الأدبي في شكل مذكرات حول مجالس متلاحقة، يسجّل في كلٍّ منها أحاديث أصدقاء عن موضوع مختلف كل مرّة، بحيث تتكوّن لديه «رسالة فائقة» من عدد من الرسائل الأقصر. وكانت كتابته تطابق المقاييس الأدبية في تراثه خير تمثيل. كما كان تجديده يقع في المسائل التي كتب عنها لا في الشكل. وقد جمع التوحيدي بين الأدب والفكر الفلسفي والأفكار الصوفية.

الذروة (أواخر العصر العباسي، حوالي ٣٦٠ - ٦٠٠ هـ / ٩٧٢ - ١٢٠٣م) عصر السجع والبديع

لم يختف الأسلوب المتوسط من الاستعمال فجأة. فقد استمر عدد من كبار الكتّاب على استعماله بينما كان أسلوب «السجع» الجديد ينتشر من حولهم. فقد كتب ‹محمد بن يحيى الصولي› (ت ٣٣٥ هـ / ٩٤٧م) رسالة فائقة بعنوان **علم الأدب** يكمل بها رسالة عبدالحميد الكاتب التي وجّهها الى كتّاب المملكة. ثم كتب ‹علي بن عبدالعزيز الجرجاني› (ت٣٩٢هـ / ١٠٠١م) رسالة أخرى بعنوان **الوساطة** يفسّر فيها دور الكاتب وسيطاً بين الحاكم والمحكوم. كما أخرج ‹أبو هلال العسكري› (ت ٣٩٥ هـ / ١٠٠٤م) كتاباً بعنوان **الصناعتين** (أي صناعة الأدب وصناعة الحكم) وقد طبّق هؤلاء الكتّاب جميعاً مقاييس «التوازن» إلى أبعد حدّ ممكن.

لقد كان السجع معروفاً قبل الإسلام وعلى امتداد التاريخ الإسلامي، لكنه لم يكن بمثل هذا البروز قبل حلول فترة الذروة هذه في القرن الخامس الهجري. فقد بدأ بالتغلغل في أساليب الكتابة في القرن الرابع الهجري حتى بلغ السيادة القصوى على الأدب في القرن الخامس. وبما أن القرآن الكريم يحفل بالسجع، أي بالعبارات المقفّاة التي تربط هذه الصفة مع «التوازن» ومقاييس الجمال الأدبي الأخرى جميعاً، فقد راح المدافعون عن هذا الأسلوب يشيرون إلى هذه الحقيقة دعماً لأسلوبهم الخاص في الكتابة.

والسجع نثر تتكوّن عباراته المقفّاة من مجموعتين من الكلمات أو أكثر. ومن شروطه أن تكون الكلمات عذبة صافية الجِرس؛ وأن تؤدي كلُّ عبارة مقفّاة معنى مختلفاً، وأن تلبّي العبارات المقفاة شروط «التوازن» وأن تكون العبارة اللاحقة دائماً أقصر من سابقتها. و«البديع» من ناحية أخرى، وهو يشمل «السجع»، يمكن أن يَرِدَ على أشكال عديدة. فقد أحصى بعض أهل الأدب أربعة عشر نوعاً من البديع، بينما ضاعف آخرون هذا العدد أو زادوا فيه. ويتكوّن البديع من صياغة عبارات متشابهة في بنية المقاطع، بل في شكل الأحرف أحيانا من دون الحركات، لكنها تختلف في المعنى. وقد تكون هذه الاختلافات من النوع الذي يوجد بين النظائر والأشباه، أو الأضداد والمخالفات، أو من الصنف الذي يعبّر عن الثنائية أو النوعية، أو عن الزمان والمكان [١٠]، وهذا ما يجعل بداية الجملة إشارة إلى نهايتها في المعنى والشكل معاً – وهي صفة تعرف باسم «التوشيح». ومن أبرز أمثلة السجع والبديع ما يلي:

مراسلات الخلفاء: كانت مراسلات الخلفاء من مسؤولية ديوان البلاط أو أمانة السّر. إذ كان بلاط الخلافة يستخدم أمهر الكتّاب ومن خلالهم يحدّد الأسلوب ويشيعه. كما كانت رسائل الدولة في

المسائل الكبرى تعتمد في نتائجها على ما في انشائها من قوة التحريك لبلوغ الغرض المطلوب، كما نجد في أمر ‹إبن بلكاء› الذي ثار على الخليفة (ركن الدولة) (٣٣٧هـ/ ٩٤٩م). فقد كتب ابن العميد رسالة اعترف ‹ابن بلكاء› نفسه أنها أرغمته على الخضوع والتراجع عن الثورة. ومن مشاهير الكتّاب الآخرين أبو الفضل محمد بن العميد (ت ٣٦٠ هـ / ٩٧٠م)، وأبو اسحق الصابي (ت ٣٨٤ هـ / ٩٩٤م) والقاضي الفاضل (ت ٥٩٦ هـ / ١٢٠٠م) و لسان الدين بن الخطيب (ت ٧٧٦ هـ / ١٣٧٥م) والصاحب بن عبّاد (٣٨٥ هـ / ٩٩٥م). ويأتي بعد هؤلاء في الشهرة ولو أنهم لا يقلّون في بلاغة كتابتهم للخلفاء عبدالعزيز بن يوسف وأبو العباس الضبّي وعلي الإسكافي وأبو الفتح البُستي وهم من كتّاب القرنين الخامس والسادس للهجرة.

المقالات الأدبية: كانت المقالات الأدبية يؤلفها أصحابها في وصف الأحاديث والخُطَب أو سرد الحكايات أوا لتفصيل في موضوعات إسلامية أو أخلاقية أو إنسانية. ومن أشهر ما يقع في هذا الباب **رسالة الغفران** التي كتبها ‹أبو العلاء المعرّي› (ت ٤٤٩ هـ / ١٠٥٩م) يصف فيها محادثة خيالية مع أهل الجنة، ومن بينهم كثير من المذنبين، على أساس أن الله قد غفر لهم ذنوبهم؛ ومحادثات مع أهل النار، إلى جانب مناقشات حول مختَلف أديان البشر. وقد أوجدت هذه الرسالة نمطاً من الكتابة سرعان ما انتشر في أوروبا حيث أخرج ‹دانته› كتاب **الكوميديا الإلهية** يحاكي فيها رسالة الغُفران. كما كتب المعرّي عدداً من الرسائل منها **الرسالة الإغريدية** التي نالت استحسانا كبيراً بسبب جمالها الأدبي الفائق. وظهرت في الأندلس **رسالة** ابن زيدون (ت ٤٦٣ هـ / ١٠٧٢م) **ورسالة الشُكر** لأبي عبدالله الغافقي (ت ٥٤٠ هـ / ١١٤٦م) وقد كتب القلقشندي **مفاخرة بين السيف والقلم** عام ٧٩٤ هـ / ١٣٨٣م. كما كتب تاج الدين البَزْيَري مقالة يصف فيها السلطان منصور بن قلاوون في خروجه للصيد، فرفع ذكره وذكر مولاه في أخبار الأدب. أما أبو بكر الخوارزمي فقد كان شاعراً وكاتب «رسالة» مشهوراً، أصاب حظّاً تحت رعاية الصاحب بن عبّاد وكتب عدداً كبيراً من المقالات الأدبية الفريدة. وقد دخل في منافسة مع الحريري وفشل.

المقامات: المقامة وصف جلسة يجتمع فيها عدد من الناس يتحدثون عن موضوع معيّن. والعادة أن ينبري أحد الحاضرين فيروي قصة قصيرة عن رجل يتميّز بالبراعة والفصاحة في ذلك الموضوع، فيعلّق الآخرون عليه. كان هذا النوع من الجلسات الأدبية معروفاً في الماضي، لكن بديع الزمان الهمذاني (ت٣٩٨ هـ / ١٠٠٨م) هوالذي أضفى على هذه الجلسات شكلاً، وجعل منها جنساً أدبياً. ولم يبقَ لدينا سوى إحدى وخمسين من ٤٠٠ مقامة كتبها الهمداني.

أما أبو محمد القاسم الحريري (ت ٥١٦ هـ / ١١١٩م) فقد بلغ الكمال في هذا الجنس الأدبي، إذ كتب خمسين مقامة حازت الشهرة فور الفراغ من تأليفها. ويروي ياقوت الحموي في معجم الأدباء أن الحريري وقّع باسمه على ٧٠٠ نسخة من المقامات في السنة التي أكمل فيها التأليف. ومن بين من اشتهروا واستخدموا هذا الجنس الأدبي إبن الإشتراكوني (ت٥٣٨ هـ / ١١٣٤م) ومحمد ابراهيم الدمشقي (ت ٧٢٧ هـ / ١٣٢٧م) الذي أضاف إلى المقامة بعداً فلسفياً؛ وشهاب الدين الخفّاجي (ت ١٠٦٩ هـ/ ١٦٥٩م). وبقيت المقامة شكلاً مرموقاً من التعبير الأدبي حتى العصر الحديث عندما أصابها

الإهمال نتيجة لتدهور أحوال المسلمين. ومن بين الكتّاب اللاحقين أحمد البربير (ت ١٢٢٦ هـ / ١٨١١م)، و شهاب الدين الآلوسي (ت ١٢٧٠هـ / ١٨٥٤م) وناصيف اليازجي (ت ١٢٨٨هـ / ١٨٧١م)، وأحمد فارس الشدياق (ت ١٣٠٣ هـ / ١٨٨٧م)، و إبراهيم الأحدب (ت ١٣٠٨ هـ / ١٨٩١م)، وعبدالله فكري (ت ١٣٠٧ هـ / ١٨٩٠م) وقد كتب كلٌ من هؤلاء بين خمسين إلى ثمانين مقامة.

في أشكال الكتابة الإسلامية الثلاثة جميعا بلغت الصنعة الأدبية ذرى سامقة. وكان الأسلوب القرآني هو المثل الأعلى في الأحوال جميعها، كما كانت قِيَمُهُ الأدبية مستويات لا يرقى إليها الشك في الإنتاج الأدبي، وقد بلغ المعرّي درجة من الروعة الفائقة في رسالة بعنوان **الفصول والغايات** وهي عمل هائل في التقوى والتسبيح لله، لكن تلك الروعة جلبت على مؤلّفها تهمة التجرّؤ على مضاهاة القرآن في سُوَره وآياته. لكن المعرّي لم يقصد الى شيء من ذلك قط؛ وقد انبرى تلامذته وأتباعه وأصحابه إلى تبرئته والدفاع عنه ضد هذه التهمة. وكانت تلك حالة فريدة تُشكّل فيها درجةٌ عالية من الإبداع تهديداً للضمير الذي كان يجد السكينة في صورة الرفيع.

مآثر في الشعر

صدر الإسلام (١- ١٠٠ هـ / ٦٢٢ - ٧٢٠م)

فترة النبوّة والخلفاء الراشدين: لم يشجب القرآنُ الشعرَ؛ ولو أنه أنكر أن يكون القرآنُ نفسه شعراً. لكن القرآن أدان أولئك الشعراء الذين يضعون مواهبهم وشعرهم في خدمة أيّة قضية (٢٦ – الشعراء، ٢٢٤ – ٢٢٧). لقد تعمّد (ج.ي. فون گرونَباوم) G.E.von Grunebaum أن يتجاوز الآية التي تستثني من الإدانة الشعراء الذين آمنوا وعملوا الصالحات فضلّل قرّاءه[١١] في سعيه الحثيث ليقحم على القرآن إدانة جميع أنواع الإبداع الفني بما في ذلك الإبداع الأدبي. فقد كان الرسول (ﷺ) شديد الحساسية تجاه حال العرب في كونهم يميلون بشدة نحو العداوة والعنف بسبب شعر العصبية. لذا كان (ﷺ) لا يشجّع الشعر والشعراء في بعض الأحيان؛ لكنه (ﷺ) كان يثني على الشعر حيث يدعو إلى الحكمة والفضيلة، وينظر باحترام بالغ الى كلٍّ من لبيد وأُميّة بن الصلت لما في شعرهما من تقوى وخُلُق، مع أنهما كانا من المشركين. والأكثر من ذلك أن الرسول (ﷺ) دعا ثلاثة من شعراء المسلمين – هم حسان بن ثابت وكعب بن مالك وعبدالله بن رواحة – ليدافعوا عن الإسلام بالشعر، مما أثار حنقاً شديداً وعداوة من أهل مكة. ولما دخلت الإسلام أقوام غير عربية، كانت معرفتها باللغة العربية ومعانيها دون المستوى المرغوب، حثّهم الخليفة عمر بن الخطاب على تعلّم الشعر لكي تقوى سيطرتُهم على اللغة. وعندما بدأ المسلمون في تفسير القرآن نصحهم عبدالله بن عباس، أول المفسّرين، أن يطلبوا في الشعر الجاهلي ما لا يستطيعون فهمه في لغة القرآن الكريم. والحقيقة أن الخلفاء الراشدين غالباً ما كانوا ينشدون الشعر، إما لدفع المسلمين نحو الفضيلة أو لإثارة الهمم في القتال دفاعاً عن الدين.

الفترة الأموية: شهدت الفترة الأموية ازدهاراً كبيراً في نظم الشعر وإنشاده. وقد ساهم في هذا التطور عاملان رئيسيان. الأول أن الفتوحات الأولى حملت إلى حياض الإسلام جماهير كبيرة من غير

العرب؛ وكان كثير منهم قد اعتنق الإسلام. وكانت مقدرة هؤلاء على فهم اللغة العربية ، ومن ثَمّ الإسلام، دون مستوى الكمال. ولكي يكتمل تحوّل اولئك الأقوام إلى الإسلام سعت الدولة الإسلامية الى تقوية اللغة العربية. وكانت تنمية الشعر وسيلة إضافية نحو هذه الغاية. والعامل الثاني هو محبة الخلفاء الأمويين للشعر والكرم الذي كانوا يحيطون به أولئك الذين يتغنّون بمديحهم أو يتفوّقون في ذلك الفن. وكان معاوية وعبدالملك وهشام مولعين بالشعر بشكل خاص وعملوا الكثير في سبيل رعاية الشعراء وفنّهم. وفي هذه الفترة ظهر جرير والفرزدق، وهما من أكبر الشعراء الأمويين، فانقسم المجتمع بأكمله إلى معسكرين في التعصب لهذا الشاعر أو ذاك، يتغنّون بأشعارهم في كل مناسبة للبرهنة على تفوّق الشعر الذي يدعمون.

يكشف الشعر الأموي عن أربع خصائص مميّزة. الأولى أن لغته نظيفة نقيّة دقيقة. فبسبب من قربهم من عهد الرسول (ﷺ) كان جميع العرب تقريباً يتكلمون لغة شديدة القرب من لغة الجاهلية وأسلوب القرآن. كما كان الشعر الأموي خالياً من العبارات الغريبة المعقدة أو الصعبة. والثانية أن الخلفاء الراشدين كانوا يصفون الشعراء بقلّة الذوق إن هم بدأوا قصائدهم بمدح محبوباتهم، لكن كثيراً من الأمويين كانوا يتساهلون في ذلك الأمر. ففي عهد الأمويين أصبح «التشبيب» عادة راسخة في الشعر. وربما ساهم في ذلك اختلاط عرب الجزيرة بالسكان المستقرّين في الأقاليم المفتوحة. فقد كان مديح جميل لبثينة من العذوبة بحيث غدت بثينة محبوبة الشعراء جميعاً، فصاروا يفتتحون قصائدهم بالتغنّي بمفاتنها. وهكذا ولدت أسطورة «المرأة الخالدة» التي اسمها بثينة أو ليلى أو هند أو دعد.

وظهر حول تلك الأسطورة نوع جديد من الشعر هو «الغَزَل». والخصيصة الثالثة ان النقد والهجاء والسخرية لم تكن معروفة تقريباً في الشعر الجاهلي، على ما كان في الجاهلية من عداوات ونزاعات قبلية. أما في عهد الأمويين، فإن التوتّرات السياسية بين الأحزاب حرّكت الشعراء من بينهم وسمحت لهم بمهاجمة الخصوم. وكان إشراك الشعراء في ذلك الأمر قد أدّى إلى ظهور جنس من الشعر جديد، لم يكن معروفاً من قبل ، هو شعر الهجاء السياسي، وكان من نتيجة ذلك أن ما كان مذموماً من قبل بوصفه تكسُّباً وبيع موهبة غدا الآن مقبولاً، وراح الشعراء يزيدون من نظم ذلك الشعر على قدر ما يُجزل لهم العطاء أو ما يأملون. وقد أدّى الشعر السياسي، بعد ذلك إلى الهجاء الأدبي الذي صار جنساً قائماً بذاته، سواء كان الخصم حقيقياً أو متخيلاً، تماماً كما كان الحال بشأن الغزل. والخصيصة الرابعة في الشعر الأموي هي التساهل العام في أخلاق الشعراء وازدياد الشعراء المسيحيين مما فسح المجال أمام الخمرة لتصبح موضوعاً شائعاً في الشعر.

وفيما يلي عدد الشعراء في كل قبيلة خلال الجاهلية وفي العهد الأموي:

وبعد أن كسبت قريش معركة الزمن السياسية، تزايد عدد الشعراء فيها، إلى جانب ظهور طبقة جديدة من الشعراء الموالي، من بين شعوب البلاد التي فتحها المسلمون، فإلى جانب الشعراء الذين سبق ذكرهم، اشتُهر في صدر الإسلام أبو الأسود الدؤلي (ت ٦٩هـ/ ٦٨٩م) وهو أول من وضع قواعد النحو العربي، كما اشتُهر الأخطل (وهو شاعر مسيحي من السَلط في الأردن ومن قبيلة تغلب، توفي عام ٩٥هـ / ٧١٤م) . أما جرير (ت ١١١ هـ

/ ٧٣٠م) و الفرزدق (ت ١١٠ هـ / ٧٢٩م) فقد راحا يتحديان معاصريهما من الشعراء دعماً أو معارضة. وكان ذلك يتم في الغالب بنظم قصائد من نفس الوزن والقافية، كما فعل جرير والفرزدق في «النقائض». وكانت المعارك الشعرية التي أعقبت «النقائض» ترغم الجميع على الإصغاء واتخاذ المواقف من هذا الشاعر أو ذاك. أما عمر بن أبي ربيعة (ت ٩٣ هـ / ٧١٢م) وقيس بن الملّوح المشهور باسم «مجنون ليلى» فكانا زعيمين في نوع آخر من الشعر، هو الغزل.

القبيلة	عدد الشعراء في الجاهلية	عدد الشعراء في العهد الأموي
قيس	٢٧	٢٦
ربيعة	٢٠	١١
تميم	١٢	١٣
مُضَر	١٦	٩
قريش	١٠	٢٣
يمن	٢٢	١٦
قُضاعة	٤	٨
إياد	٢	—
يهود عرب	٤	—
موالي	١	٢١

ضحى الإسلام (١٠٠ - ٦٥٦ هـ / ٧٢٠ - ١٢٥٨م)

بعد انقضاء عصر صدر الإسلام، بلغت عمليات المدْيَنَة والانفتاح الحضاري ذروتها في العصر العباسي. فقد نشأت مدن البصرة والكوفة وبغداد وبلغت أوج ازدهارها وكسفت المدن القديمة في سوريا والأقاليم الشرقية في بلاد فارس وآسيا الوسطى. وصارت الوفرة والبذخ من سمات العصر، وحلّت محل حياة التقشف الصحراوية، فاتّخذت صورة العيش ألوف الألوان والتراكيب المعقّدة، على النقيض الآخر من البساطة والوضوح في الأيام الخوالي. وسرعان ما ظهرت اثار ذلك في الشعر، بوصفه مرآة الوعي، فراح يعبّر عن تشوّفات العصر.

وقد حدث التغيّر الأول في محتوى الشعر. فلم يعُد شعراء المدن في العصر الجديد قانعين بتراث الأفكار من العصور الخوالي التي كانت تستخدم لكسب الناس إلى جانب الإسلام والعروبة. ففي عهد الأمويين صارت الخمرة والنساء والسياسة من الموضوعات المقبولة في الشعر؛ وفي عهد العباسيين غدت هذه الموضوعات مألوفة شائعة. وكذلك اغتنى الخيال بالتشبيهات والاستعارات الجديدة، وبالذهن المتّسع بمعرفة وأفكار جديدة، كانت جميعها في متناول الشعراء. وإضافة إلى هذه الموضوعات، كانت علوم البَستَنَة وحدائقها، وعلوم المياه ونوافيرها وجداولها، وفنون العمارة وقصورها ومساجدها قد بسطت أمام الخيال الشعري أغنى الموائد. وغالباً ما كانت هذه الأمور تترك أثراً مؤذياً على أخلاق الشاعر. فقد مرّ بنا أن الشعراء في العصر الأموي تعلّموا بيع مواهبهم لأسيادهم الأمرا. وقد زاد هذا الإتجاه في العصر العباسي، وسرعان ما تدهور الشعر نحو التساهل في المستوى الأخلاقي وفي المستوى المبدئي. وكان أبو نواس (ت ١٩٨ هـ / ٨١١م) زعيم الشعراء اللا أخلاقيين؛ كما كان ابن المقفّع (ت١٠٨هـ / ٧٢٧م) زعيم الهراطقة المنشقّين عن الدين.

وسرعان ما أصبح الشعراء الناجحون أصحاب

ثروات كبيرة؛ وكان كثير منهم من أغنى الناس في البلاد، بسبب الأُعطيات الكبيرة والهبات التي كان يقدّمها رُعاتهم. وغالباً ما كانوا أصحاب نفوذ كبير بما يضارع قوة الخليفة في السيطرة على الحياة والموت، مماكان في متناول أيديهم. فقد دفع شعر <سديف> القيادة العباسية المنتصرة الى القضاء على بني أمية؛ كما كان شعر <مالك بن طوق> وشعر <ربيعة> سبباً في إلغاء حكم الإعدام الصادر بحقهما. هذا رغم أن الكتّاب الذين كانوا في خدمة الخليفة لم يكن لهم مثل ذلك النفوذ. وكان الشعر على كل لسان وفي كل مناسبة ومكان، إما ارتجالاً ينظمه الشعراء أو استظهاراً ينشده الآخرون. لقد عرفت الجاهلية سوق عكاظ حيث كان الشعراء يتبارون كل سنة. أما العباسيون فقد كان لهم <المربد> في البصرة حيث كانت المباريات الشعرية لا تنقطع. وفي عهد العباسيين بلغ العرب بمحبة الشعر ذرى لم تُعرف من قبل. فقد كانوا من كثرة علمهم بالشعر يشيرون الى الشاعر ببيت من شعره، أو يشيرون إلى بيت معيّن من الشعر إذا ما ذكر اسم الشاعر في مناسبة تتصل بالبيت الشعري المذكور. وكان الشعر يزين الجدران في البيوت داخلها وخارجها، كما يزين الأبواب وحُجُب النوافذ والستائر والحشايا والكؤوس وأدوات الطبخ والمجوهرات والآلات الموسيقية والملابس ظاهرها وباطنها وحتى الخِفاف والنِعال. وكانت «الحنّاء» تخضّب بالشعر دوماً الأذرع والوجوه.

عرفت الفترة العباسية عدداً كبيراً من فطاحل الشعراء. وكان سبعة من أولئك المشاهير قد اشغلوا بشعرهم القسم الأول من تلك الفترة (حتى خلافة المتوكل عام ٢٢٢هـ / ٨٣٨م) ووضعوا أسلوباً جديداً في الحياة وفي الرعاية الأدبية وفي نظم الشعر.

كان بشّار بن بُرد (ت ١٦٧ هـ / ٧٨٤م) ضريراً وابن عبد أعتقه مولاه بسبب إعجابه ببلاغته. وقد نظم الشعر وهو في العاشرة من عمره وخلّف تراثاً قوامه ١٢,٠٠٠ قصيدة. وكان السيّد الحِمْيري (ت١٧٢هـ / ٧٨٩م) يميل إلى حزب الإمام علي، وقد نظم ٢,٣٠٠ قصيدة. وكان يرفض الأُعطيات بما في ذلك أُعطيات الخليفة. أما الحسن بن هانئ، أبو نواس (١٩٨ هـ / ٨١١م) فقد كان أول من حرّر الشعر من القواعد والقياسات التي عرفتها الجاهلية وصدر الإسلام في المحتوى واللغة وأسلوب النظم. وقد خلّف تراثا يزيد على ١٣,٠٠٠ قصيدة تقع في كل صنف معروف من صنوف الشعر. وثمة مسلم بن الوليد (ت ٢٠٩ هـ / ٨٢٥م) الذي كان ينظم الشعر وهو يعمل مدير بريد في <جرجان> وقد برع في الغزل. أما <إسماعيل أبو العتاهية> (ت ٢١١هـ / ٨٢٧م) فقد كان بائع شعر متجول يحمل بضاعته على ظهره. واتفق أن مرّ بفتية ينشدون الشعر فتحدّاهم أن ينظموا الشطر الثاني من عدة أبيات ينشد أشطارها الأولى. وراهنهم على قيمة بضاعته إن هم أخفقوا في الرهان، فغلبهم واشتُهر أمره. وقد ابتدع أبو العتاهية أوزاناً جديدة وكان يميل إلى حياة الزهد ويرفض النظم في الغزل حتى عندما يأمره الخليفة المهدي . أما (حبيب بن أوس الطائي)، أبو تمام (ت ٢٣٢ هـ / ٨٤٧م) فقد بدأ حياته سقّاءً بباب جامع في الفسطاط (القاهرة القديمة) وسرعان ما رحل إلى بغداد ونال الشهرة. وإذ حبسته الثلوج في دار مضيفه ابن سلامة في خراسان، راح يؤلف من ذاكرته مرجعا ضخماً في الشعر الجاهلي عرف باسم

ديوان الحماسة، كما صنّف أربعة مجلّدات من شعره. وأخيراً ثمة ‹دعْبل الخُزاعي› (ت ٢٤٦ هـ / ٨٦١ م) الذي كان شاعراً يخشاه الأمراء والعامة على السواء، بسبب هجائه اللاذع. وكانت أشعاره تنتشر على الفور وتدمّر سمعة من يهجوهم. وكان هو الآخر يرفض الأُعطيات ويعيش مما يجود به أقاربه، مغدقاً مدائحه على آل الرسول (ﷺ).

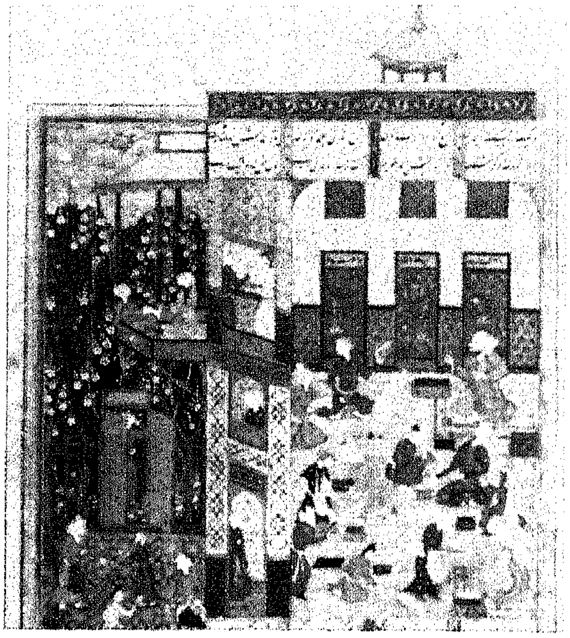
في القسم الأوسط من الفترة العباسية (من خلافة المتوكل إلى ظهور الدولة البويهية عام ٣٣٤ هـ / ٩٤٦م) تدهورت رعاية الخلفاء للشعراء لأن الخلفاء أنفسهم وقعوا أسرى بأيدي خدمهم وجنودهم الذين أصبحوا سلاطين. كانت تلك أياماً غاب فيها الإطمئنان عموماً كما غابت فيها حرية التعبير، أو لم يبق منها سوى القليل. ثم إن التدفّق الهائل للأفكار الواردة من الخارج عن طريق الترجمات في القرن السابق بدأت آثارها بالظهور. فانسحب الشعر من القضايا العامة وصار يدور حول الذات. وفي هذا الوقت كذلك اجتاح «البديع» الشعر وغمر نوابغه.

كان ابن الرومي (ت ٢٨٣ هـ /٨٩٨م) أبرز شعراء هذه الفترة وأول من أعطى الأفضلية للمعنى والمحتوى قبل اللفظ والشكل، لكن أبا عُبادة البحتري (ت ٢٨٤هـ / ٨٩٩م) قاوم هذا الاتجاه وأصرّ على جمال الشكل وقد صنّف البحتري مرجعاً في الشعر الجاهلي أكبر من تصنيف أبي تمّام (وضمّنه أعمال حوالي ٦٠٠ شاعر) وأطلق عليه العنوان نفسه: **ديوان الحماسة**، لكنه وضعه في ١٧٤ صنفاً بدل عشرة أصناف وضعها أبو تمام. ومن شعراء هذه الفترة ابن المعتز وهو ابن الخليفة العباسي الذي يحمل ذلك الاسم وحفيد المتوكل، وكان قد ألّف عدة كتب الى جانب نظم الشعر، ومن بين تلك الكتب كتاب في النقد الأدبي، وآخر في تاريخ الشعر، وثالث عن أشكال «البديع» وكتابان عن الشعر أحدهما عن شعر الملوك وآخر عن شعر الخمر.

بدأت الفترة العباسية المتأخرة بتأسيس الدولة البويهية عام ٣٣٤ هـ / ٩٤٦ م وانتهت بالقضاء على تلك الدولة على أيدي السلاجقة الأتراك عام ٤٤٧ هـ / ١٠٥٦ م. وقد تميزت هذه الفترة بإنجازاتها في جميع الميادين الفكرية والروحية لأن الأمبراطورية العباسية تقسّمت إلى عدد من الدويلات ذات الحكم الذاتي راحت تنافس بعضها

الصورة ١٩ - ٣ . مقطع جانبي من ‹مراغة گلشان› من القرن السادس عشر، تصوّر الإمپراطور المغولي ‹جاهانجير› في الصيد [بترخيص من مؤسسة الإعلام الإسلامية، إيران].





الصورة ١٩ - ٤ «ليلى والمجنون في المدرسة» تصوير في نسخة من **خمسة** للشاعر نظامي بتاريخ ١٥٧٤ . [بترخيص من متحف الجامعة - جامعة بنسلفانيا] .

في رعاية الشعر والفنون والعلوم. وأصبح الشعر أكثر ميلاً إلى الفلسفة والإلهيات، ينمّي بطرق خاصة قيم المجتمع المدني والحضارة والتاريخ والزهد. وخلافاً للعهود السابقة، صار يظهر بين الشعراء كثير من الفقهاء والأطباء والفلاسفة. وشاعت المبالغة والتطرّف في جميع الميادين بما في ذلك الشعر. فحتى أبحُر الشعر دخلت عليها بحور جديدة مثل بحور الموشحات الأندلسية.

كان من بين أبرز شعراء هذه الفترة شعراء هم الأبرز في جميع العصور. ومن هؤلاء أبو الطيّب المتنبّي (ت ٣٥٤ هـ / ٩٨٦ م) الذي كان شعره يتفجّر برغبة جامحة نحو القوة وصناعة التاريخ، وقد بقي موضوع جدل متجدّد حتى عصرنا الحاضر. وثمة إجماع بين أهل الأدب على أن شعر المتنبّي عظيم في كل ما نظم، وقد نظم في جميع الأصناف المعروفة. أما أبو فراس الحمداني (ت ٣٥٧ هـ / ٩٦٩م) فقد كان أميراً من آل حمدان الذين حكموا في الدولة الحمدانية في شمال العراق وسوريا. يشير الصاحب بن عبّاد الى أبي فراس بقوله: «بُدئ الشعر بملك (إشارة إلى الملك الجاهلي امرئ القيس) وانتهى بملك». وقد جرح الحمداني في معركة مع البيزنطيين وأُخذ أسيراً إلى القسطنطينية حيث كتب شعراً نفيساً من محبسه. وأخيرا هناك أبو العلاء المعرّي (ت ٤٤٩ هـ / ١٠٥٨م) الذي كان آخر الفحول من الشعراء. وقد فقد المعرّي بصره وهو في الثالثة من عمره بعد أن أُصيب بالجدري، فتوقّدت ذاكرته وصار يحفظ بدقّة كل ما يسمع. وقبل أن يبلغ المعرّي الحادية عشرة من عمره كان شاعراً مكتملاً اعترف به الجميع. وقضى آخر تسعة وأربعين عاما من حياته رهين داره، يعيش على طعام نباتي وينفق من بعض مالٍ تركه له أجداده. وقد كتب المعرّي كثيراً في مواضيع غير الشعر. ففي **اللزوميات** و**سقط الزّند** توجد ألوف الأشعار، وفي **الرسائل** يوجد أكثر من ٨٠٠ قصيدة تعالج كل ما يخطر على البال. وقد سبق الحديث عن **رسالة الغفران** في هذا الفصل.

هوامش الفصل التاسع عشر

١ – ينظر **صبح الأعشى** (القاهرة، المطبعة الأميرية ، ١٩١٣ – ١٩١٨) ، ج٦، ص ٣٩١.

٢ – ينظر **مروج الذهب** (القاهرة، المطبعة التجارية ، ١٣٨٥ هـ / ١٩٦٥ م) ، ج ٦ ، ص٨١ .

٣ – ينظر **الفهرست** لابن النديم (طبعة لايبزگ ، ١٨٧١) ، ص ١١٧.

٤ – يوجد النصّان الكاملان في **صبح الأعشى**، ج ١، ص ٨٥ – ٨٩ و ج ١٠ ص ١٩٥ – ٢٣٣.

٥ – ينظر **البيان والتبيين** (القاهرة ، المطبعة العلمية ، ١٣١١ هـ / ١٨٩٣م) ج ١ ، ص ٧٧ – ٧٨ [بتلخيص من المؤلف.]

٦ – **نفسه**، ص ٨٣.

٧ – **نفسه** ، ص ٤٩ .

٨ – ينظر الباقلاني، **إعجاز القرآن**، (القاهرة ، دار المعارف، ١٩٦٤) ، ص ٥٨. [بتلخيص من المؤلف]

٩ – ينظر المقابسات (القاهرة ، المطبعة الرحمانية ، ١٩٢٩) ص ١٨١ .

١٠ – تنظر قائمة بأنواع «البديع» في كتاب ضياء الدين بن الأثير، المثل السائر (القاهرة ، مطبعة بولاق، ١٢٨٢ هـ / ١٨٦٥م) ، ص ١١٤ – ١١٨ ، ١٤٧ – ١٥١ ؛ وفي كتاب قابوس بن واشنكير، كمال البلاغة (القاهرة ، المطبعة السلفية، ١٣٤١ هـ/ ١٩٢٢ م) ، ص ١٩ – ٢٢ ؛ وفي كتاب ابن شيت القرشي، معالم الكتابة (بيروت، ١٩١٣)، ص ٦٨ – ٨٥.

١١ – ينظر ردّ الكاتب على ادّعاء (فون گرونَبام) في مقالة الفاروقي:

Misconception of the Nature of Art in Islam"

Islam" and the Modern Age (1970) pp. 29 - 49.

الفصل العشرون

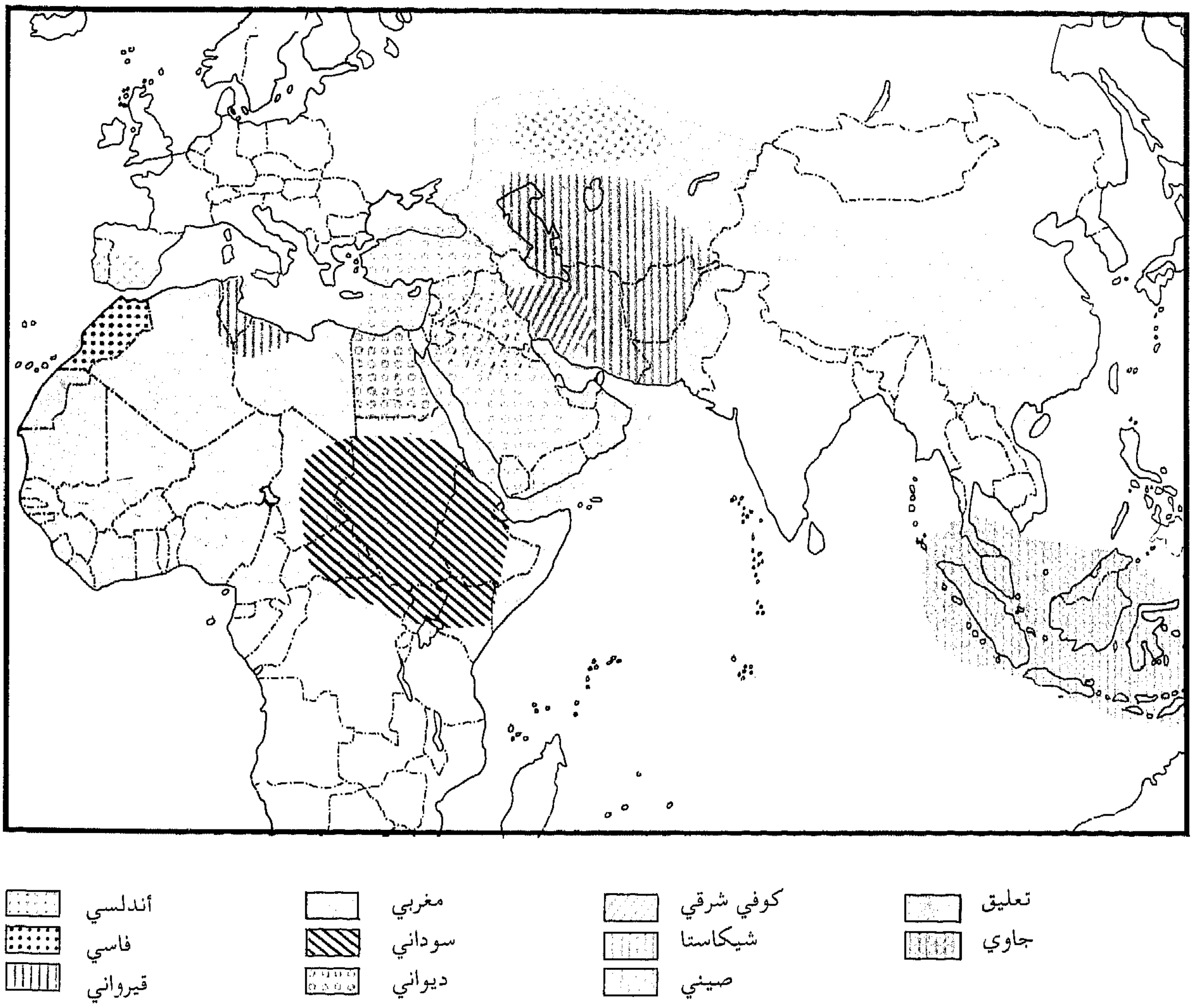
فنون الخط

لكي ننظر في الخصائص التي تجمع بين الفنون الإسلامية، مما أوجدته رسالة التوحيد القرآنية، وننظر في التنوّع الهائل والبراعة في بلوغ أشكال دائمة الجدّة والإبداع من تلك الخصائص، علينا أن نستعرض ما أنتجته مصادر جغرافية عريضة، عبر قرون عديدة من التاريخ الإسلامي. تلك هي الطريقة الوحيدة للكشف عن الخصائص الفريدة للوحدة التي تشمل الفنون الإسلامية، ولإدراك الإنجازات الخاصة بالمناطق والفترات التاريخية المختلفة.

تنتشر الفنون الإسلامية على رقعة جغرافية هائلة الاتساع. وهذا يجعل من الصعوبة بمكان محاولة تقديم وصف شامل، لأن الأمثلة الفنيّة تنتشر من إسپانيا إلى جنوب الفليپين، ومن أواسط آسيا إلى تنزانيا (تنظر الخريطة ٦٢). ويضارع ذلك في الإتساع امتداد الفترة الزمنية التي أبدعت تلك الفنون. وتعنى دراسة الفن الإسلامي بمنتجات تنتشر من القرن السابع الميلادي حتى العصر الحاضر — وتشغل أربعة عشر قرناً من التعبير الفني بشتى المواد والموضوعات وأساليب الإنتاج المعروفة على امتداد تلك الفترة من الزمان.

ولغرض تسهيل مهمتنا، نرى تقسيم العالم الإسلامي إليى سبعة أقاليم فرعية أو مناطق فنّية لدراسة الفنون المنظورة في الحضارة الإسلامية(١). ومع وجود أسباب تاريخية وجمالية لتحديد هذه المناطق، نُنَبِّه القارئ إلى أنه ليس من السهل تعيين حدود الأقاليم الفنية الممثلة في الخارطة ٦٢ بدقة. فالتفاعل بين تلك الأقاليم قد أدّى في الغالب الى تداخل بين الصفات الإقليمية، حتى أن أساليب إحدى المناطق قد تحمل كثيراً من المياسم التي تتجلّى في مناطق أخرى، بسبب من التأثيرات المتبادلة وما تقوم عليه من خصائص مشتركة. كما يجب أن ينتبه القارىء إلى أن الخصائص الأسلوبية تتغلغل في المناطق، لا تنشأ فيها أو تتوقف عندها بشكل واضح المعالم. وتكشف الخصائص التركيبية عموماً عن مغزى شديد الاتساع، بينما تكشف الموضوعات المحدّدة وأساليب التنفيذ أو المواد المستعملة عن ميل إلى تنوّع أكبر.

ولم تكن الأساليب التي تمثّلها هذه التقسيمات الفرعية مستقرة بالضرورة على امتداد الزمن. فمع أن كل واحدة من هذه المناطق الفنية تكشف عن قدر كبير من الوحدة في المنتجات الفنية في فتراتها المختلفة، مع إمكان وجود فروق أيضاً. لذا فنحن نتحدث عن تخصّصات أو ميول في فترات معيّنة — مثل إنتاج الفخّار المزجّج في القرن التاسع في العراق،



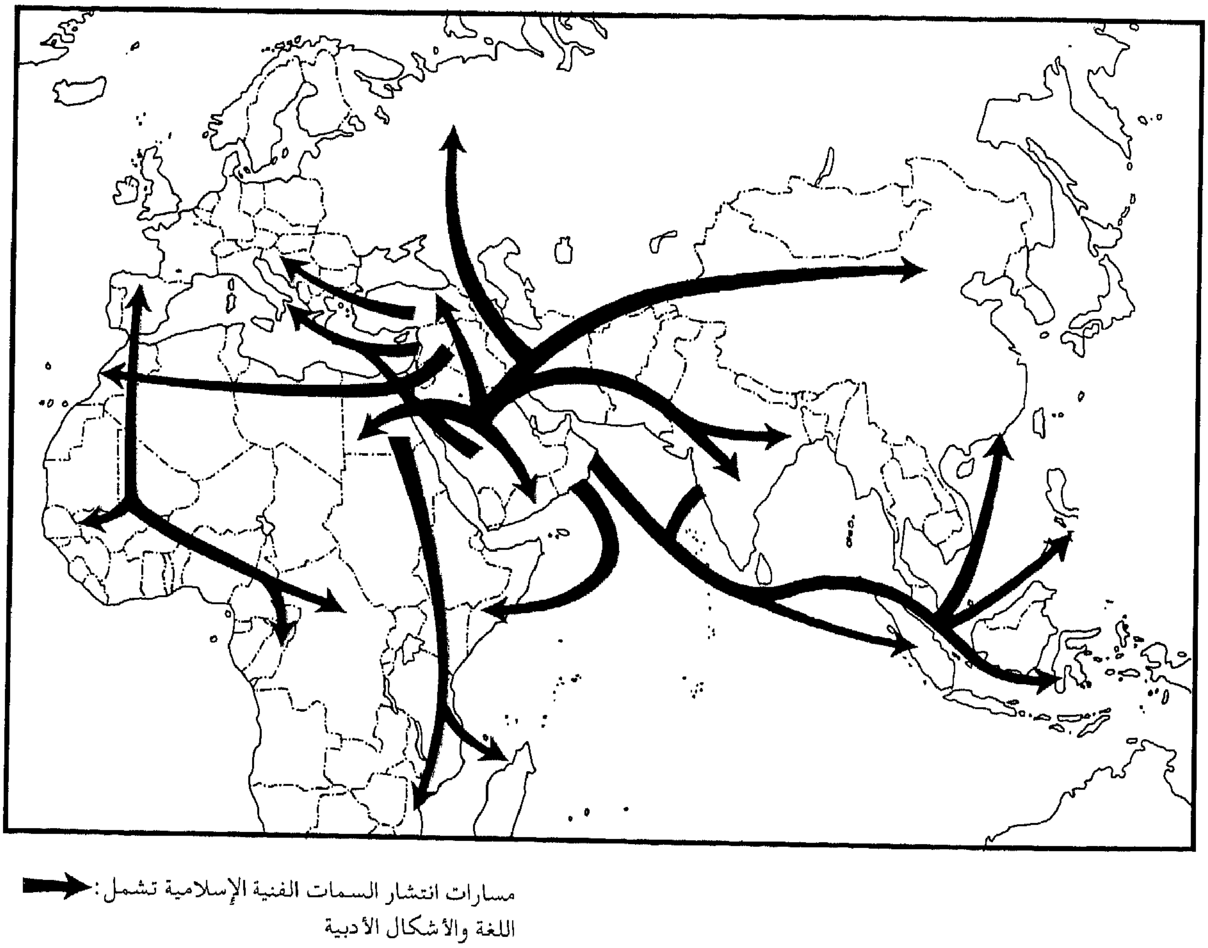
الخريطة ٦٠ استعمال أساليب الخط العربي في العالم الإسلامي

والفسيفساء المزجّجة في القرن السادس عشر في إيران، والتطعيم بقطع «الحجارة الصلبة» في القرنين السادس عشر والسابع عشر في الهند، والمطرّزات والمخمل في القرن الخامس عشر في تركيا، وهكذا. وحتى هذه التخصصات التي تميز فترة أو منطقة بعينها نجدها تقوم على إنتاج فنّي سابق وتشير الى إبداعات جمالية لاحقة.

يبدأ تعداد المناطق على الخارطة من الغرب إلى الشرق؛ دون أن ينطوي ذلك على تدرّج في المنزلة. وتتكوّن المنطقة الأولى من المغرب أو الأقاليم [الغربية]، أي أقطار موريتانيا والصحراء الغربية ومراكش المغرب والجزائر وتونس وليبيا، إلى جانب الأندلس. كما تشمل المنطقة الثانية أقاليم افريقيا الوسطى ذات الغالبية المسلمة من السكان والتي تكشف عن مؤثرات جمالية واضحة أملتها الحضارة الإسلامية. ونفضّل استعمال مصطلح «أفريقيا الوسطى» على مطلح «إفريقيا شبه الصحراوية» في وصف المنطقة التي تشمل الأجزاء غير العربية من أفريقيا والتي تكشف عن أثر إسلامي قوي. وكما تبيّن الخارطة ٦٢ فإن هذه المنطقة تشمل الأقاليم

الصحراوية وشبه الصحراوية معاً، كما تشمل الجماعات العرقية العربية وغير العربية معاً، والشعوب الناطقة بالعربية وبغير العربية كذلك. وتضم هذه المناطق أجزاء كبيرة مما لا يقل عن خمسة وعشرين شعباً. والمنطقة الثالثة هي منطقة المشرق، أو الإقليم «الشرقي» من العالم العربي. وتشمل هذه، على وجه التقريب، أقطار مصر وفلسطين والأراضي المحتلة والأردن وسوريا ولبنان والعراق وشبه الجزيرة العربية ومنطقة الخليج. وتمثل تركيا المنطقة الرابعة في تناولنا بسبب تنوُّعاتها الإقليمية التي تميّزها عن جيرانها جغرافياً. أما المنطقة الخامسة، وهي إيران وآسيا الوسطى، فهي تضم إيران الحالية وأفغانستان، إلى جانب أجزاء كبيرة من جنوب الاتحاد السوڤياتي السابق. وتشمل المنطقة السادسة الأقاليم ذات الأغلبية المسلمة في شبه القارة الهندية ــ وهي پاكستان وبنگلادش وبعض الأجزاء من الهند. وثمة أجزاء من شرق آسيا ذات أغلبية مسلمة من السكان ــ مثل ماليزيا وإندونيسيا وجنوب الفلبين وأجزاء من

الخريطة ٦١ انتشار الفن الإسلامي، القرن ٧ – ٢٠ ميلادي



مسارات انتشار السمات الفنية الإسلامية تشمل:
اللغة والأشكال الأدبية
الموضوعات والبنى المنظورة
أشكال العمارة والزخرفة
الأساليب والأشكال الصوتية
الآلات الموسيقية.

الصين ـ تكوّن المنطقة السابعة من تقسيمنا. ومع أن هناك مناطق أخرى في عالم البحر المتوسط (مثل صقليا وجنوب ايطاليا وبعض المناطق في جنوب فرنسا وجنوب شرق أوروبا) قد عرضت في القرون الوسطى بعض دلائل مؤثرات الفن الإسلامي، فإننا لن نتناولها في هذا الحديث ولن نقدّم ما يمثّلها في خارطة المناطق الفنيّة. ويجب ألا يُعدّ هذا إنكاراً لأهمية تلك المناطق في الصورة العامة للفنون الإسلامية، بل هو تجاوز تمليه الطبيعة العامة لهذا العرض.

تقدّم المناطق المذكورة كافةً دليلاً واضحاً على سيطرة الخصائص الجمالية الإسلامية الرئيسة على إبداعاتها الفنيّة. ومع أننا سنُعنى أساساً بالتمثيل لتلك الوحدة في الانتاج الجمالي، إلاّ أننا سنسعى كذلك لتوضيح كيف تجسّدت تلك الوحدة إبداعياً في التنوعات المهمة إقليمياً.

أمامنا الآن أربعة فصول تعنى بالفنون البصرية والموسيقية وهي: الفصل الراهن عن فنون الخط؛ والفصل الحادي والعشرون عن الزخرفة في الفنون الإسلامية؛ والفصل الثاني والعشرون عن الفنون المكانية؛ والفصل الثالث والعشرون عن «هندسة الصوت» أو الفنون الصوتية. وقد سبق تناول الفنون الأدبية في الفصل التاسع عشر. ومن الطبيعي أن هذه الفصول لا تشمل كافة المنتجات الفنيّة التي ظهرت تحت تأثير الفكر الإسلامي؛ بل إنها تعالج أو تحدّد الأسس للميدان الأرحب للإبداع الجمالي.

التاريخ والتطور

كما سبق أن مرّ بنا في الفصل الثامن، كان من تأثير القرآن أن جعل من الخط أهم شكل فنيّ في الحضارة الإسلامية. ويمكن تلمّس أثره وأهميته في كل مكان من العالم الإسلامي، وفي كل عصر من عصور التاريخ الإسلامي، وفي كل فرع من الإنتاج الجمالي أو الإعلامي، وفي كل نوع من القطع الفنية التي تخطر على البال. ومن بين كافة صنوف الفن الإسلامي، نجد الخط أكثرها انتشاراً وأكبرها مغزى وأكثرها استحساناً وأشدها احتراماً عند المسلمين.

في بدايات القرن السابع الميلادي لم يحصل كبير تطوّر في الكتابة بين شعوب شبه الجزيرة العربية. فقد بقيت الخطوط البدائية، كما يتضح من المكتشفات الآثارية في شبه الجزيرة (نقوش على الحجر والأعمدة وغيرها.) والى جانب ذلك قد بقيت بعض الكتابات القديمة (على مواد قابلة للتلف مثل الرِّق وورق البردي) مما يبرهن على أن العرب القدامى كانت لديهم معرفة بفن الكتابة. لكن تلك المهارة لم تكن واسعة الانتشار بين معاصري محمد (ﷺ). ومع أن بعض صحابته الكرام وأقربائه كانوا يعرفون القراءة والكتابة، إلاّ أن الرسول (ﷺ) لم يتعلّم هاتين المهارتين. وكان الشعر والنثر في الغالب يسجّل في الذاكرة ويروى بشكله الدقيق أو بأشكال يبتكرها المؤلفون أو غيرهم من الشعراء. وقد أدّى طول المران في مهارة الاستظهار الى قدرة عالية التطوّر في الحفظ الدقيق بين أفراد المجتمع العربي. كما كان الشِّعر أول الاهتمامات الجمالية عند العرب، إذ كانت المواسم في مكّة وغيرها من المراكز توفّر مناسبة للمباراة بين شعراء المنطقة. وكان التنافس للتفوّق الشعري ــ اللفظي قد ولّد بين الناس اهتماماً أشد حماسة وانتشاراً مما تثيره مباراة بكرة القدم هذه الأيام في مجتمع غربي. فلا عجب، إذن، أن يكون القرآن

الجدول ٢٠ - ١ مشاهير الخطاطين المسلمين

★ زيد بن ثابت، كاتب النبي محمد (ﷺ).
★ علي بن أبي طالب (ت ٦٦١ م) رابع الخلفاء الراشدين، وكان معروفاً بحُسن خطه.
★ أبو الأسود الدؤلي (ت ٦٨٨) يُعتقد أنه مبتكر نظام النقاط الكبيرة الملوّنة التي استعملت في الفترة الإسلامية المبكّرة لتمثل الحركات على الحروف.
★ قُطبة المحرّر، خطاط في الفترة الأموية المبكّرة، يعزى إليه ابتكار خطوط أربعة رئيسة هي: الطومار، الجليل، النصف، الثلث.
★ خالد بن هيّاج، الخطاط الرسمي للخليفة الأموي الوليد بن عبدالملك (٧٠٥ – ٧١٥م). وقد كتب كثيراً من المصاحف الكبيرة بخط الطومار والجليل.
★ خالد بن أحمد (ت ٧٨٦م) الذي طوّر الحركات على الخطوط.
★ الضحّاك بن عجلان (من القرن الثامن الميلادي) خطاط سوري اشتهر في أوائل العصر العباسي.
★ إسحق بن حمّاد (من القرن الثامن الميلادي) خطاط سوري برع في خط الثلث.
★ إبراهيم السِّجزي (ت ٨١٠م) خطّاط سوري، شقيق يوسف وخطاط قدير.
★ يوسف السِّجزي (ت ٨٢٥م) خطّاط سوري، تلميذ إسحق بن حمّاد، برع في خط الثلث وحسّن في خط الجليل.
★ خواجا تاج السِّلماني (من القرن التاسع الميلادي) من أصفهان، ويعزى إليه تطوير خط «التعليق».
★ الأحول المحرّر (من القرن التاسع الميلادي) تلميذ إبراهيم السجزي، وقد اشتق عدداً من الخطوط الجارية وابتكر الخط «الغُباري».
★ علي بن عبيدة الريِّحاني (ت ٨٣٤م) مبتكر الخط الريحاني.
★ أبو علي محمد بن مُقلة (ت ٩٣٩ – ٩٤٠م) تلميذ الأحول المحرّر؛ كان بارعاً في الخطوط الجارية المعروفة في زمانه «الستّة،» وقد طوّر طريقة جديدة في إتقان وتقنين كتابة الحروف العربية. وقد عرفت الطريقة باسم «الخط المنسوب».
★ أبو الحسن علي بن هلال، المعروف بابن البوّاب (ت ١٠٢٢م) وقد زاد في تحسين «الستّة». استنسخ المصحف الشريف ٦٤ مرة.
★ أحمد بن محمد (ابن الخازن) (ت ١١٢٤م) من الجيل الثاني من تلامذة ابن البوّاب، وقد برع في خط «التوقيع» و«الرقّاع».
★ ياقوت المستعصمي (ت ١٢٩٨م) من أهل الحبشة، وكان من عبيد الخليفة العباسي المستعصم، وقد حسّن في الخطوط السابقة وطوّر خطوطاً جديدة، كما درّب كثيراً من الخطاطين اللاحقين وأدخل طريقة جديدة في قطع القلم القصب.
★ مير علي سلطان التبريزي (ت ١٤١٦م) يعزى إليه ابتكار خط «النسخ تعليق» وقد درّب كثيراً من مشاهير الخطاطين.
★ إبراهيم منيف (من القرن الخامس عشر الميلادي) وقد طوّر الخط الديواني في تركيا.
★ حمد الله الأماسي (ت ١٥٢٠م) ويعدّ أشهر خطاط في العهد العثماني، وقد حسّن في الخط الديواني.

★ إسماعيل بن عبدالله، المعروف بابن الزمكجلي (ت ١٣٨٦م) وقد اشتهر بالخط «الغباري».
★ قاسم غباري (ت ١٦٢٤م) وقد اشتهر كذلك بالخط «الغباري».
★ حافظ عثمان (ت ١٦٩٨م) من تركيا، وقد طوّر الخط «الديواني جلي».
★ شفيع الهيراتي، يعزى إليه ابتكار الأسلوب المشتق باسم «شيكاستا.».
★ درويش عبدالمجيد طالقاني، أشهر الخطاطين بأسلوب خط «شيكاستا.»

الكريم – تلك الرائعة الأدبية، سبباً في إلهاب حماسة دينية عند عرب الصحراء وجيرانهم الساميّين في بلاد ما بين النهرين.

وعندما نزلت آيات الوحي وتجمّعت لتكوّن القرآن الكريم حفظتها على الفور ذاكرة الرسول (ﷺ) وصحابته الكرام. وإلى جانب ذلك، تجرَّد من يعرف الكتابة من بين الصحابة الكرام الى تدوين السُوَر على ألواح من الطين وقطع الحجارة والعظام ورقائق البردي أو ما أمكن العثور عليه من مواد أخرى. [٢] وقد حُفظت شذرات من القرآن الكريم في مسجد الرسول (ﷺ) أو في داره أو في دور بعض الصحابة الكرام. وعند وفاته (ﷺ) عام ١٠ هـ / ٦٣٢م، وبعد أن استُشهد في المعارك اللاحقة كثير من الصحابة والأتباع الذين كانوا يحفظون القرآن برمّته، شعرت الجماعة الإسلامية بحاجة شديدة لتدوين التنزيل في شكل أكثر دواماً. وبناء على إلحاح عمر بن الخطاب، أمر الخليفة الأول أبو بكر أن يقوم زيد بن ثابت كاتب الرسول (ﷺ) بجمع مواد التنزيل وتدوينها حسب الترتيب الذي أملاه الرسول (ﷺ).

وبعد ذلك، عندما انتشر الدين إلى آفاق دائمة الاتساع، خشي المسلمون أن يضيع التنزيل أو تمتد إليه يد العبث ما لم ترسل نسخة معتمدة الى كل مركز سياسي – ديني من مراكز الدولة الإسلامية. وإذ تلقّى رسالة القرآن من توافد على الدخول في الإسلام، وكان أغلبهم لا يعرف العربية، صار من الضروري تجهيز نسخة واحدة لتعليم الدين ونشره. لذلك أمر الخليفة عثمان عام ٣١ هـ / ٦٥١م أن تجمع نسخة زيد ابن ثابت مع الأجزاء والشذرات الأخرى من سور القرآن الكريم، فدُقّقت ووُضِعَ منها عدد من النسخ الدقيقة تشمل النص القرآني بأكمله (الفصل الخامس).

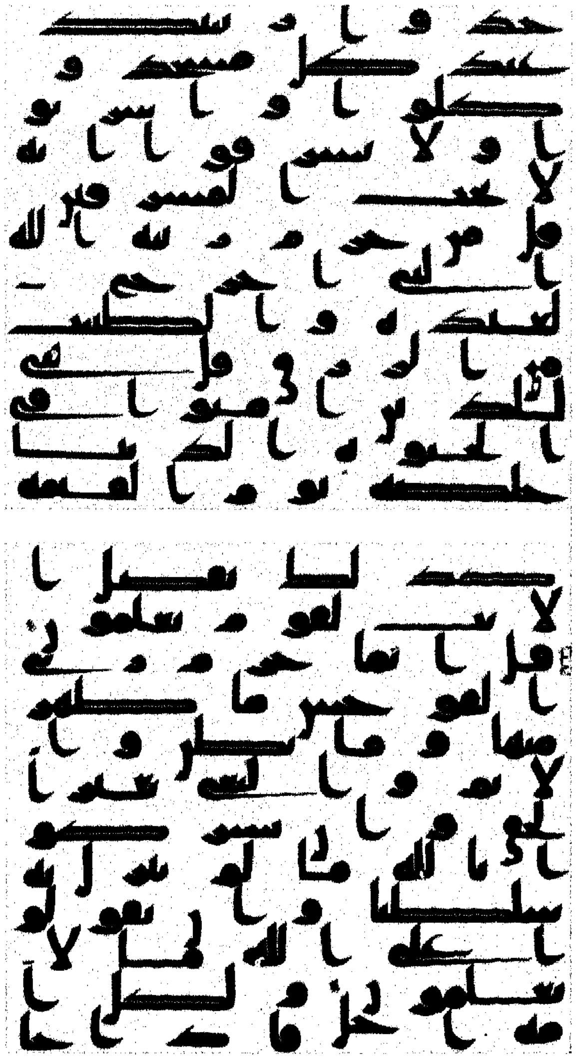
وكان من شأن هذه العملية في حفظ القرآن وتعليمه للمسلمين الجدد أن استدعت حاجات جديدة لتحسين الخط وتهذيب رسمه. كانت الحروف العربية حتى بدايات القرن السابع الميلادي تكتب منفصلة، كما هو الحال الآن في العبرية وبعض الخطوط الساميّة. ثم تدرّجت في الظهور قواعد للربط بين كثير من الحروف العربية. ثم أُضيف التنقيط الى الحروف التي تكتب بشكل واحد (مثل ب – ت – ث – ج – ح – خ – د – ذ) [٣]. ثم تطورت حركات الفتحة والضمة والكسرة لتوضع فوق الحرف أو تحتها تكملة للحروف الصامتة والصائتة. [٤] ثم أُضيفت بعد ذلك إشارات دقيقة تمثل الهمزة والمدّة والشدّة والسكون.

زاد الإهتمام بالكتابة مع ظهور الإهتمام الجديد بالنص القرآني وكونه هداية لكل فكر وفعل، ومع تزايد الرغبة في الحفاظ على القرآن وأدائه بشكل دقيق. وإذ كانت التحسينات الخطّية تُجرى على الكتابة العربية، كان عدد من أساليب الخط وفنونه يجري تطويرها كذلك. وكان الشكل «المزوّى» أو المربّع أحد الخطوط التي يقال إنه جرى تطويرها مبكّراً في العراق، في النصف الثاني من القرن الثامن الميلادي. ويرتبط اسم هذا الخط «الكوفي» بمصدره في «الكوفة» المدينة الإسلامية الجديدة وبانتشاره في المنطقة المحيطة بها وبالبصرة . ويُظن أن هذا الخط قد تطوّر عن أمثلة سابقة من الخطوط الآرامية والسريانية. وثمة أساليب أخرى من الخطوط أكثر اتصالاً منذ أقدم الحقب (٥) . وقد تطورت هذه الخطوط المستديرة عن كتابات سابقة وجدت في مخلّفات سيناء اللاحقة وفي آثار الأنباط. وكانت أنواع من الخطوط المستديرة منتشرة بشكل خاص حول مكّة والمدينة في العصور الأولى من العهد الإسلامي. لكن تلك الخطوط عموماً لم تستعمل في نُسخ المصحف في تلك الأيام. وقد بقي الخط الكوفي لقرون عديدة أكثر الخطوط استعمالا في استنساخ المصاحف كما في الزخرفة الفنية على الأقمشة والخزف والنقود والأدوات المنزلية وشواهد القبور والصروح التذكارية.

وفي النُسخ المبكّرة من القرآن كانت الخطوط الأفقية في الكوفي يغلب مدّها لإعطاء صورة من الرسوخ والتماسك (الصورة ٢٠ – ١). ويغلب أن يوصف هذا النوع باسم «الكوفي المبكّر». وفي أواخر القرن العاشر الميلادي صارت الخطوط العمودية تُمدّ بأسلوب جديد طوّره أهل فارس (الصورة ٢٠ – ٢). ويعرف هذا الخط عادة باسم «الكوفي الشرقي» لأن أمثلته أكثر انتشاراً في نسخ القرآن المكتوبة في المشرق. كما كان هذا الخط يدعى كذلك باسم «الكوفي المائل» بسبب ميل سحباته العمودية القصيرة إلى اليسار. وكانت زخرفة الحروف توضع في الغالب تحت خطوط الكتابة. وبوجه عام كان هذا الخط أكثر رشاقة من أشكال الخط الكوفي الأخرى في تلك الفترة من الزمان.

وبعد حلّ المشكلات الأولى في تطوير نظام كتابة كامل ودقيق، وضع المسلمون أمامهم مهمة تجميل تلك الخطوط. فإلى جانب أنواع الأساليب التي أوجدتها الخطوط الكوفية الممدودة أفقياً وعمودياً، قام الخطّاطون المسلمون بتطوير أنواع جديدة من الأشكال المربّعة الأساس. فالأنواع الثلاثة المشهورة من الخط الكوفي قد نشأت جميعها من مدّ الحروف نفسها إلى تشكيلات لا علاقة لها بفن الخط. وأحد هذه الأساليب التي تستطيل خطوطها العمودية لتتخذ أشكال الأوراق والأزهار هو ما يدعى باسم «الكوفي المزهّر» (الصورة ٢٠ – ٣). وثمة نوع آخر تتشكل الخطوط العمودية فيه بشكل ضفائر يدعى باسم «الكوفي المضفور» أو «المتشابك» (الصورة ٢٠ – ٤) كما تطوّر نوع ثالث دُعي باسم «الكوفي المجسّد» لأن حروفه تنتهي بتشكيلات من صور الحيوان والإنسان . وآخر هذه الأساليب كان يستعمل في إيران بشكل خاص، حيث توجد أمثلة فنية بتشكيلات محوّرة (مثل الصور المستدقّة) أكثر مما يوجد في مناطق أخرى من العالم الإسلامي.

وقد نشأت أساليب أخرى عديدة من الخطوط المربّعة أو المستديرة في نظامها. وفي بعض هذه المشتقات مظاهر من صنوف فنيّة أخرى . وقد أُعطي كل خط جديد إسماً خاصاً به ووضعت قواعد دقيقة لتنفيذه. ولكن في كثير من الأحوال لم تكن



الصورة ٢٠-١ الصفحتان (رقم ٣٤١ و ٣٤٢) من أقدم مخطوطات المصحف الموجودة التي يقال إنها إحدى النسخ الخمس التي أجازها الخليفة عثمان سنة ٢٨هـ / ٦٤٨م والمخطوطة محفوظة في بخارى. وقد نشر (محمد حميد الله) عام ١٩٨٠ نسخة مصورة عن المخطوطة كلها.
(Philadelphia: Aisha Begum, Hyderabad House).
والصفحتان سورة ٧ – الأعراف، ٣١ – ٤١ [بترخيص من الناشر]

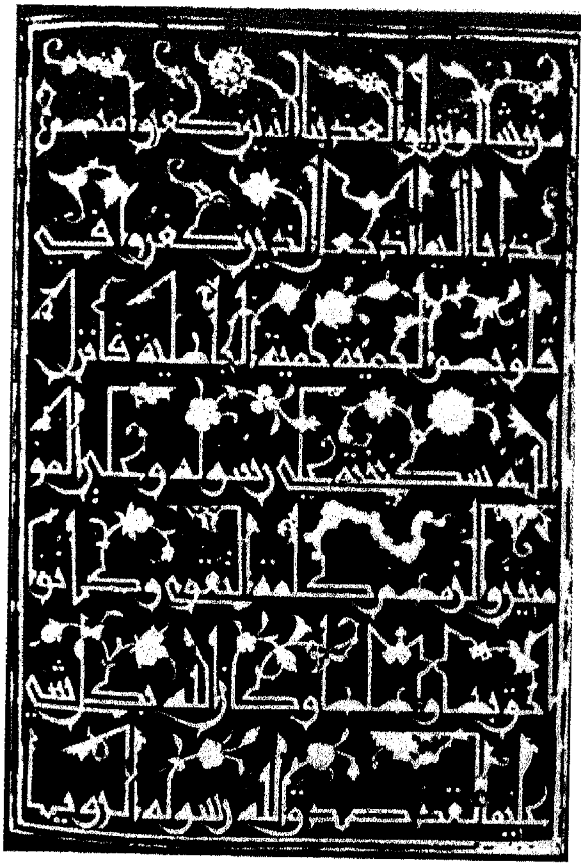
الأساليب المختلفة أكثر من تنويعات فردية أو إقليمية على الصورة العامة لذلك الخط. ففي أواخر القرن التاسع الميلادي انتشر استعمال ما يزيد عن عشرين نوعاً من أساليب الخط المتّصل إضافة الى الخطوط المربّعة.



الصورة ٢٠-٢ ٧٦ – الطارق، ١ – ٣ بالخط الكوفي الشرقي، من القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي. من مجموعة الأمير صدر الدين أغاخان، جنيف، سويسرا.

وفي القرن العاشر قام الخطاط الشهير والوزير ‹ابن مُقلة› (ت ٣٢٩ هـ ٩٤٠/م) بإصلاح وتنظيم الكتابة في ما انتشر من أنواع الخط العربي المتّصل. فقد وضع قواعد نسبة لكافة الحروف التي تقوم على النقطة المعينية الشكل (◆). وحسب قواعد ابن مقلة يكون حرف الألف مساوياً لسبع نقاط قائمة عمودياً. وقد أعطيت الحروف الأخرى مقاييس دقيقة لسحباتها العمودية والأفقية والمستديرة. وبهذه الطريقة حدّد ابن مقلة مقاييس ثابتة لكل من الأساليب المتصلة الكبرى المعروفة في زمانه.

بحلول القرن الحادي عشر، ومع بقاء الخط الكوفي مستعملاً في زخرفة أُطُر المخطوطات وتزيين العمارات والقطع الفنية الصغيرة، برز في الاستعمال خط أكثر اتصالا واستدارة دعي باسم «النسخي» (الصورة ٢٠–٥)[٦]. ويتميّز هذا الخط بالوضوح والبساطة وسهولة القراءة، ويقال إن ‹ابن مُقلة› قد



الصورة ٢٠-٣ : ٤٨ – الفتح، ٢٥ – ٢٧ بالخط الكوفي المزهّر. [بترخيص من وزارة الثقافة والسياحة، الحكومة التركية].

طوّره وأدخل استعماله في بلاط الخلافة ببغداد. وربما كان هذا الخط مستعملاً في وقت سابق، إلاّ أن ‹ابن مُقلة› ولا شك، كان له دور كبير في تطوير ونشر استعمال هذا النوع من الخطوط المتصلة. وثمة وزير آخر هو ‹ابن البوّاب› (ت ٤٢٣ هـ/ ١٠٣٢م) وهو ثاني ثلاثة من مشاهير الخطاطين المسلمين. وقد اتبع ‹ابن البوّاب› قواعد سَلَفه ‹ابن مُقلة› إلاّ أنه أخرج صيَغاً أكثر رشاقة من الأساليب الستة المشهورة في الخط المتصّل في زمانه. ويقال إن ‹ابن البوّاب› أول من استعمل الخط المدوّر في نسخ القرآن. وتوجد اليوم أقدم نسخة من القرآن بالخط النسخي من عمل ‹ابن البوّاب› نفسه. وهذه النسخة محفوظة في مكتبة ‹چستر بيتي› Chester Beatty في جامعة (دبلن) في إيرلندا. ولأن الخط النسخي أسهل في القراءة، فقد غدا بالتدريج مفضّلاً على الكوفي في نسخ القرآن. وقد انتشر الخط النسخي، مثل الخط الكوفي، في جميع أرجاء العالم الإسلامي.

وقد تطورّت وتهذّبت الخطوط المستديرة والمتصّلة الى درجة أعلى بجهود ‹ياقوت بن عبدالله المستعصمي› (ت ٦٩٨ هـ / ١٢٩٨م). ويقال أحيانا إن ياقوت هو الذي أبدع الخطوط « الستة » المتّصلة المعروفة في عصره، إلاّ أن هذه ربما كانت معروفة قبل عهده بكثير. لكنّه قد جوّد في تلك الخطوط فعلاً بابتكار نظام جديد في تشذيب القلم القصب وإعداد طرفه المستدقّ للكتابة.

وإذ كانت التقاليد الكبرى في الخطوط العربية المدوّرة قد جرى ترسيخها وتكملتها وتحسينها بحلول عهد ياقوت المستعصمي، راحت الأجيال اللاحقة تستند إلى تلك التقاليد في إنتاج نسخ أكبر حجماً وأكثر زخرفة وأغلى ثمناً من المصاحف وكتب الشعر والنثر. فأناقة الخط وزخرفته مما يوجد في نسخ المصاحف التي أُنتجت في العصور اللاحقة

الصورة ٢٠-٤ خط كوفي مزهّر ومضفور، محفور على الحجر في مقام عبدالله الأنصاري، [گازور گاه) افغانستان ١٤٢٨ – ١٤٢٩م [تصوير لمياء الفاروقي].





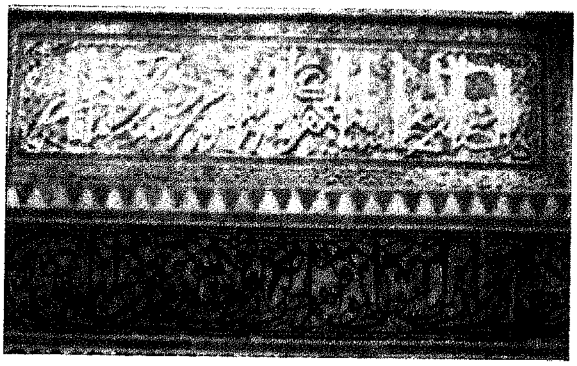
الصورة ٢٠-٥ سورة الفاتحة بالخط النسخي. في الاجزاء العليا والسفلى خط بالثلُث [تصوير لمياء الفاروقي].

ذات روعة لا تُجارى. فقد راح كلُّ حاكم وكلُّ سلالة وكلُّ ذي نعمة ويسار من رُعاة الفنون يتبارون مع بعضهم في تكليف الخطاطين بإخراج أجمل المصاحف في أيامهم. وكان الخطّاطون موضع مباهاة في أي بلاط، لذا راح كلّ متعلم يسعى إلى بلوغ أعلى منزلة في امتلاك ناصية ذلك الفن. وقد انتشر الاهتمام بالخط من إنتاج المصاحف إلى استعماله في زخرفة مصنوعات من المعدن والزجاج والعاج والأقمشة والخشب والحجارة والجص والخزف (الصورة ٢٠ – ٦) وصارت كل مادة وقطعة مصنوعة تزيّن بأطواق (الصورة ٢٠ – ٧) أو رصائع أو تشكيلات أو تصميمات شاملة تقوم على فن الكتابة.

وكان كلٌّ من الخطوط المربعة والمستديرة يعرض أسلوباً محدداً ويتميّز باسم خاص (الثلث، النسخي، المحقق، الرِّقاعي، الرَّيحاني، التوقيع، وهكذا). كما كانت خصائص الأسلوب التي أنتجت خطّاً مختلفاً تشمل طريقة رسم الرؤوس المعقوفة للخطوط العمودية وشكل نهايات الحروف وتراصّها ودرجات ميلها ومقدار الاستطالات الأفقية والعمودية ودرجة الإستدارة في الزوايا، وهكذا. ومن أهم الخطوط المدوّرة التي تطوّرت وعمّ استعمالها في جميع أرجاء العالم الإسلامي الخط المعروف باسم «الثُلث» (الصورة (٢٠ – ٨). والثُلث خط زخرفي يستعمل في زينة الصروح كما في القطع الفنية الصغيرة وفي خطوط الريازة أو العناوين وخواتيم المصاحف والمخطوطات الأخرى (الصورة ٢٠ – ٩ و ١١). والثُلث خط قديم جداً، إذ انتشر استعماله في العقود الأولى من العهد العباسي، أي في أواخر القرن الثامن الميلادي. وكان الثلث يُعدّ أحد الخطوط الكبرى (الستّة) وبقي

الصورة ٢٠-٦ صحن برّاق من بلاد فارس، من القرن الثالث عشر صياغة بالخط النسخي [بترخيص من متحف الجامعة، جامعة پنسلڤانيا].





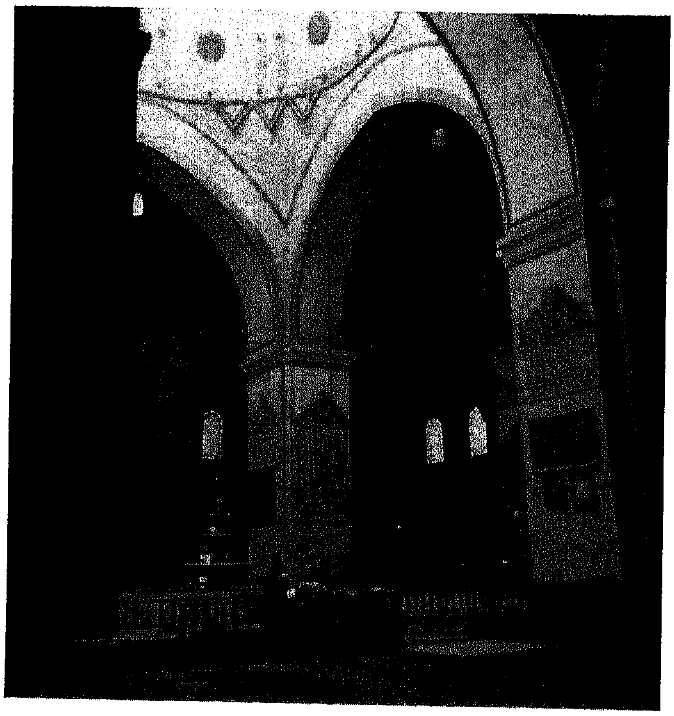
الصورة ٢٠-٧ ألواح خط من مدرسة العطّارين، فاس، المغرب ١٣٢٣ - ١٣٢٥م [تصوير لمياء الفاروقي] .

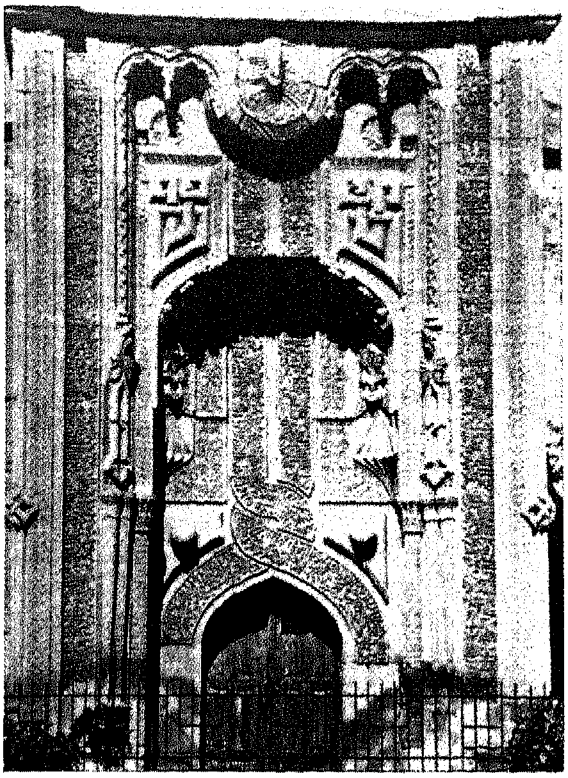
مستعملاً بأشكال عديدة حتى الوقت الحاضر، لأن فيه طواعية واضحة تسمح بمد الحروف أو قَصْرها لتناسب أي فراغ أو شكل. ومن الميزات الأخرى المعروفة في هذا الخط الحروف المُنْزلة فوق النص واستطالات الحروف القائمة .

ومع أن أنواعاً من الكوفي والنسخي والثُلث كانت مستعملة في كافة أرجاء العالم الإسلامي (تنظر الخارطة ٦٠) غير أن خطوطاً إقليمية أخرى ظهرت أيضاً. ومن هذه الأنواع خط يعرف باسم « المغربي » (الصورة ٢٠ - ١٢)، كان مستعملاً في الأندلس وغرب أفريقيا الشمالية وذلك في نسخ المصاحف والمخطوطات الأخرى وفي زخرفة القطع الفنية الصغيرة . لكن هذا الخط لم ينل شهرة، حتى في المغرب، في مجال نقوش الكتابة التذكارية ، حيث كانت الخطوط الإسلامية الشاملة هي المسيطرة . والخط المغربي، الذي يبدو أنه كان مزدهراً في حدود ٤٠٠ هـ / ١٠٠٠م، يوصف بأنه جَمْعٌ بين خصائص الكوفي المربّعة وأشكال النسخ المدوّرة . وهو يتّميز بامتدادات شديدة الإلتواء تحت خطوط نهايات بعض الحروف . أما نظام إضافة الحركات الى الحروف فان استعماله في المغرب لا يختلف كثيراً عما هو مستعمل في المشرق . لكن نظام « المنسوب » في الكتابة الذي وضعه ‹ابن مُقلة› لم ينتشر استعماله كثيراً في الأقاليم الغربية من العالم الإسلامي .

لقد عرف تاريخ الخط أربعة أساليب فرعية من الخط المغربي، مع أنها تلتزم ببعض خصائصه العامة . وأقدم تلك الأساليب هو الخط المعروف باسم « القَيرواني » نسبة إلى مركز أهميته وهي مدينة القَيروان . ويتميّز هذا النوع من الخط المغربي بخطوط قائمة شديدة القِصَر . أما الخط المعروف باسم « الأندلسي » أو « القرطبي » فخطوطه أكثر رشاقة وتقارباً من الخطوط المشابهة، ويتميّز باستطالات خطوطه الأفقية وسحباته السفلى (الصورة ٢٠ - ١٣) . وقد غدا هذا الخط من أشهر الأساليب في الأندلس ومنها انتشر الى شمال إفريقيا مع خروج المسلمين من شبه جزيرة إيبيريا . والنوع الثالث من الخط المغربي يدعى بالخط « الفاسي » وهو أكثر

الصورة ٢٠-٨ منظر داخلي ، (أولوجامع) بورصة، تركيا [بترخيص من السفارة التركية، واشنتن، دي . سي] .





الصورة ٢٠-٩ مدرسة إنجه منار، قونية، تركيا، ١٢٦٠ – ١٢٦٥م [بترخيص من السفارة التركية، واشنتن، دي .سي].

اتساعاً وثقلاً وتفريعاً. وفي بدايات القرن السابع عشر الميلادي ارتبط هذا الأسلوب مع الخط « الأندلسي » فصار هذا الاندماج يعرف باسم « المغربي » وحسب. وقد انتشر هذا الخط في المغرب والجزائر وتونس، وعلى درجة أقل في ليبيا. و« الخط السوداني » نوع إقليمي من الخط المغربي طوّره واستحسنه المسلمون في أفريقيا الوسطى (الصورة ٢٠ – ١٤). وهو يشترك في خصائصه العامة مع الخط المغربي إلاّ أن خطوطه أثقل وبنيته أشد كثافة. والخط السوداني هو الوحيد بين أساليب الخط المغربي الذي يحتفظ باسمه المستقل.

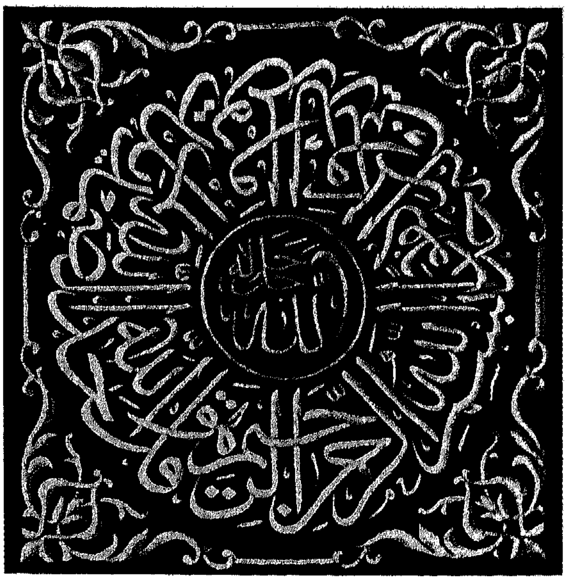
وتوجد ثلاثة خطوط إقليمية أخرى كان لها تأثير واسع ويعزى ابتكارها الى خطاطين من الفرس من القرنين الثالث عشر والرابع عشر للميلاد. وهذه الخطوط هي : التعليق، والنسخ تعليق



الصورة ٢٠-١٠ منظر داخلي لضريح السلطان محمد الأول، بورصة ، تركيا، ١٤٢١م (بترخيص من السفارة التركية، واشنتن، دي .سي).

و« الشيكاستا . » ويُعدّ النوعان الأخيران اشتقاقاً من « التعليق » الذي هو الأصل. ومن بين هذه الخطوط المدوّرة المتّصلة يتميّز « التعليق » بشكل مائل أعطاه الصفة التي يتميّز بها اسمه (الصورة ٢٠ – ١٥). ويندر استعمال هذا الخط في نسخ المصاحف، لكنه

الصورة ٢٠-١١ تطريز على المحمل الأسود، من كسوة الكعبة [تصوير لمياء الفاروقي].



المفضّل في نسخ الأعمال الأدبية وزخرفة القطع الفنية الصغيرة. وربما كان ظهور «التعليق» في القرن التاسع الميلادي، لكنه لم ينتشر في الاستعمال حتى زمن الخطاط الفنان الشهير ‹مير علي تبريزي› ‹آخر القرن الرابع عشر وأول القرن الخامس عشر للميلاد›.

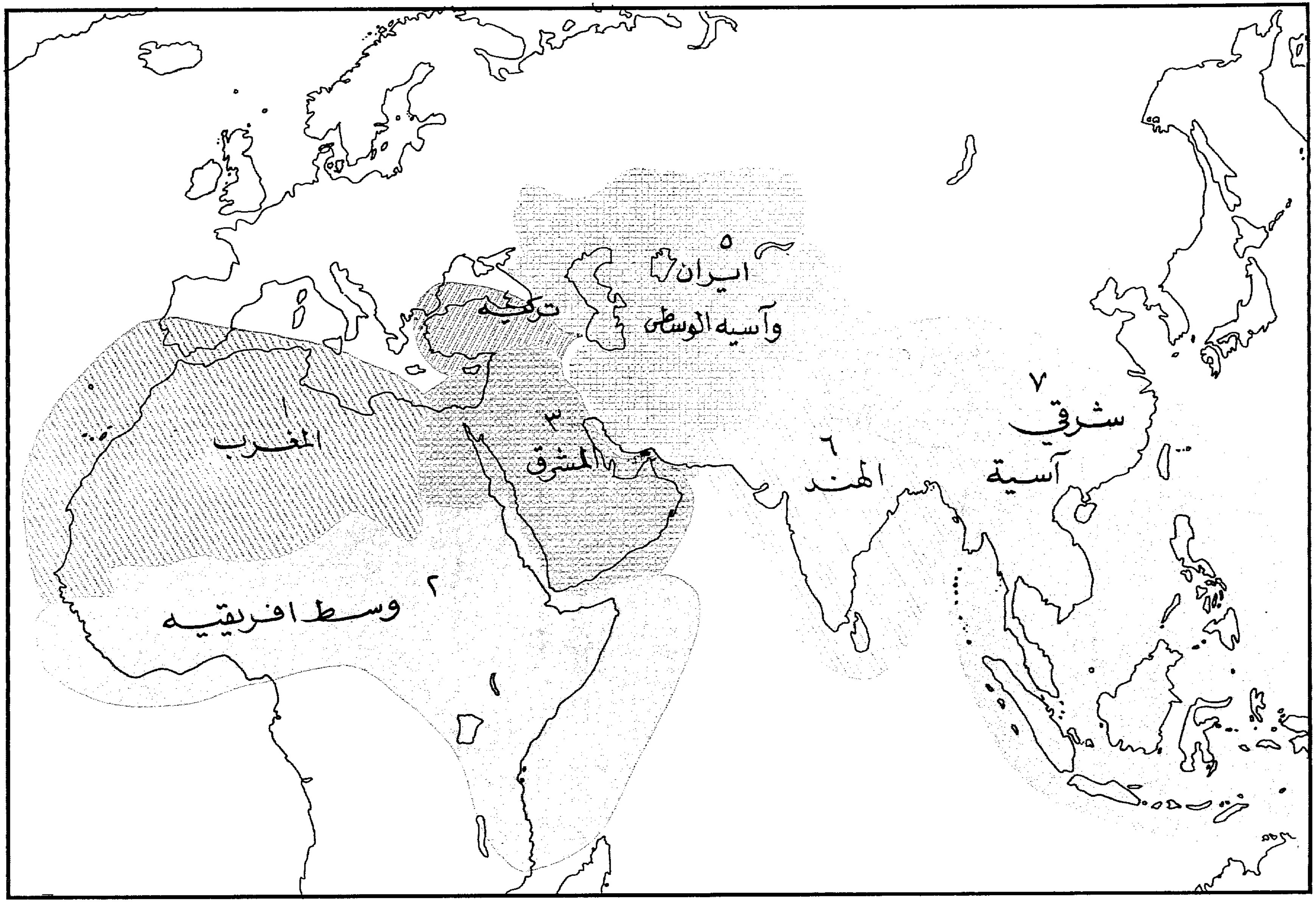
وفي تطور لاحق لخط «التعليق» ظهر «النسخ تعليق» وهو نظام في الكتابة أكثر خفة ورشاقة. ومن بين الخصائص المميّزة لهذا الأسلوب الأقواس الأفقية المفرطة الطول والانسياب، وامتلاء الدوائر الصغيرة والرقّة الشديدة في نهايات الحروف المدببة والتوكيد على الحركات الأفقية دون العمودية والفرق الكبير في عرض الخطوط (الصورة ٢٠ – ١٦) . وفي القرن السادس عشر كاد «النسخ تعليق» أن يحل محل «النسخي» في خطوط الأعمال الأدبية الفارسية. واسم «النسخ تعليق» كما هو واضح يجمع بين الأسلوبين: النسخ والتعليق. ومنذ تطوّر هذا الخط في أواخر القرن الخامس عشر للميلاد غدا هو الخط الوطني في بلاد فارس (الصورة ٢٠ – ١٧) وكان «النسخ تعليق» يستعمل أساساً في الآداب الدنيوية أو في صفحات الخط «مرقّع» لغرض المجموعات الفنيّة. ولم يستعمل هذا الخط في نسخ المصاحف إلا في النادر ولو أنه بعد ٩٠٠ هـ / ١٥٠٠م كثر استعماله في إيران وآسيا الوسطى على شواهد القبور وفي زخرفة الصروح التذكارية. وقد انتشر هذا الأسلوب سريعاً في تلك الأقاليم الشرقية التي تتحدث باللغة الفارسية وفيها أثر إيراني – إسلامي قوي. وفيما وراء هذه الأصقاع لا يكاد يوجد أي أثر للخطوط الفارسية.

نشأ خط «الشيكاستا» (وتفيد الكلمة: الشكل المكسور) في مدينة ‹هيرات› في أواسط القرن الحادي عشر الهجري / السابع عشر الميلادي. وهو



الصورة ٢٠- ١٢ صفحات من مصحفين بالخط المغربي على الرّق، من القرن الحادي عشر – الثاني عشر للميلاد

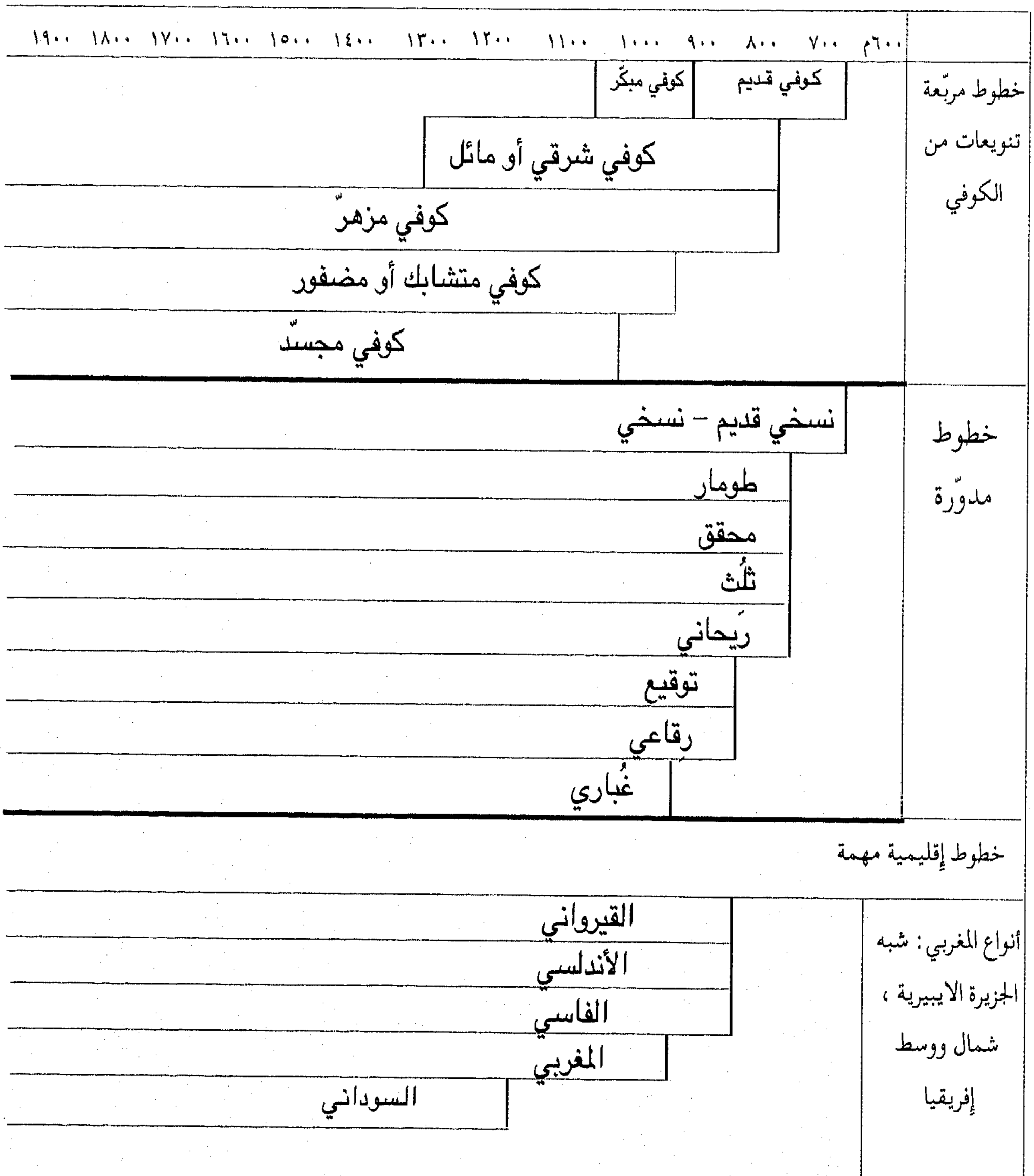
شكل من أشكال التعليق معقد وتصعب قراءته.[٧] ويكتب هذا الخط البالغ الكثافة بحروف على زوايا مستدقّة ذات خطوط عمودية مائلة بالغة القِصَر، ويخلو من الحركات. وتوضع الأسطر على زوايا مختلفة من الصفحة. وينحصر استعمال خط «الشيكاستا» في الأغراض الشخصية والتجارية، أو



الخريطة ٦٢ المناطق الفنية في العالم الإسلامي: مواقع مهمة.

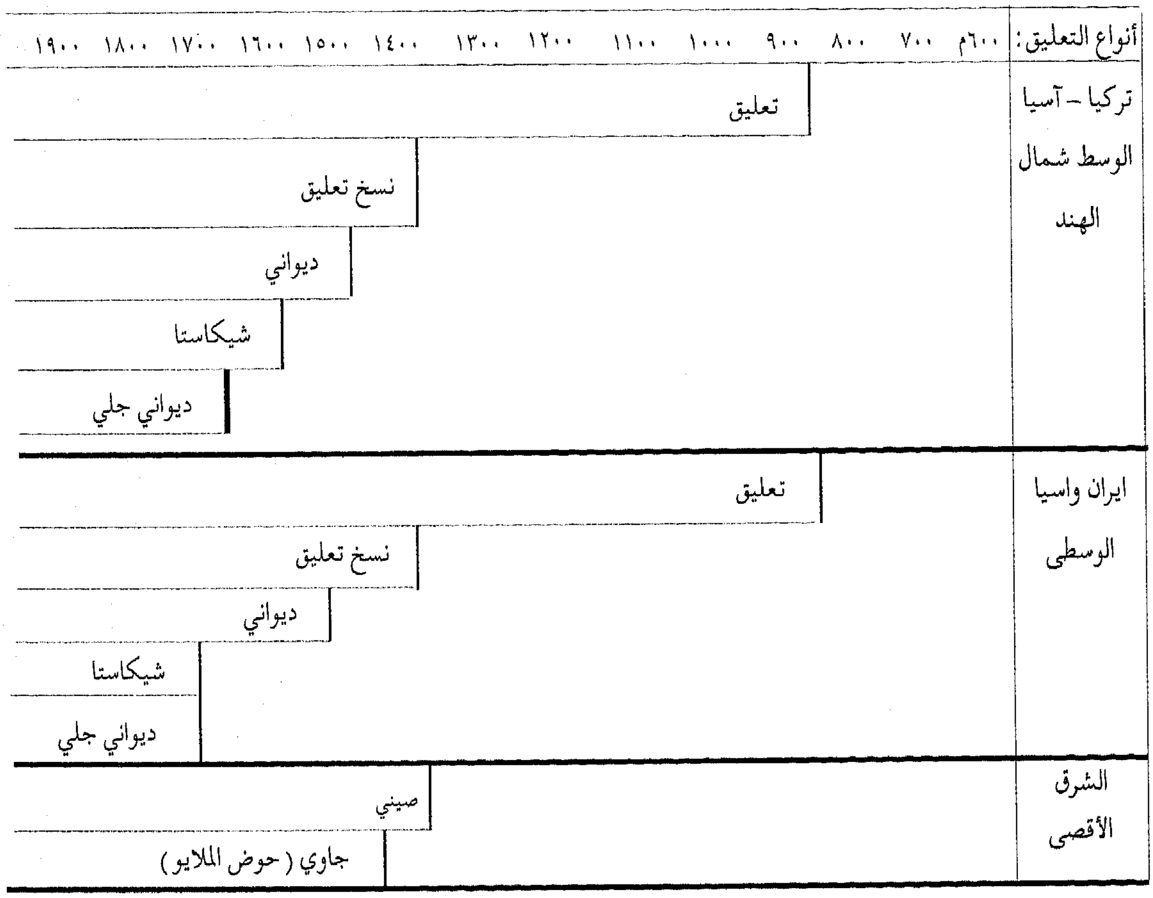
الجدول ٢٠ – ٢ مع جدول بتواريخ فنون الخط الإسلامي

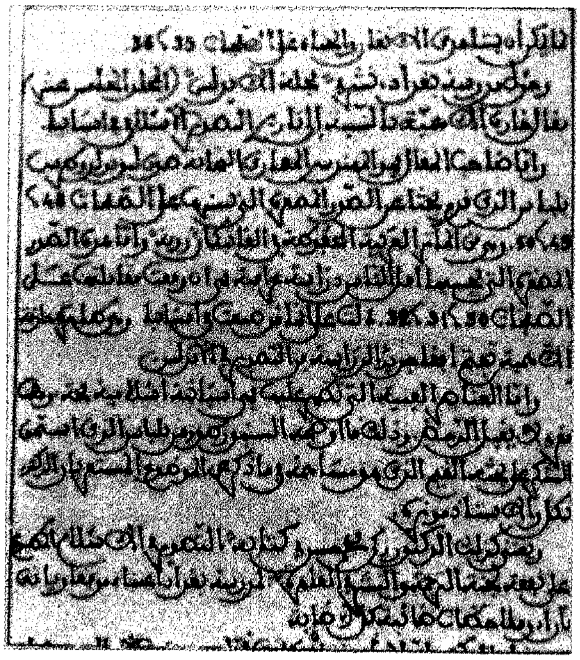
الخطوط الإسلامية الشاملة



تابع : الجدول ٢٠ - ٢ مع جدول بتواريخ فنون الخط الإسلامي

الخطوط الإسلامية الشاملة



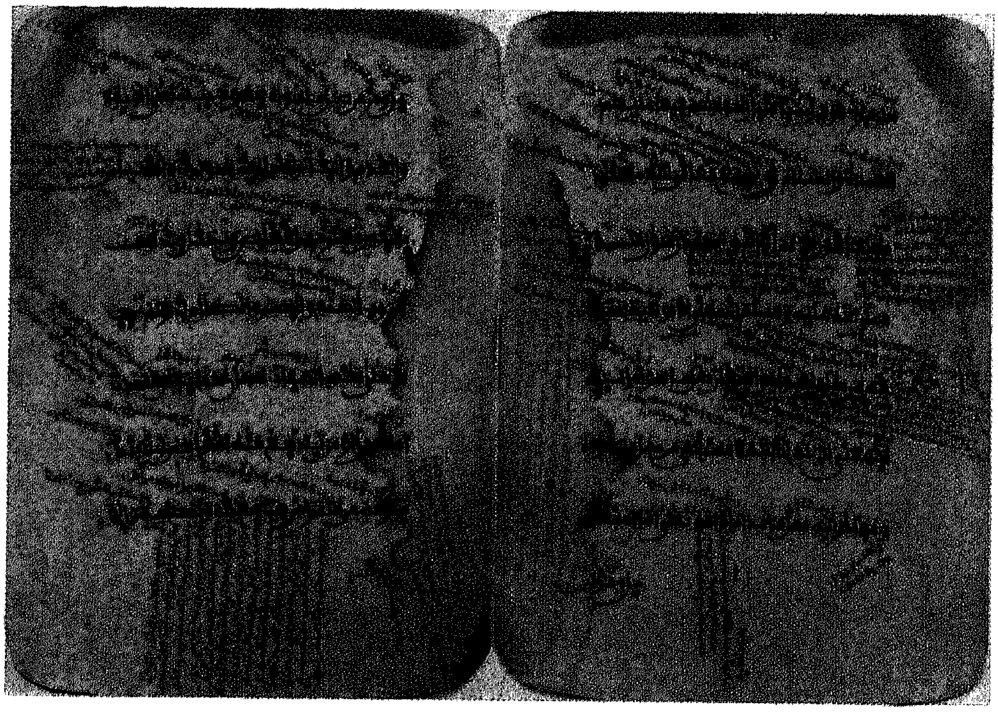


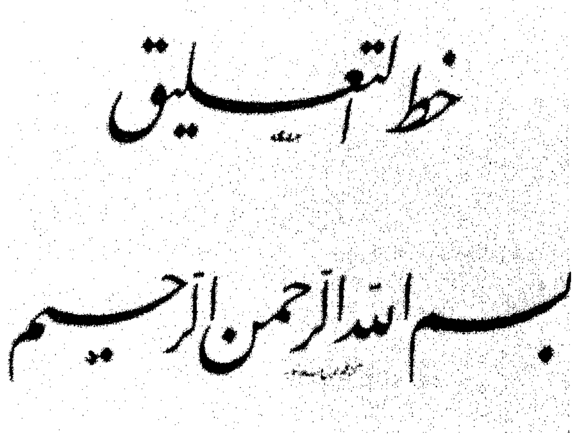
الصورة ٢٠- ١٣ خط أندلسي من كتاب حديث (القرن العشرين) عن الفن والفنانين [تصوير لمياء الفاروقي] .

في المراسلات الرسمية في اللغتين الفارسية والأوردو (الصورة ٢٠ – ١٨).

وثمة خط آخر كان له استعمال واسع وأهمية في العالم الإسلامي هو الخط « الديواني » الذي أشاع استعماله كتّاب السلطنة العثمانية في أواخر القرن التاسع عشر الهجري / الخامس عشر الميلادي (الصورة ٢٠ – ١٩) . ويُعدّ هذا الخط كذلك نوعاً من « التعليق » ولو أن علاقته بالخط الفارسي الأسبق ليست من الوضوح كما هو الأمر بين « النسخ تعليق » و« الشيكاستا . » (٨) وكان « الديواني » يستعمل خصوصا في الوثائق الرسمية والإعلانات وأختام التوقيع الرسمي (الطُّغراء) التي كانت تُصاغ لكل واحد من سلاطين بني عثمان (الصورة ٢٠ – ٢٠) . ولم ينتشر الديواني قط في تنفيذ نسخ المصاحف أو في النقوش في خواتيم الكتب . وهو خط مدوّر يمكن تمييزه من انسيابيته المفرطة واتساع حروفه في نهايات الأسطر (الصورة ٢٠– ٢١) . وهو يعبر عن ميل واضح لإنزال الحروف فوق بعضها

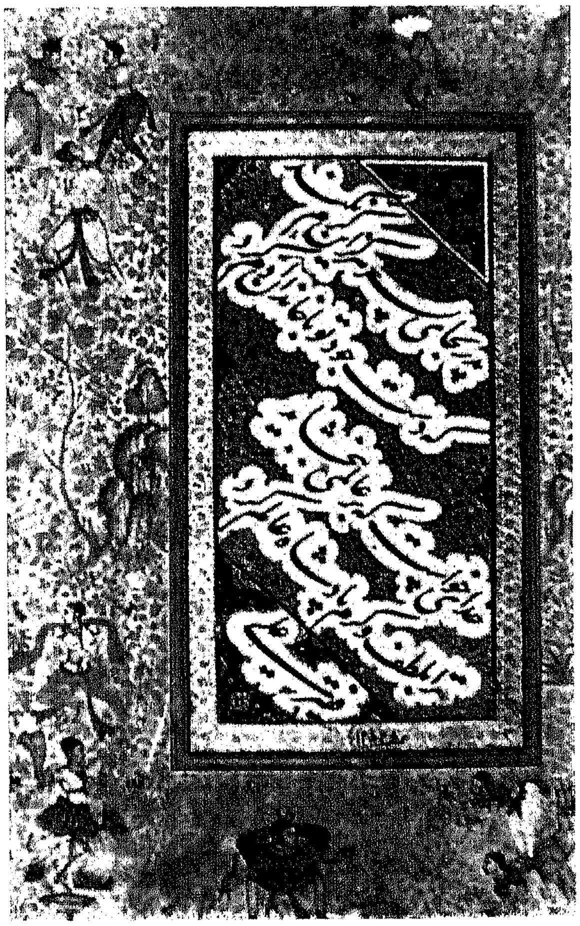
الصورة ٢٠- ١٤ صفحتان من كتاب عن الإلهيات بالخط السوداني
[بترخيص من السيد عثمان حسن أحمد ، المستشار الثقافي بسفارة السودان ، واشنتن ، دي .سي] .





الصورة ٢٠-١٥ بسملة بخط التعليق [تصوير لمياء الفاروقي].

الصورة ٢٠- ١٦ خط نسخ تعليق من القرن السادس عشر، إيران، مع حواشٍ منقوشة بشخوص بشرية. [بترخيص من مكتب المعلومات الإسلامي، طهران، إيران].



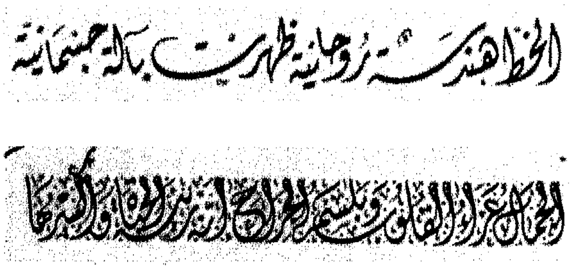


الصورة ٢٠-١٧ خط بالنسخ تعليق المزهّر، من القرن التاسع عشر، إيران، مير علي شيرازي [بترخيص من مكتب المعلومات الاسلامي، طهران، إيران].



الصورة ٢٠-١٨ خط شيكاستا بحواشٍ غمامية، من القرن الثامن عشر، إيران (بترخيص من مكتب المعلومات الاسلامي، طهران، إيران).

الصورة ٢٠-١٩ (١) خط ديواني (٢) خط مزخرف يعرف باسم « ديواني جلي »





الصورة ٢٠ -٢ طغراء: محمد سيّد الكونين والثَّقَلَين [الدنيا والجنة] متحف السليمانية، اسطمبول [بترخيص من وزارة الثقافة والسياحة، الحكومة التركية].

وربطها بشكل غير تقليدي يخلو من حركات الحروف عادة.

فنون الخط المعاصر في العالم الإسلامي

مع تنامي الشعور بالوعي الإسلامي بين الشعوب الاسلامية المعاصرة، والإحساس الجديد بالهويّة العرقية والوطنية والدينية الذي يحرّك العالم الثالث، استأنف الخطّاطون المسلمون عمليات الاستقصاء والتجريب في فنّهم الإسلامي. ونلمس اليوم اهتماماً متزايداً بالخط بين رعاة الفن والفنانين المسلمين في جميع أنحاء العالم الإسلامي. ومع وجود بعض سمات الإختلاف في هذه الأمثلة الجديدة من الخط، تتراوح بين منطقة وأخرى، إلاّ أنه يصعب تلمّس أساليب إقليمية أو وطنية متميّزة في هذه المساعي الجديدة لممارسة فنّ إسلامي عريق. ولا يعني هذا أن مساعي الخطاطين المعاصرين لا تكشف عن تنوّع. فالأمر على العكس من ذلك تماماً! لكن هذا التنوّع يقوم على اقتباسات موثرة متنوّعة من العالم غير



الصورة ٢٠-٢١ خط بالديواني جلي، الخطاط: هاشم محمد البغدادي ١٣٧٧ هـ

الإسلامي أكثر مما يقوم على خصائص وطنية أو اقليمية. ولو شاء المرء أن يحاول تصنيف الاتجاهات في فنون الخط المعاصرة في العالم الإسلامي لوجد أن أغلب أمثلة ذلك الفن تقع في واحد من الأصناف الخمسة الآتية: (١) التراثي (٢) التشكيلي (٣) التعبيري (٤) الرمزي (٥) التجريدي الصرف.

الخط التراثي:

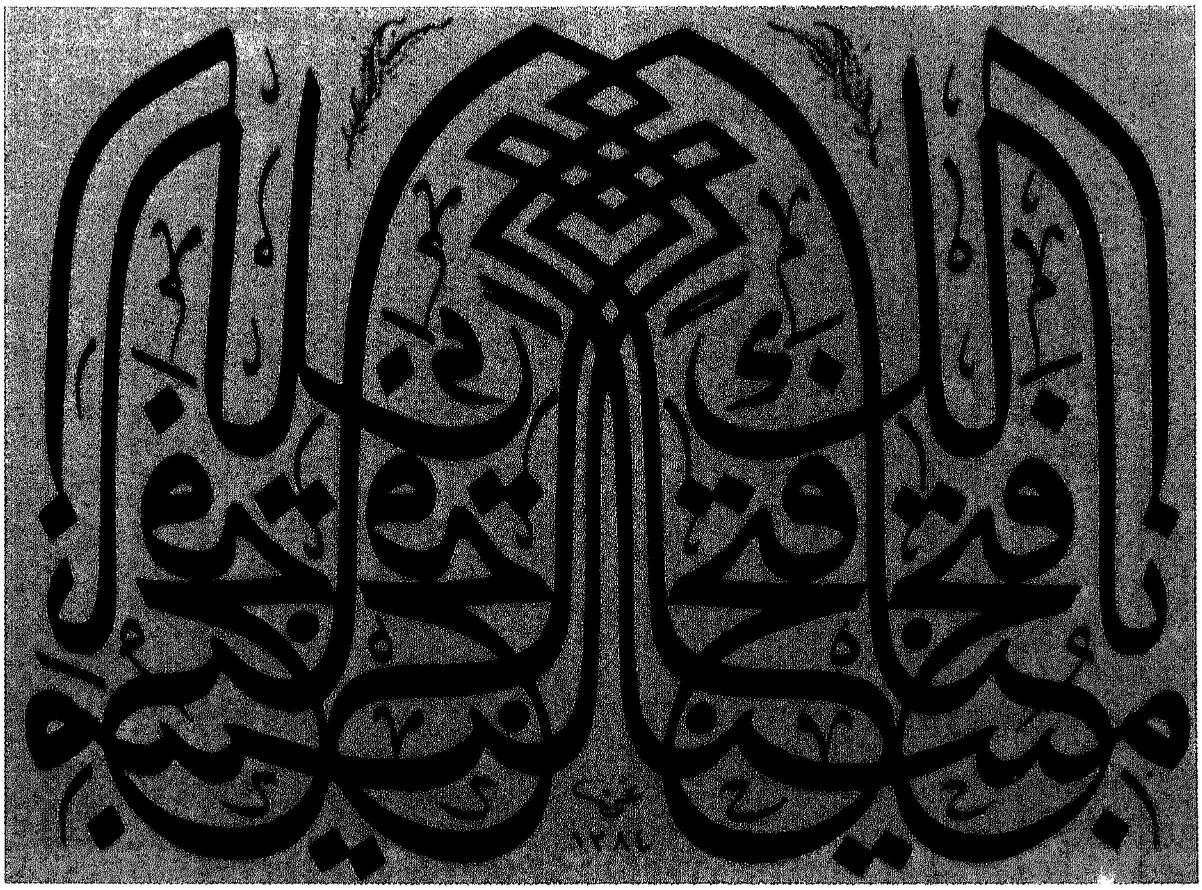
يواصل الخطاطون المسلمون المعاصرون إنتاج أمثلة من الخط «التراثي» في كثير من الأساليب والخطوط التي عرفتها الأجيال السابقة. وقد اخترنا صفة التراثي لأمثلة هذا الصنف لأنها تشير الى عادات عميقة الجذور والى عناصر أكثر قبولا في التراث الإسلامي. فالتراثي، إذن، لا ينطوي على التطابق مع القديم وحسب، بل إنه يفيد كذلك السير مع شكل التيار الرئيس أو السمات الغالبة في عموم ما أنتجه المسلمون من فنون الخط. أما أمثلة الخط المعاصرة الأخرى فأنها تكشف عن علاقة أقل في اتباعها سمات الموروث، وعن مؤثرات مستقاة من مصادر أجنبية.

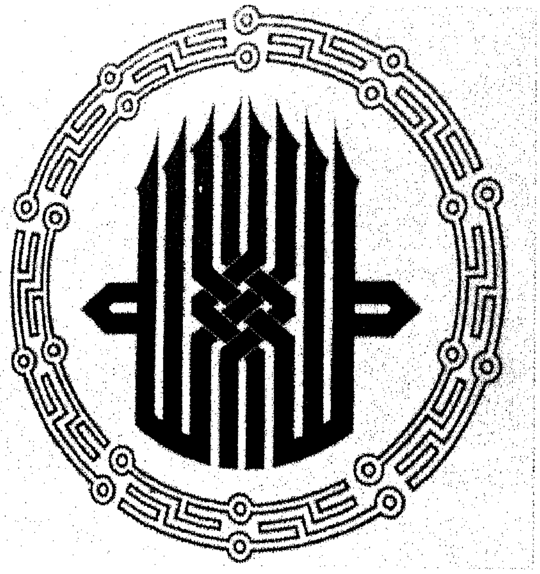
والخطاطون التراثيون المعاصرون يتدرّبون في العادة على يد واحد من مشاهير الخطاطين في منطقتهم. وتوجد في بعض البلاد الإسلامية مدارس لتدريب الخطاطين.، لكن هذه المعاهد قد تضاءل

أثرها في العقود الأخيرة بسبب آثار الإستعمار والتغريب وما خلّفه الركود الثقافي والإقتصادي . وقد ساهمت الكتاتيب كثيرا في تدريب أطفال المسلمين وفي استمرار الإهتمام بالخط العربي الجميل وممارسته في كافة أرجاء العالم الإسلامي . لكن هذه المعاقل لتراث الخط قد أصابها الوهن بسبب انتشار معاهد التعليم الاستعمارية والتنصيرية . وثمة الكثير من مدارس الشعوب الإسلامية، التي يديرها أهل البلاد، نجدها شديدة الحرص على محاكاة منافسيها من المدارس الأجنبية بحيث غدت تنمية الخط العربي وتحسينه ضحية لا يؤبه لها . لكن ممثلي الخط التراثي ما يزالون في الساحة، على الرغم من هذه الظروف المعاكسة . وربما كان أهم سبب لهذا الإصرار في استمرار التراث هو التطابق الفريد بين هذا الفن وبين المطاليب الجمالية التي تسيغها الشعوب الإسلامية . فالخط بوصفه شكلا فنّياً مؤهّل بدرجة مثلى للتعبير عن الخصائص الأساس التي مرّ ذكرها في الفصل الثامن مما يشكّل النسق الإسلامي اللامتناهي أو الزخرفة العربية .

ويبقى الخطاطون التراثيون في هذا العصر مخلصين في تلبية مطاليب التجريد من خلال اختيارهم موضوعات تجريدية فيما يمارسون من فن . فهم يؤكدون على الرسالة المنفتحة والترتيب الجميل للحروف دون تمثيل الأشكال والشخوص من الطبيعة . وقد توجد تحويرات ورقية أو زهرية وأشكال هندسية الى جانب تشكيلات الخطوط،

الصورة ٢٠- ٢٢ تصميم بخط الثلث للخطاط عبدالغني البغدادي ١٣٨٤هـ – الآية : ﴿إنا فتحنا لك فتحاً مبينا﴾ ٤٨ – الفتح ، ١ ، في تشكيل معكوس بالمرآة مضفور [تصوير لمياء الفاروقي].



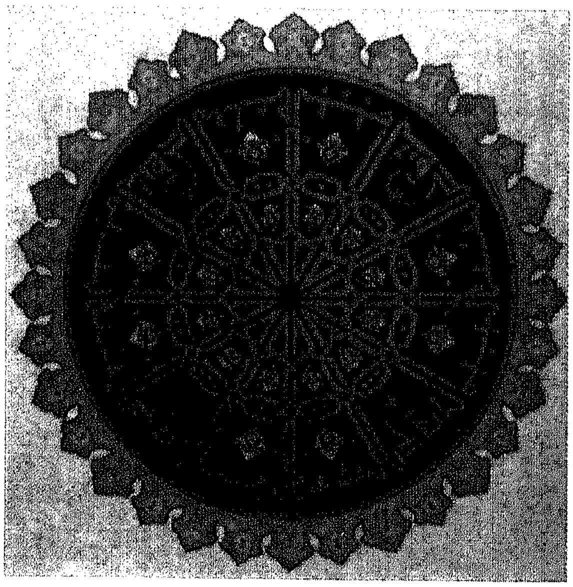


الصورة ٢٠-٢٣ خط «تراثي» معاصر للخطاط التركي ‹أمين بيرن› إسطمبول ، تركيا، لفظ الجلالة في صورة مرآة «مثنّى» [تصوير لمياء الفاروقي] .

لكن الانطباع العام الذي تخلّفه الأعمال المعاصرة للخطاطين التراثيين هو انطباع تجريدي (الصورة ٢٠ – ٢٢) .

تقدم الصورتان ٢٠ – ٢٣ و ٢٠ – ٢٤ مثالين للميزة الأساسية الثانية في الفنون الإسلامية كما نجدها في تصميمات الخطاطين التراثيين، وهي الصفة القياسية . ففي الصورة ٢٠ – ٢٣ تتجلّى هذه الصفة في خط لفظ الجلالة في مقطعين (مثنّى) . مثل هذا الرسم المتناظر لكلمة أو عبارة أو جملة، بحيث يناظر يمينُها يسارَها أو أعلاها أسفلها كأنها معكوسة في مرآة، هو ضرب من الخط الإسلامي كان معروفا منذ القرن السابع الهجري / الثالث عشر الميلادي وربما قبل ذلك التاريخ .

الصورة **٢٠-٢٤** تصميم معاصر بالخط من عمل ‹امين بيرن› : ﴿إنا فتحنا لك فتحا مبيناً﴾ (٤٨ – الفتح، ١) .



وثمة مثال آخر لصفة القياسية (الصورة ٢٠ – ٢٤) يستعمل وحدة أطول ويربطها، لا بتكرار واحد، بل بثلاثة إضافية، تكمل التصميم الدائري . وفي هذه الصورة لا يقتصر التمثيل على الصفة القياسية وحسب، بل يضيف إليها الصفتين الثالثة والرابعة: الترابط المتتابع والتكرار .

ويجب النظر الى كلٍّ من هذه الأمثلة من خلال التقصّي الحثيث لما يكوّنها من وحدات قياسية . ويؤدي ذلك الى إدراك الحركية التي هي الخامسة بين الصفات الأساس في أي عمل فنّي إسلامي . فكل مقطع منفتح – جمالي يتم إدراكه كياناً بحدّ ذاته، ثم تتحرك عين الناظر وعقله الى الوحدة التالية من النسق الفنّي . وهكذا يمكن النظر الى عمل فنّي من الخط التراثي نظرة منفتحة وجمالية معاً في شكل متوالية حركية .

وتوجد في الخط التراثي ، في أعمال الفنانين المسلمين المعاصرين، الميزة الأساسية السادسة، وهي التفصيلات المتشابكة، ففي الصورة ٢٠ – ٢٥ قام الفنان ‹عادل الصغير› بتنفيذ تصميم معقّد بالخط على قطعة من مادة «الأكريليك» . ومن الفنانين المعاصرين الآخرين الذين يمثلون هذاالصنف التراثي (محمد سعيد الصگار) و‹محمد علي شاكر› و‹عصام السعيد› .

الخط التشكيلي:

ويمكن تسمية الصنف الثاني من الخط المعاصر باسم «التشكيلي» لأنه يربط عناصر شكلية الى عناصر الخط بطرق مختلفة. وتأتي بعض طرق الربط على هيئة إضافة، أي تجاور بين عناصر الخط وعناصر الأشكال في العمل الفنّي. وهذا هو جوهر الصفة الشكلية في مثال الخط في الصورة ٢٠ – ٢٦. وقد سبق استعمال هذه الطريقة في السابق (الصورة ٢٠ – ٢٧)، لكن العناصر الشكلية كانت تقتصر عموماً على الأوراق أو الأزهار بعد تحوير صورها أو نزع الصفة الطبيعية عنها لكي تناسب الصفة التجريدية في الفن الإسلامي. أما أشكال الحيوان أو البشر فلم تستعمل في الزخرفة الخطية للمصاحف أو المساجد أو المدارس الدينية أو أثاثها، غير أن هذه الأشكال قد توجد على الأواني المنزلية.

والنوع الثاني من الترابط بين الأشكال والخطوط في فن المسلمين في ماضيهم وحاضرهم هو ذلك النوع الذي يمكن أن يوصف باسم «المُقَولَبْ» (الصورة ٢٠ – ٢٨) ففي مثل هذه التصميمات يجري مدّ الحروف أو قَصرها، نشرها أو تقليصها، أو تطويرها بتوسيعات أو دوّامات أو حلقات أو علامات إضافية أو ما يملأ الفراغات، لتجعل من التصميمات ما يطابق شكلا يغاير الخط، شكلاً على هيئة هندسية، نباتية، حيوانية أو بشرية. والبسملة التي تفتتح كل سُورة من سور القرآن الكريم، كتابةً وتلاوة، كما تفتتح كل كتاب أو رسالة يكتبها مسلم، هي العبارة المفضّلة، في مثل هذه التصميمات بالخط. وثمة <سيّد نقيب العطّاس> أحد المسلمين المعاصرين الكثر الذين صمموا أمثلة «مُقَولَبَة» بالخط التشكيلي (الصورة ٢٠ – ٢٩). وفي أعمال (صادقَين) الخطاط الپاكستاني الشهير، نجد قَولَبَةَ الحروف للوصول الى صورة تشكيلية تمثل ناحية بارزةً في أسلوبه (الصورة ٢٠ – ٣٠).

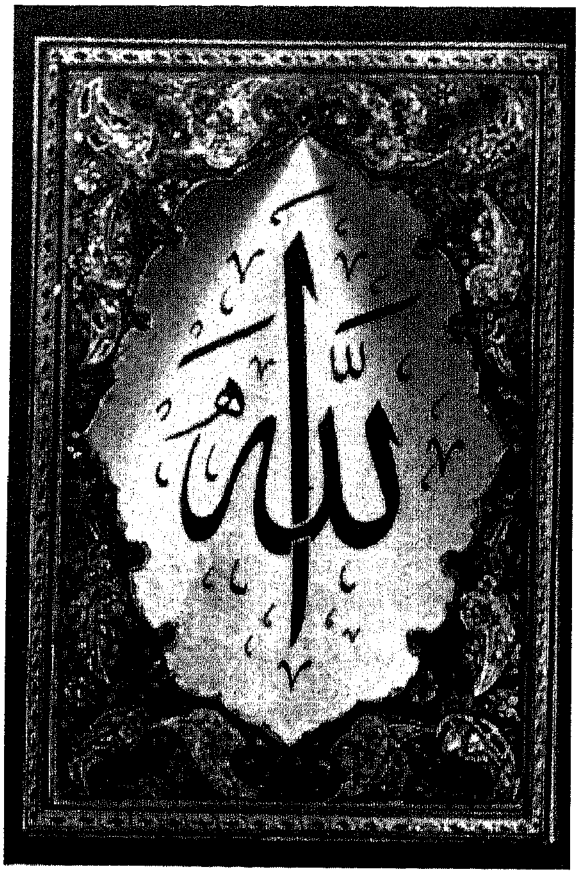
وفي الخط الإسلامي المعاصر نوع ثالث من الربط مع العناصر الشكلية يمكن وصفه بالتصميم المتكامل (الصورة ٢٠ – ٣١). ففي أمثلة هذا الربط يجري تمديد الحروف لتتخذ شكل النبات أو الحيوان أو الإنسان. والتكامل، كما تفيد الكلمة، يعني استحالة الفصل بين العناصر التي تكوّن التصميم – أي الخط والأشكال. ففي هذه الأمثلة تصبح الحروف من مكوِّنات العناصر الشكلية، بحيث يؤدي استبعاد أحد العنصرين الى فشل التصميم.

الخط التعبيري:

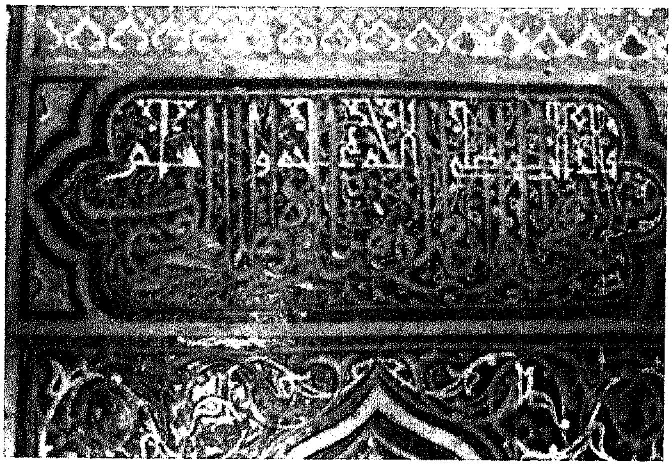
والنوع الثالث من فنون الخط المعاصر في العالم العربي هو الخط «التعبيري» وهذا الخط، مثل غيره من إبداعات الخط المعاصرة، يتصل بما يوازيه من الحركات الجمالية في الغرب، وينضوي تحت نتاج المثاقفة بين الفن والفنانين في الإسلام وبين الفن الغربي في الأزمنة الحديثة. ومع أن الخطاطين التعبيريين يستعملون «مفردات» التراث الفني الإسلامي، إلاّ أنهم أبعد ما يكون عن تمثيل «قواعده» (١٠).

الصورة ٢٠-٢٥. تصميم بالخط للفنان <عادل الصغير>
[بترخيص من ناشر **الفنون في العالم الاسلامي**، بالإنكليزية].





الصورة ٢٠– ٢٦. لفظ الجلالة ، مع إضافات بزخرفة ورقية في الحواشي [تصوير لمياء الفاروقي].



الصورة ٢٠-٢٧ الضريح الأخضر، خط في محراب من القرن الخامس عشر، بورصة [تركيا تصوير لمياء الفاروقي].

الصورة ٢٠-٢٨. خط بالثلث محوّر بشكل كمّثرى . «أمان، مرّوت، يا سيد الأولين والآخرين» [تصوير لمياء الفاروقي].

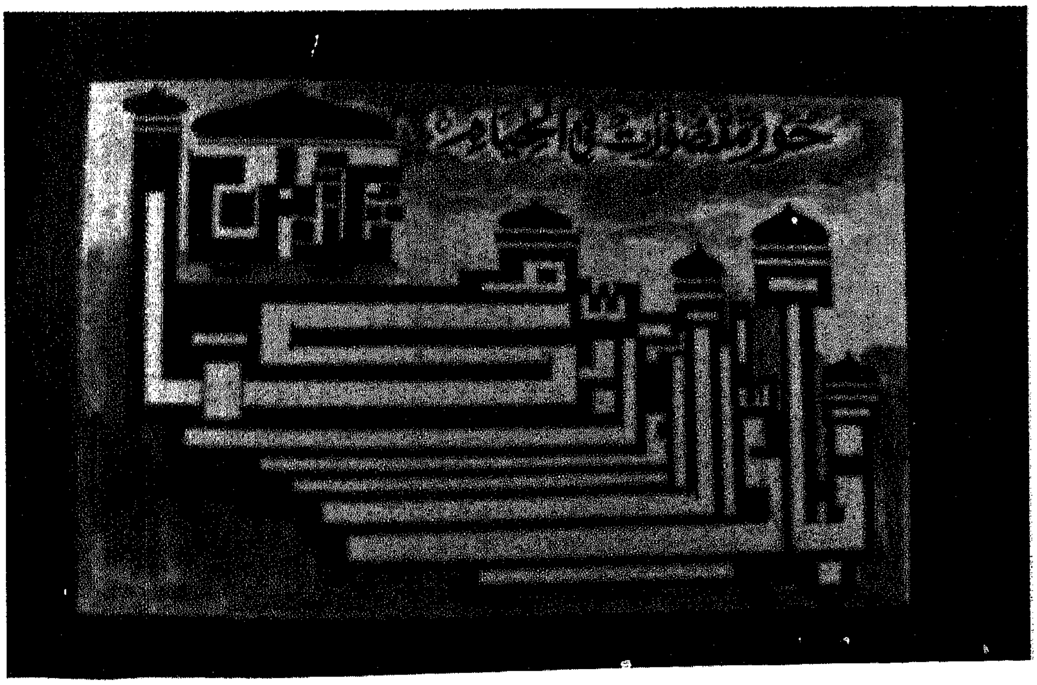


ونستعمل مصطلح «التعبيري» لتصنيف ذلك النوع من الخط الذي يبرز فيه التعبير عن الشعور أو العناصر الحسّية من خلال تشويه عنيف ومبالغة (الصورة ٢٠ – ٣٢). والتعبيرية حركة فنية حديثة نشأت في العالم الغربي في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، وتتمثل في أعمال الفنانين الذين يسعون الى توصيل مشاعرهم الخاصة الى الناظر. كما أنهم أرادوا كذلك تصوير استجابة شخصية بصرية وعاطفية نحو الأشياء والأشخاص أو الأحداث التي يصوّرون. ولا شك أنهم ما كانوا يقصدون الى تصويرواقعي [١١]. فهذه الحركة الفنية تجسّد ما يمكن تمثيله كما تجسّد المنحى الفردي . وهي حركة تكشف عن ابتعاد شديد عن

لالتوافق – بل عن عداء شديد – مع الخصائص التجريدية والشاملة في الفن الإسلامي . فقد كان الفنان المسلم يسعى الى حمل الناظر بعيداً عن الشخصي والمخلوق باتجاه التركيز على الرفيع المتعال . لكن الفن التعبيري، على النقيض من ذلك، يؤكد الشعور البشري ويصوّر المزاج والأحاسيس الذاتية والاهتمامات الفردية . وهو فنّ يمثل « غوصاً » في الطبيعة، وفي جوانبها الأقل مثالية ورفعاً في الغالب، لا في جوانب تدفع الى التأمل في مراتب أعلى من الوجود .

وعلى الرغم من الفرضيات شديدة الغرابة في الفن التعبيري، فإن عدداً من الخطاطين المسلمين المعاصرين قد حاول تكييف هذه الخصائص الجمالية لتناسب الخط الإسلامي . ويبدو أن أولئك الفنانين قد تشرّبوا بتراث أجنبي، لا بالفرضيات الأساس مما في الإسلام من تراث وفكر، إلى درجة أنهم لا يدركون مدى عدم ملاءمة جهودهم لإبداع خطوط بهذا الأسلوب غير الإسلامي الغريب . ونجد مثل هذا التوجّه في أعمال <قتيبة الشيخ نوري> . وقد وصف <بُلَند الحيدري> هذه الأعمال بدقّة إذ قال إنها محاولة لاستخدام الحرف « في التعبير عن أعمق مشاعر الفنان وأفكاره، لذا يكون شكل الحرف متأثرا بما هو حيّ في وعي الفنّان » (١٢) . ومع أن هذه الأعمال تستخدم مادة من التراث الإسلامي – أي حروفاً وكلمات من اللغة العربية – إلاّ أنها بمجموعها أعمال تعود إلى تراث الفن الغربي . فهي لا تقدّم الكثير لنهضة فنّية إسلامية أو جمهور إسلامي . والقول بأن هذا فن إسلامي لا يختلف كثيراً عن وضع عمامة على رأس مسيحي غربي لنصِفَه بأنه مسلم .

الصورة ٢٠-٣٠ خط مُقَولب للفنان الباكستاني <صادقين> ٥٥ – الرحمن، ٧٢ – ٧٣



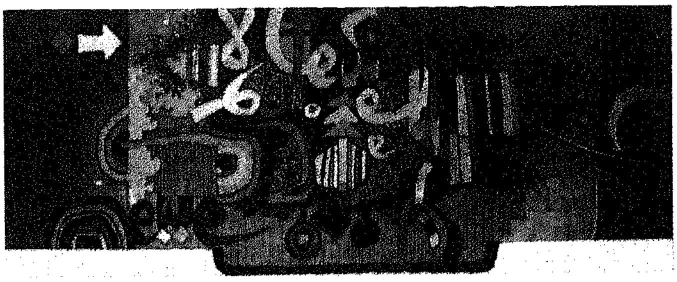


الصورة ٢٠-٣١ تصميم بالخط من عمل ‹صادقين› ٥٥ – الرحمن، ٦٦ – ٦٧ [تصوير لمياء الفاروقي] .

الخط الرمزي

يشمل الصنف الرابع من الخط الإسلامي المعاصر أمثلة مما سوف ندعوه باسم الخط «الرمزي» . وعلى الرغم من صعوبة تطبيق الرمزية الحرفية في الفنون الإسلامية، فإن بعض الخطاطين المسلمين المعاصرين قد اتّبعوا هذا المسلك . وفي هذا النوع من الخط نجد الميول الغربية تتدخل من جديد في العملية الفنية واتجاهاتها . وتتضح مثل هذه المثاقفة في تصاميم الخطاطين المعاصرين الذين يستخدمون حرفاً بعينه أو كلمة لتكون رمزاً لفكرة أو لمجموعة من الأفكار . ومثل ذلك تلك الأعمال التي تختار حرفاً عربياً لتربطه بأشياء تبدأ أسماؤها بصوت ذلك الحرف، مثل حرف «س» الذي يرتبط باسم «سيف» أو «سكّين» . ويوضع الحرف الرمزي أو الحروف في تشكيلات تمثل الأشياء التي ترتبط بها لكي تؤدي معنى بذاته . [١٣] وبذلك تكون الأفكار موضوع التعبير متصلة بالأشياء لا بالرسالة التي تتفتح عنها الكتابة . ويغلب أن يكون المعنى وراء الأشياء مما يبرزه شكل أو طريقة تنفيذ الحرف أو الحروف . مثل هذه الترابطات لا يكون لها مغزى الا في الكشف عن مشاعر الفنان واختياره . وإذ تُقحم الحروف في ترابط، على هذه الدرجة المُفْتَعَلَة من تجمّع المعاني، تفقد دورها في توصيل رسالة معبّرة . وفي هذه الصورة الترابطية الرمزية، توجد الحروف عادة في تشكيلات تعبّر عن رسالة احتجاج أو إصلاح إجتماعي . ولم يكن لمثل هذا الدافع للإبداع الفنّي من دور مهم في تاريخ الفن الإسلامي . ويتساءل المرء إن كان لمثل هذه العلاقات القريبة من شؤون الحياة اليومية للجنس البشري أن تكسب صلاحية للفن الإسلامي في الحاضر أو المستقبل . فذلك أمر يشكّل ابتعاداً شديداً عن التوجّه نحو السموّ في التراث الجمالي الإسلامي .

وثمة بعض مؤرخي الفن، الذين بلغوا مستويات فائقة في دراستهم الحقائق التاريخية واللغوية والآثارية المتعلقة بفنون الخط الإسلامي، قد سقطوا في وَهدةٍ من التفسير الرمزي غير الإسلامي لمنتجات فنون الخط الإسلامي . مثل ذلك القول إن حروف «الشهادة» عندما تُكتَب «تُقدِّم دليلاً خطّياً على الأصول الإلهية للخط وعلى حقيقة الإيمان كذلك . » ثم يقول الكاتب نفسه : « يمكن استخدام كافة



الصورة ٢٠-٣٢ خط معاصر (تجريد صرف) للفنان العراقي ضياء العزّاوي، زينة جدار من القماش [بترخيص من مجلة **فنون عربية**].

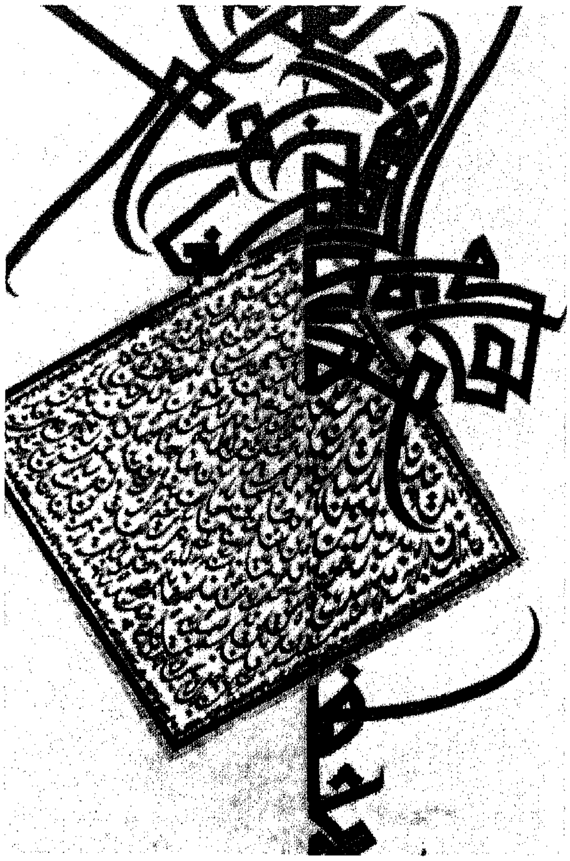
الحروف تقريباً بصورة مجازية» (١٤) ، بل إن نقش هذه العبارة ، كما يصف الكاتب ، «يقدِّم دليلاً على الإلهي الأزلي الذي لا تدركه الحواس.» (١٥) لكن المسلم لا يعترف بمثل هذا الدليل على الذات الإلهية . فتمثيل الذات العليا بأي شكل أو شيء تعدّه غالبية الجماعة الإسلامية لا محض خطأ، بل تجديفاً صراحاً.

وجرياً مع ما يشبه ذلك من خط رمزي غير إسلامي، راح بعض مؤرخي الفن ينبشون «العظام النَخِرة» من تلك المجازات القروسطية التي تعزو الى الحروف نفسها قيمة عددية ومغزى سحرياً» (١٦) فالتشابه بين الشكل العربي لاسم الرسول (ﷺ) وبين صورة الراكع في الصلاة، وهو مما أشار إليه بعض الكتّاب في الفترة الإسلامية المبكّرة، صار يُعَدُّ دليلاً على هذا المغزى الرمزي للكلمة في الفن الإسلامي وعلى قبوله على نطاق واسع بين المسلمين. وهذاالقول، الذي يقوم على قبول محدود بمثل هذه الفكرة وفي فترة محدودة من الزمن، قد عُدَّ خطأ على أنه سمة شاملة في عهود التاريخ الإسلامي.

شبيه الخط أو التجريد الصِّرف:

ثمة نوع خامس من الفنون المعاصرة يستعمله الخطّاطون المسلمون، يمكن أن يطلق عليه اسم «شبيه الخط» أو «التجريد الصِّرف» . وتشير التسمية الأولى بالطبع إلى أن موضوعات هذا النمط من الفن تشبه الحروف أو الكلمات أو كليهما معاً، لكن الأشكال لا تحمل أيّاً من المعاني التقليدية المرتبطة بها. وعبارة «التجريد الصِّرف» هي الأخرى تسمية مُشتقّة من حركة فنية غربية من حركات القرن العشرين نطلقها على نوع جمالي ضمن الإبداع الجمالي الإسلامي. ومع أن اصطلاح التجريد قد استعمل في الأوساط الفنية الغربية لتصنيف عدد من الحركات الفنية المختلفة تماماً، إلاّ أن ربط الإصطلاح مع صفة «الصِّرف» يدل عموماً على حركة بعينها داخل حركة التجريد. وكان من أهم المساهمين في هذه الحركة الرسّام الهولندي ‹پيت موندرايان› Piet Mondrian الذي تخصّص بالتجريد الصِّرف ذي الأشكال الهندسية. وهو يوصف بأنه ينتج فنّاً تكون فيه «الأشكال والخطوط والألوان ذات قيم وعلاقات مطلقة قائمة بذاتها، منفصلة عن أي دور ترابطي مهما يكن.» (١٧) ويصدر عن هذه الآراء مجموعة خامسة من الخطاطين المسلمين. إذ نجد الفنانين المسلمين من أتباع التجريد الصِّرف يستخدمون حروفاً وأشكالا هندسية أو أية موضوعات أخرى بوصفها أشكالاً صرفة، لا علاقة لها بما فيها من معنى أو مغزى تقليدي. وإذ تُنزع عن الحروف معانيها اللغوية تستخدم عناصر تصميم محضة. وإذا احتفظت التشكيلات الخطية بأي معنى، فمصدر ذلك خصائصها التعبيرية في طريقة عرضها أو ما يعزى اليها من مضامين أدبية رمزية.

وقد حاول بعض الفنانين في العالم الإسلامي ممن يستخدمون الخط في هذه الطريقة أن يؤسسوا مدرسة فنيّة جديدة أطلقوا عليها اسم «جماعة البُعد الواحد» وهدف هؤلاء الفنانين أن يستخدموا الخط العربي كما لو كان غير مختلف عن موضوع



الصورة ٢٠-٣٣ تصميم بالخط للفنان التونسي ‹نجا المهداوي› [بترخيص من **الفنون والعالم الإسلامي**، بالانگليزية].

هندسي أو شكلي. وقد استغل الخطاطون من أصحاب التجريد الصِّرف طواعية الأبجدية فراحوا يتعاملون بحروفها كأنها أشكال يمكن التلاعب بها لا عناصر في عبارة من الترسُّل.(١٨) ويرى هؤلاء الفنانين أن الحروف لم تعُد تلك الموضوعات ذات المعاني الثرّة التي عرفها فن الخط الإسلامي في العهود الغابرة. والواقع أن النحّات ‹محمد غني› يحوّر في أشكال الحروف ويمزجها مع حروف قبلها أو بعدها ومع ما يحيط بها من فراغ مما يتهدّد هويّة الحروف نفسها. أما الفنان التونسي المعاصر ‹نجا المهداوي› فهو ينتج تشكيلات من الخطوط هي دراسات في الشكل الصِّرف أكثر منها شيء يُقرأ (الصورة ٢٠-٣٣ و ٢٠-٣٤). وتميل هذه الأعمال أحياناً باتجاه التعبيرية؛ بينما يخلو بعضها الآخر تماماً من أية



الصورة ٢٠-٣٤ تصميم بالخط للفنان التونسي ‹نجا المهداوي› [بترخيص من مجلة **فنون عربية**].

محاولة لتوصيل معنى. وهكذا تتنكّر هذه الأعمال لجوهر الخط الإسلامي ووظيفته – تقديم عبارة مُتَرَسِّلة في أشكال منظورة جميلة من النسق اللامتناهي.

ويمكن القول عموماً إن أعمال الخطاطين من أصحاب التجريد الصِّرف تقع خارج نطاق الفن الإسلامي. كما يمكن القول إن هذا الفن «إسلامي» لأن أصحابه معدودون من المسلمين. فإنكارهم التآلف بين الحروف والكلمات المرتبطة باللغة العربية، ومن ثمَّ إنكارهم العلاقة بين فنّهم وبين الرسالة القرآنية لهو مما يعادي ذلك العنصر في الإبداع الفنّي الذي آمن به المسلمون طوال العصور على أنه أنبل ما في الفن. ثم إن أمثلة «شبيه الخط» أو «التجريد الصِّرف» التي تميل الى التعبيرية، أي التي تحاول تصوير عواطف الفنان وأحاسيسه، تتنافى مع أهداف التجريد الإسلامية. كما أن التجارب في التجريد الصِّرف التي تمثل مذهب «الفن للفن»، أي التي هي محض تمرينات في اللون والشكل، هي كذلك غير إسلامية. إن الإسلام ومبدأ التوحيد، اللذين يشدّدان على الطبيعة الهادفة في النشاط البشري، لا يقبلان بتبنّي أو دعم فنّ يوجد بشكل أناني وغير



الصورة ٢٠-٣٥ البسملة بتصميم بالخط المعاصر للخطاط <محمد سعيد الصكّار> [بترخيص من مجلة فنون عربية].

ملائم «من أجل ذاته». والواقع أن الإسلام يرى استحالة وجود مثل هذا الفن؛ لأنه إذ لا يعبّر ولا يدعم حقيقة أو مجموعة حقائق، فهو بالضرورة يعبّر عن حقيقة أو حقائق أخرى ويدعمها. فحتى التعبير عن إنكار حقيقة ودعم ذلك الإنكار يشكل تعبيراً عن حقيقة اللا شيئيّة. ومهما يكن من أمر، فإن الفن الذي يعبّر عن غير المبادىء الإسلامية لا يمكن أن يضمن احتراماً أو قبولاً من جانب الثقافة والشعوب الإسلامية.

ومع أن بعض أمثلة الخط المعاصرة في العالم الإسلامي يبدو عليها قرب اتصال مع الفن الغربي أكثر من الفن الإسلامي، غير أن الاهتمام الشديد والعناية بتشكيلات التجريد - في مجال الحروف والكلمات العربية - يدلّ على أهمية وبقاء الخصائص الجمالية الإسلامية الأساس ومغزاها لمستقبل النشاط الجمالي. وبدلاً من استخدام تشكيلات الشخوص التي هي موضع توكيد شديد في ثقافات أخرى، حتى أن بعض النحاتين والرسّامين في غير فنون الخط قد استخدموها مؤخراً في العالم الإسلامي، نجد كثيراً من الخطاطين المسلمين قد ظلوا قريبين من التراث في اختيارهم مواد للمُنَمْنَمات التجريدية.

وإلى جانب استعمال تشكيلات التجريد، نجد الخطاطين المعاصرين غير التراثيين أنفسهم غالباً ما يقدّمون الدليل على علاقة أعمالهم بالخصائص الأساس في الفن الإسلامي.

في قطعة «الأكريليك» للفنان <عادل الصغير> (الصورة ٢٠ - ٢٥) نجد الخصائص الإسلامية في الوحدات القياسية والترابطات المتتابعة بادية الوضوح في تنفيذ مدهش. فالخطوط المنسابة بالأصفر والأزرق والأخضر والبرونزي تتراوح في العرض وتمتد بأسطر الخط ومحتوى الترسُّل في التشكيل. فكل مقطع أو شكل يكوّن وحدة ضمن الكل. فهذه الأطواق الملوّنة تتجمع لتبلغ مرتبة ثانية من التنظيم؛ وعلى المستوى الثالث يتكشّف التأليف عن تمثيل شكل محوّر كثيراً عن صورة انسان. فهذا العمل، لذلك، مثل أي عمل فني إسلامي ناجح، يجب أن ينظر اليه بالتتابع في أجزاء وتجمّعات الأجزاء، أي في سلسلة من «المشاهد» لا في وحدة واحدة. وهذه البنى الإضافية تتطلب استعمال التكرار، والنظرة الموقوتة، والتشابك، وهي من الخصائص الأساس الأخرى في الفنون الإسلامية.

وبالنظر الى وفرة أعمال الخطاطين التراثيين، وعلى الرغم من بعض الاستعارات النشاز لدى عدد محدود من غير التراثيين منهم، يبدو جليّاً أن ثمة اتجاهاً قوياً في العالم الإسلامي المعاصر الى الاحتفاظ بالسمات التي قام عليها الفن الإسلامي فأوجدت تراثاً كبيراً على امتداد العصور وفي كل منطقة من العالم الإسلامي. إن تجدّد الاهتمام الناشط بالخط، من جهة الفنانين والمشاهدين معاً، الى جانب التجريب الحيّ لاكتشاف طرق جديدة للتعبير عن الروح الإسلامية من خلال الكتابة الجميلة، وهي علامات تبعث الأمل في مستقبل فنّ يتمتع بأوفر

هوامش الفصل العشرين

١ – في الفصل ٢٣ عن « هندسة الصوت » أو فنون الصوت نستعمل تقسيماً فرعياً آخر للعالم الإسلامي لتوضيح العلاقة بين الأجناس الموسيقية وبين الخصائص الجمالية الأساس. لكن هذا لا يلغي ملاءمة التقسيم الفرعي السُباعي في التعامل مع مظاهر أخرى من التنوع الإقليمي في فنون الصوت.

٢ – يقال إن <بشر بن عبدالملك> و<حرب بن أمية> قد أدخلا الى مكّة فن الكتابة بالخط العربي الشمالي، المشتق من النبطي السابق عليه. ويعزى الى <حرب> فضل إشاعة هذا الخط بين علية القوم من قريش قبيلة محمد (ﷺ). ومن بين معاصري الرسول (ﷺ) الذين برعوا في الكتابة عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب الذين يشكّلون مع أبي بكر الخلفاء الراشدين الكرام.

٣ – أمر بهذا التجديد الحجاج بن يوسف الثقفي، العامل الأموي القوي الذي حكم الأقاليم الشرقية من الإمبراطورية الإسلامية عند انعطافة القرن الثامن الميلادي. وربما كان نظام « التنقيط » بنقطة أو اثنتين أو ثلاث نقط سود مما أمر به الحجاج ليس بالجديد، بل كان تطويراً وتحسيناً على ما كان يجري سابقاً.

٤ – يقال إن <أبا الأسود الدؤلي> (ت ٦٩ هـ / ٦٨٨م) هو الذي ابتكر نظام النقاط الكبيرة الملوّنة التي كانت تشير الى الحركات في الفترة المبكّرة. وقد حلّ محلّ هذه في القرن الثامن الحركات التي أدخلها <الخليل بن أحمد الفراهيدي> (ت١٧٠هـ/ ٧٨٦م) وهي الحركات المستعملة في الوقت الحاضر.

٥ – ينظر بالإنگليزية [دراسة في البرديّات الأدبية العربية، ١– النصوص التاريخية].

- Nabia Abbot, *Studies in Arabic Literary Papyri, I: Historical Texts* (Chicago: University of Chicago Press, 1957).

– وينظر كذلك بالانگليزية [الخط الإسلامي].

- Yasin Hamid Safadi, *Islamic Calligraphy* (Boulder, Colo.: Shambhala, 1979), p.14.

٦ – يرى بعض الباحثين أن اسم هذا الخط مشتق من الفعل « نَسَخَ » أي ألغى لأنه ألغى الأشكال الأخرى من الخطوط. ينظر:

- Ibn Mir-Munshi el Husayni Qadi Ahmad, *Calligraphy and Painters,* trans, V. Minorsky [Washington, D.C. : Freer Gallery of Art, 1959], pub. 4339, p. 56, n. 135).

ويرى آخرون أن الاسم يعني « الاستنساخ » أو الكتابة وهو جذر الفعل.

٧ – ينظر Safadi الصفدي، **نفسه**، ص ٣٠.

٨ – نفسه.

٩ – ومن الأسماء الأخرى لهذا الأسلوب « عَينالي » (أي التكرار المتناظر) و« معكوس » أو « متعاكس ».

١٠ – أستعمل هذا التشبيه بمفردات الكلام وقواعده في أبحاث المساهمين في مؤتمر أغاخان الرابع [العمارة رمزاً وهوية شخصية] المنعقد في مدينة فاس بالمغرب ١٩٧٩:

- *Architecture as Symbol and Self - Identity.*

١١ – بعض من يمثل هذا الاتجاه في الفن الغربي: ڤان گوخ، گوگان، سورا، روّو، كلي وكاندينسكي. وقد وصف فنّهم بانه « توثيق فنّي لحالات عاطفية وتقاليد فكرية ». ينظر: Umbro Apollonio, "Expressionism" - في موسوعة الفن العالمي

in *Encyclopedia of World Art* [New York, Toronto, London: McGraw - Hill, 1965],Vol. V col. 317

فقد كان فنهّم « وسيلة تعبير عن محتوى مكثّف عاطفياً؛ وتمثيلاً لظواهر خارجية تخضع بشكل كامل للتعبير المنظور عن مشاعر داخلية » (نفسه، مجموعة ٣١١).

١٢ – ينظر: بُلَند الحيدري، « الخط في الفن العربي الحديث » بالانگليزية في:

- *Arts and the Islamic World*, Vol. 1, No. 1 (1983), p. 21.

١٣ – نفسه.

١٤ – ينظر:

- Anthony Welch, *Calligraphy in the Arts of the*

Muslim World (Austin: University of Texas Press, 1979), pp. 25 - 26.

وينظر كذلك:

- Erica Cruikshank Dodd, "The Image of the Word," *Berytus* 18 (1969) , pp. 35 - 58.

١٥ – ينظر Welch ، **نفسه**: ص٢٣ .

١٦ – **نفسه**، ص ٢٥ .

١٧ – تنظر المادة عن ‹موندريان› في [موسوعة الفنون]

- *Encyclopedia of the Arts,* ed. Geoffrey Hindley and Herbert Read (New York: Meredith Press, 1966), p. 636.

١٨ – يرى ‹شاكر حسن آل سعيد› أن الحرف « قيمة تشكيلية صرف » (الحيدري al - Haidari، **السابق**، ص ٢٠).

١٩ – « من الطبيعي جداً أن يكون بعض الفنانين في الأقطار النامية مأخوذين ، في مراحل معيّنة من تطورهم، بالأشكال الفنية التي أكتملت في أقطار أكثر تقدماً، وبابداعات تلك الأقطار في شكل المدارس الفنية والاتجاهات والمغامرات التشكيلية . ومن الطبيعي كذلك أن مثل هذا الإعجاب السطحي لا يدوم طويلاً، ففي لحظة من اليقظة يتم إدراك قيمة التراث في الإلهام وفي توكيد الهوية الوطنية » (الحيدري، al - Haidari، « الخط » ص ١٧).

الفصل الحادي والعشرون

الزخرفة في الفنون الإسلامية

بعد أن تحدثنا في الفصل الثامن عن الخصائص الست العامة أو الأساسية في العمل الفني الإسلامي، وبعد أن تكلّمنا في الفصل العشرين على فنون الخط، قد يتوقع القارىء أننا سننتقل إلى النظر في فنون العمارة ورسوم المخطوطات وأشغال المعدن والخزف والخشب والجلود والسجّاد والمنسوجات ـ في هذا الترتيب أو في أي ترتيب آخر. لكننا رأينا من الضروري وضع تنظيم آخر لمواد الفن الإسلامي لبلوغ تذوّق صحيح لجمال الزخرفة الإسلامية ومغزاها. والواقع أن تناول الفنون المختلفة على انفراد قد يؤدي إلى الظن بأنها تلتزم بخصائص شديدة التنوّع في طريقة الإبداع والإدراك الجمالي. لكن الأمر ليس كذلك قطعاً. فوحدة الفنون الإسلامية ذات طبيعة تجعل الفنان الذي يستخدم اللون أو الخشب أو الطابوق (الآجرّ، القرميد) أو الحجر أو المعدن أو الطين أو المنسوجات ينتهي إلى نتائج متشابهة في أثرها. كما أن وظيفة التفصيل الزخرفي ومغزاه في هذه الأعمال، إلى جانب تراكيبها وأشكالها، يكشف عن تطابق بارز في الغاية والهدف.

وسيكون غرض هذا الفصل دراسة الوظائف الفريدة للزخرفة في الفنون الإسلامية، مما يكشف عن مغزى تطبيق الأنساق اللامتناهية على العمل الفنّي. ثم إن هذا الفصل يعرض لبعض التنظيمات التركيبية المهمة التي تتجلّى في جميع صنوف الفن الإسلامي. ولا يمكن بلوغ مثل هذه الأهداف بدراسة تاريخية أو آثارية محضة، تسرد تفصيلات جغرافية وعرقية ومؤثرات محلية وأساليب حِرَفيّة وسمات بارزة فريدة في التصميم. فمثل هذا التفصيل سيتطلب، بالطبع، معالجة فردية لكل واحد من هذه المجالات الفنية. لكن هذا ليس غرضنا هنا. فثمة دراسات تلبّي تلك الحاجات في كتب عامة حول الفنون الإسلامية (١). كما توجد كتابات غيرها تصف الفنون التي تنتج في إقليم بعينه أو في قطر من أقطار العالم الإسلامي (٢). ثم إن المكتبات المعاصرة (٣) تضم كتباً ومقالات أخرى ذات أهمية تاريخية وآثارية، تعالج على انفراد ميداناً فنيّاً بعينه أو نمطا واحداً من أنماط الفنون الإسلامية؛ كما تضم مقالات مستقلة عن مادة واحدة من ذلك الميدان الفني، أو حتى تصميم واحد في مادة واحدة في الميدان نفسه، وهي دراسات لا يحصرها عدد(٤).

ومن الطبيعي أن المزيد من الأبحاث في صنوف الفن الإسلامي جميعها مسألة ضرورية. فإن المواد

التي ما تزال بحاجة إلى دراسة من شأنها أن تقدّم مشاريع بحث لمؤرّخي الفن لعقود، بل لقرون قادمة. ولكن المرحلة الحالية من التطوّر تتطلب حاجة أخرى يبدو أنها أشد إلحاحاً لفهم الفن الإسلامي: حاجةً لتحليل يتناول المعلومات التي أفرزتها الدراسات التخصصية المذكورة لوضعها في إطار مفهوم يمكن الرجوع إليه. وبعبارة أخرى، ثمة حاجة لتنسيق الأجزاء الكثيرة من المعلومات المتوفّرة الآن لوضعها في تشكيل جامع يتناول الفنون الإسلامية بالتحليل.

يعالج هذا الفصل العلاقة الخاصة الفريدة بين الفنون الإسلامية وبين الزخرفة. ولا تقتصر هذه العلاقة على صنف فنّي محدّد أو ميدان فنّي بعينه. فهي تتجاوز الفنون البصرية كما تتجاوز فنون الصوت والحركة. فالزخرفة الإسلامية تشمل تزيين ما يمكن حمله من أشياء مصنوعة من الصوف أو المعدن أو الخزف أو المنسوجات أو أية مادة أخرى. وهي تضم كذلك ما يسمى عموماً بالزينة المعمارية والتحسينات في فنون الصوت والحركة. وبغضّ النظر عن المواد والأساليب المستعملة، تكشف الزخرفة الإسلامية عن مظاهر أخّاذة من الوحدة ــ في وظائفها ومغزاها كما في البنى الشكلية التي تقوم عليها. إن استعمال الزخرفة بشكل واسع يجعل كتابة فصل عن هذا الموضوع ضرورة لفهم الفنون الإسلامية.

وظائف الزخرفة في الفنون الإسلامية

يقول أحد مؤرّخي الفن الغربيين عن الزخرفة إنها «ذلك العنصر في الإنتاج الفني الذي يُضاف إلى ذلك الإنتاج أو يُدخل عليه، لأغراض التجميل... وهي تتصل بالسمات السائدة أو الموضوعات المستخدمة في الأشياء الفنية، والأبنية أو أحد وجوهها، دون أن تكون جوهرية لبنية الشيء أو الغرض منه... ويدخل هذا المدى من التعبير على اتساعه في أغراض الزخرفة.»(٥)

وقد يكون هذا التعريف دقيقاً في وصف الزخرفة في غالبية التقاليد الفنية الأخرى. لكن من المؤسف أن كثيراً من الباحثين الغربيين او المستغربين الذين يتعاملون مع الفنون الإسلامية قد حسبوا هذا التعريف شاملاً في انطباقه على الفنون في كافة الثقافات والحضارات، كما تأثروا به فيما قدّموه من تحليلات وأوصاف للفن الإسلامي. وقد أدّى ذلك بهم إلى سوء فهم لبعض من أهم الفرضيات في ذلك الفن. وبما أن هؤلاء الباحثين يحسبون الزخرفة محض إضافة سطحية إلى كيان جمالي، فقد ذهبوا إلى القول إن انتشار الزخرفة في الفن الإسلامي دليل على ميل الشعوب الإسلامية الى التمتّع باللذائذ أو إلى «الخوف من الأماكن الخالية» الذي يَسِمُ حضارتهم(٦). ولأن أغلب الباحثين لم يفهموا الوظيفة الفريدة للزخرفة في الإبداع الجمالي الإسلامي كما لم يفهموا مغزاها، فإنهم غير قادرين على تذوّق المساهمات الإيجابية لهذا الجانب من الأعمال الفنية للمسلمين لكنهم قادرون على أن يعزوا للزخرفة دوراً سلبياً ينال منها وحسب.

إن الزخرفة في الفن الإسلامي ليست شيئاً يضاف بشكل سطحي الى العمل الفني بعد اكتماله لتجميله بصورة غير أساسية. كما إنها ليست وسيلة لإشباع شهوات شعب يبحث عن اللذة. ويجب ألاّ ينظر الى الزخرفة على أنها محض ملء فضاء لتجنّب الفراغ. بل إن ما يجده المرء من تصاميم جميلة معقّدة على القطع الفنيّة في كل منطقة وفي كل عصر من عصور التاريخ الإسلامي إنما تؤدّي أربع وظائف مهمة ومحدّدة تعبّر عن مغزاها.

التذكير بالتوحيد:

فالوظيفة الأولى هي أن تصاميم الجمال الموجود في الفنون الإسلامية تشكلّ مواءمة بين الجهود الجمالية للشعوب الإسلامية في كل مكان لإبداع منتجات فنية تبعث في الناظر حدساً بالرفعة الإلهية. وزخرفة الأعمال الفنية هي النتيجة والجوهر من ذلك الجهد. وبما أن الحاجة للتذكير بما يقوم عليه الفكر الإسلامي من مبدأ التوحيد تُعَدُّ إضافة مهمّة الى المحيط، سواء في العمل أو المسكن أو المسجد، فان الأنساق اللامتناهية التي تشكّل الزخرفة في الفنون الإسلامية توجد في كل مكان. ولا يقتصر ذلك على صفحات القرآن الكريم المزخرفة بأمثلة رائعة من الخط الموشّى؛ بل إن نسخة من مجموعة قصص أو أشعار تُقدّم لخليفة أو أمير تكون مزخرفة بطريقة مشابهة. والزخرفة التي توحي بالسموّ لا يقتصر وجودها على المسجد وحده، بل إنها تتجلّى في بناء نُزلٍ أو مدرسةٍ أو دار سكنى. كما لا تقتصر الأنساق اللامتناهية على تغطية «الكرسي» الذي تستند عليه نسخة المصحف في المسجد؛ بل إنها توجد حتى في الصحن الذي يتناول منه المسلم طعامه، وعلى درع الجندي أو سيفه أو منديل غطاء الرأس، المزخرفة جميعها بطريقة مماثلة. لذا يكون من المناسب تماماً أن نعدّ الفن الإسلامي شاملاً بنوع فريد سائر أنواع الجميل والأشياء المجمّلة، بغضّ النظر عن الاستعمال الذي صُممّت من أجله.

وإذ يمكن القول إن الإبداعات الدنيوية في أية حضارة تساهم في التطابق مع ما أُبدع لأغراض دينية خلال فترة معينة من الزمان، فإن من المقبول عموماً القول بأن تعبير «الفن المسيحي» لا يتصل إلاّ بما أُبدع من قطع فنية وما أُقيم من أبنية لغرض ديني خالص في الحضارة المسيحية. ويصدق هذا القول بشكل خاص بعد عصر الانبعاث الأوروبي، عندما تفككت وحدة الحياة في العالم المسيحي بفعل تزايد التوكيد على الفصل بين الديني والدنيوي. والواقع أن بعض الباحثين يرى أن إنتاج «الفن المسيحي» قد توقّف بعد عصر الانبعاث (٧). وقد يكون الفن الذي ظهر في الفترات اللاحقة من انتاج فنّانين مسيحيين بالاسم، لكن فنّهم لم يَعُد ينفّذ أغراض الجماليات المسيحية أو يتصل باللاهوت المسيحي. وجرياً مع الإتجاه الذي استمر في عزل الأنشطة الدينية عن الدنيوية بعد القرن الرابع عشر للميلاد، صار ميدان الفن الديني يتزايد في ابتعاده عن ميدان الفن الدنيوي ويتطور كلٌّ منهما بطريقة مغايرة. وقد بلغ ذلك مبلغاً جعل الميدان الأول وحده يُعدّ اليوم من «الفن المسيحي».

ولم يكن بالإمكان حدوث تطوّر مماثل في الحضارة الإسلامية. فمنذ قيام الدين الإسلامي، ترسّخت الفكرة القائلة بأن كل فكرة ومناسبة وشيء يجب أن يكون تحت تأثير الفكر الإسلامي وملتزماً به. والفن، مثل أي شيء آخر، يُعدّ جزءاً متمّماً من النظام الشامل الذي يسري في تضاعيف حياة «الأمّة.» ولهذا السبب تكون أنماط الأشياء جميعها مما يستعمله المسلمون أو يصنعون مزخرفة بشكل غامر بتلك الأنساق اللامتناهية التي تربط تلك الأشياء بالدين وبالكلّ الإسلامي. وبذلك تكون الزخرفة حماية بوجه انشعاب الحياة إلى ميدان ديني، يكون التوحيد فيه ذا قوة وأثر، وميدان دنيوي لا يكون للمذهب الفكري فيه من علاقة ذات شأن. وبدلاً من أن تكون الزخرفة عنصراً غير أساسي يضاف سطحياً إلى عمل فنّي بعد اكتماله، فإنها تكون في اللبّ مما يضفي مسحة روحية على الإبداع الفني الإسلامي وعلى محيط المسلم. وإذ

تقدّم الزخرفة أنساقاً لا متناهية توجد في كل مكان، فإنها ترفع الشيء من مجال الانتفاع الصرف وتجعل منه تعبيراً عن النظام الفكري في الإسلام.

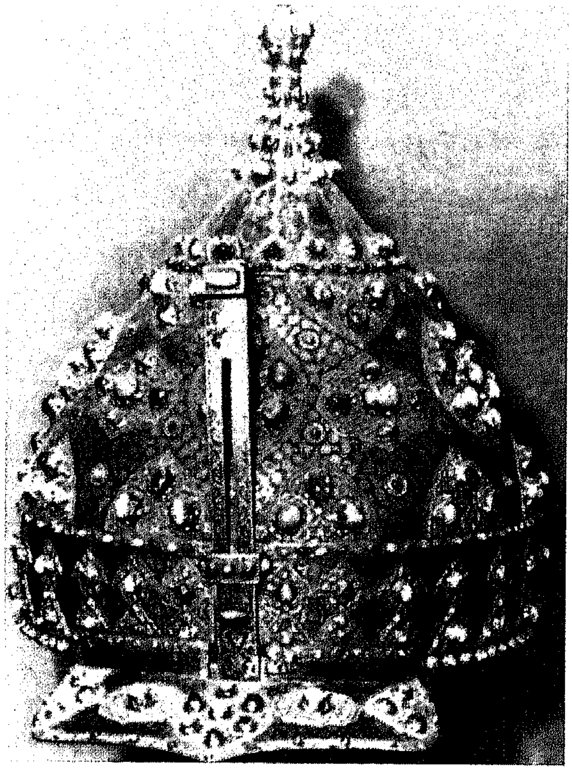
تغيير مظهر المواد:

لقد حدّدنا صفة الفنون الإسلامية بتوكيدها على التجريد أو نزع الصفة الطبيعية في اختيارها الموضوعات واستعمالها. لكن الموضوع لم يكن الشيء الوحيد الذي تقرّره رغبة الفنانين المسلمين في التعبير عن التوحيد. فاستخدامهم المواد كان يتأثر بشكل بالغ كذلك بالرغبة في نمط من التعبير يتفق مع إطارهم الفكري. ونحن نفضّل استعمال عبارة «تغيير المظهر» في وصف الأساليب التي تكوّن الوظيفة الثانية للزخرفة في الفنون الإسلامية. ونرى أن هذه العبارة مناسبة هنا، أولاً، لأنها تفيد بأن المادة التي تغيّر مظهرها بفعل الزخرفة قد جرى عليها تغيير في الشكل أو المظهر لا في الجوهر. ويصدق هذا تماماً على الأعمال المزخرفة في الفن الإسلامي. فالخشب الذي تُصنع منه القطعة الفنية لم يفقد خواصه الطبيعية؛ والحجر الصلد ما زال على صلابته؛ والمعدن ما زال يستعصي على التخريم كما كان قبل بدء عملية الزخرفة. لكن الشكل والمظهر من تلك المواد قد تغيّرا بشكل جذري.

وثانياً، لا تقتصر عبارة «تغيير المظهر» على التغيير بوصفه محض تغيير، بل إنها تفيد الإعلاء والتعظيم أو إضفاء الصفة الروحية. وهذا ما يناسب كذلك مساهمة الزخرفة في الفنون الإسلامية. فالعمل الفني الذي يتزيّن بأنساق لا متناهية له منزلة سامقة فعلاً في ذهن المسلم، وبخاصةإذا كانت التصاميم الزخرفية تشتمل على عناصر من الخط تمثل نصوصاً قرآنية أو دينية.

وبما أن الغرض الجمالي في الفن الإسلامي توجيه الناظر بعيداً عن التركيز على الذات والدنيا، والأخذ بيده في التأمّل في التوحيد وفي الله الذي يسمو على الطبيعة ويختلف عنها تماماً، فإن بالفنان حاجة للتعامل بمواد فنّية بطرق خاصة ثابتة. فاذا كانت معالجة المواد تؤدي بالناظر الى التركيز على خصائصها الطبيعية، فإن ذلك لن يخدم الغرض الجمالي من التوحيد، كما ينفي الالتزام بالصفة التجريدية. لقد كُتب الكثير عن طبيعة التجريد والتحوير في الفن الإسلامي، وعن رفضه تصوير الشخوص لتكون مادة مهمة في تعبيراته الإبداعية. ولكن لم يُلْتَفَتْ كثيراً إلى الأساليب الأخرى التي طوّرها المسلمون لنزع الصفة الطبيعية وتغيير مظهر الطبيعة في فنونهم. وقد تحدثنا في الفصل الثامن عن كيفية اختيار وتحوير السمات السائدة والموضوعات في الفن الإسلامي من أجل بلوغ هذه الأهداف. وسوف ننظر الآن في الطرائق التي طوَّرها الفنّانون المسلمون في استعمالهم الزخرفة من أجل تغيير مظهر المواد التي يتعاملون بها ـ تحويرها ونزع صفتها الطبيعية وتجميلها.

الطلاء (التلبيس): من الطرق الشائعة في شتى الفنون الإسلامية طلاء المواد الأساس من أية قطعة فنيّة أو بناية بطلاء يزينها بأنساق لا متناهية (الصورة ٢١ – ١) فعلبة الخشب التي تضم مجموعة من أدوات الكتابة تُغطّى برصائع متشابكة من الصدَف أو العاج أو قطع الخشب الملوّنة. والمرء لا يلتفت الى المادة التي صنعت منها العلبة نفسها أو لا يعبأ بها. فلا يهم الناظر إن كانت العلبة مصنوعة من خشب البلوط أو الساج أو الصنوبر أو الماهوگني، إذ كانت الأجزاء المرئية جميعها مغطاة بأنساق لا متناهية من الزخرف. وفي أعمال الخزف،

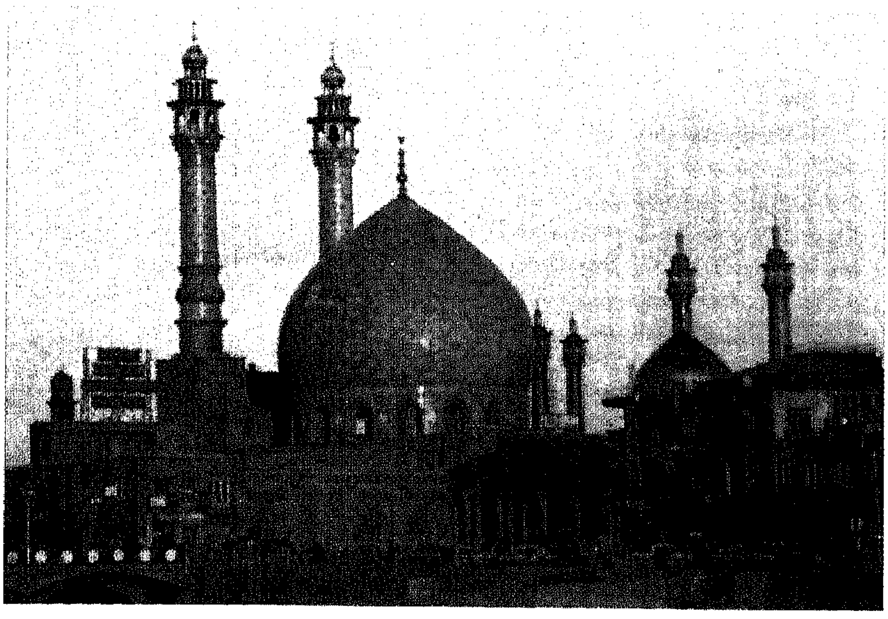


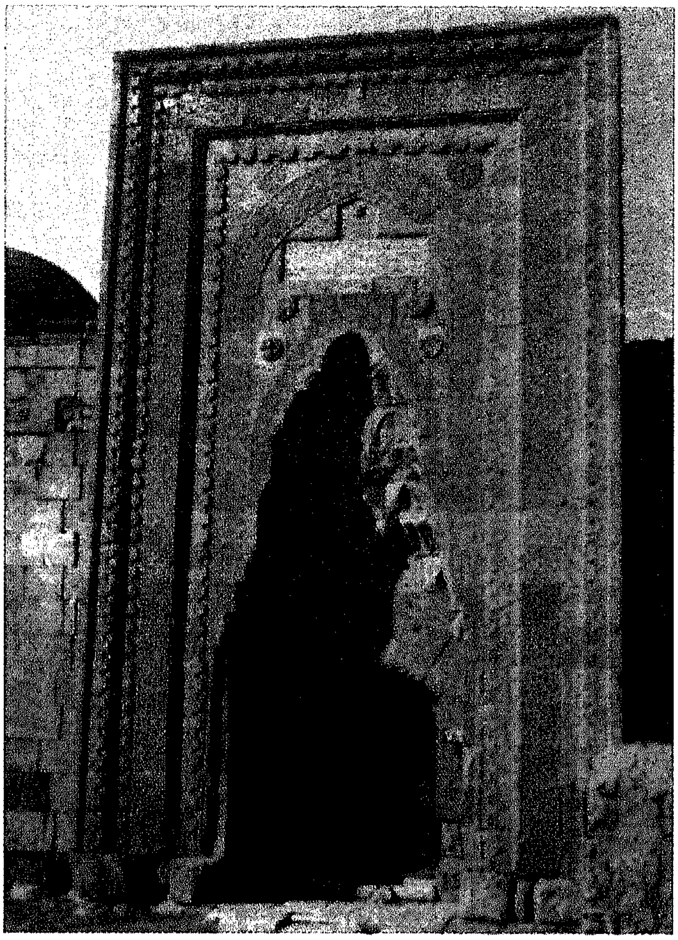
الصورة ٢١-١ خوذة مزخرفة بالذهب والياقوت والفيروز، من القرن السادس عشر. متحف ‹توب كپاي سراي› اسطمبول ، تركيا. [تصوير لمياء الفاروقي].

تلصق أنساق متشابكة أو مضفورة على تلك القطع الفنية المعروفة باسم « باربوتاين. » وفي هذا النوع من الخزف، يُحقن الطين نصف السائل من أنبوب على القطعة الخزفية بعملية تشبه تزيين الكعكة.

ويمكن أن تتجلّى عملية الطلاء كذلك في الصروح التذكارية. ففي كل نُصبٍ مُهمّ أو هيكل بسيط تقريباً تتجلى عملية تغيير المظهر هذه (الصورة ٢١ - ٢). فمواد البناء الفعلية في عمارة لا تبرز على الإطلاق ـــ سواء كانت العمارة قصراً أو مسجداً أو مدرسة أو نُزلاً أو ضريحاً أو سُرادقاً. فالتوكيد على تلك المواد يُبعد الانتباه عن هدف الفن الإسلامي الذي يسعى لتذكير الناظر بملكوت الله الذي يختلف عن الطبيعة تماماً؛ ويجذب انتباهه الى مادة الطبيعة، لا إلى الرفعة والسموّ. إذ يمكن إقامة بناء من الطابوق (القرميد) أو الحجارة الخشنة أو حتى من كُسارة الحجر؛ ولكن ليس من معمار مسلم يستحق الانتماء الى مهنته يمكن أن يجتذب اهتمام الناظر الى تلك المواد الأولية التي يعمل بها.

الصورة ٢١-٢ ضريح فاطمة، قُم، إيران (القرن السادس عشر - التاسع عشر) [تصوير لمياء الفاروقي].



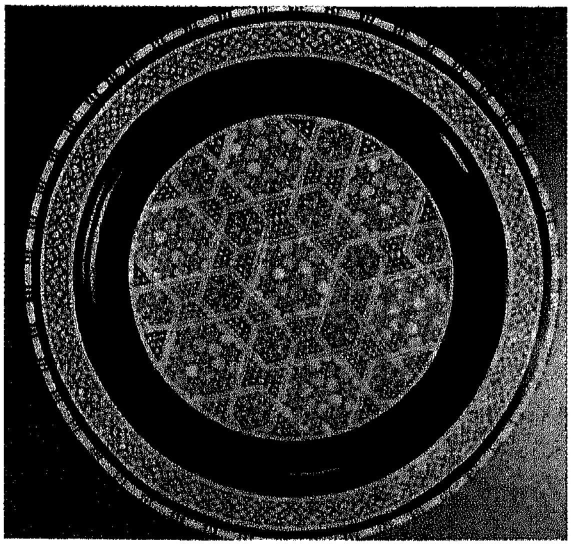


الصورة ٢١-٣ تخريم «مشبّك» من الحجر المحفور في زخرفة بالخط والأشكال الهندسية. البوّابة الرئيسة في جامع علاء الدين، (نگده) تركيا (١٢٢٣م) [بترخيص من السفارة التركية، واشنتن، دي. سي].

بل إنه يؤكد على الأنساق متغيّرة المظهر التي تغطي تلك المواد الأولية. ويمكن أن يُخفي تلك المواد غطاء من زخرفة بالطابوق، أو بلاطات الخزف، أو قشرة من الحجارة المنحوتة بشكل معقدّ، أو من الجصّ، أو من الخشب المحفور الملوّن. والطلاء واحد من أهمّ وأعمّ الوسائل لتغيير مظهر المواد في الفنون الإسلامية. فهو يتماشى مع المطلب الحضاري العام الذي يسعى لتجريد العالم المخلوق ونزع الصفة الطبيعية عنه.

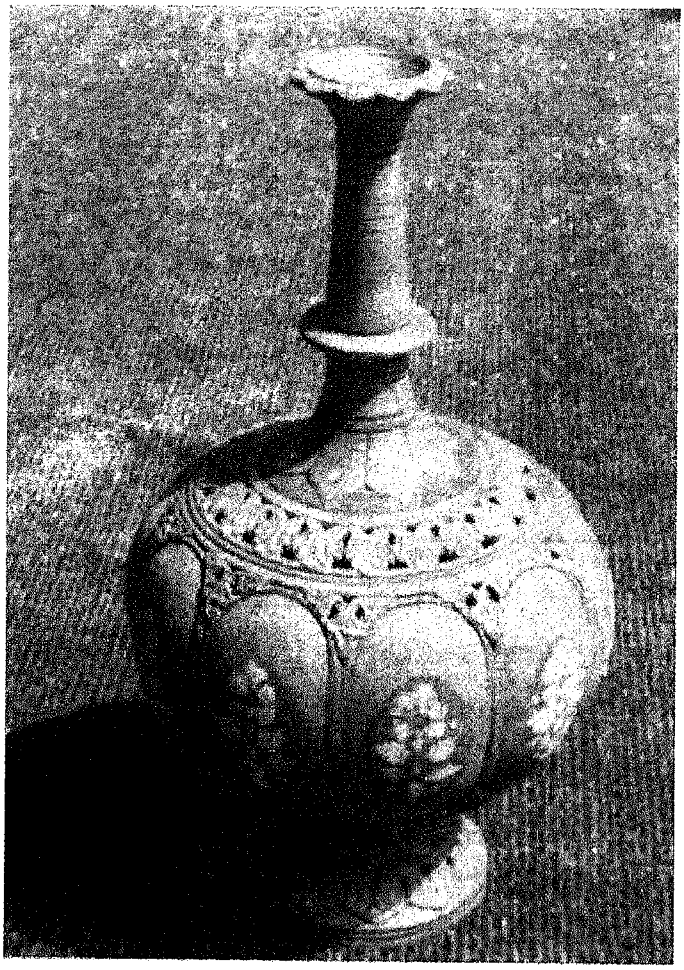
إخفاء الصفات الكامنة في المواد: تستفيد عملية تغيير مظهر المواد في الزخرفة الإسلامية من وسيلة ثانية لدعم عملية نزع الصفة الطبيعية وتغيير المظهر. ويتضمن ذلك معالجة المواد بطرق تُبعد التوكيد على خصائصها الطبيعية ــ وبعبارة أخرى، تُظهر تلك المواد أكثر تجريداً وتحويراً. فالحفر المفصّل على واجهة من الحجارة يغلب أن يبعث شعوراً بالخفة والرهافة، يشبه الشعور بملمس نسيج مخرّم، أكثر منه شعوراً بالثقل والجمود، وهما من الصفات الطبيعية في مادة الحجر (الصورة ٢١ – ٣). ويمكن لطابوق الزخرفة أن يغدو شبكة تغطي بناية. والخزف المستعمل في القطع الفنية الصغيرة أو الزخرفة المعمارية يمكن أن يعالَج بطلاء مزجّج يضفي على القطعة ألقاً ولمعاناً معدنياً. وعروق الخشب ولونه، مما يحدّد نوعه ويؤكد خصائصه الطبيعية، يمكن تقليصهما الى الحد الأدنى بتطعيم الخشب بالتصاميم الزخرفية أو بنقشها (الصورة ٢١ – ٤). وفي كافة الأحوال يُسترعى انتباه الناظر بعيداً عن المادة نفسها ليتركّز على الأنساق الزخرفية المشغولة في تلك المادة، وهي أنساق تؤدي الى الحدس برفعة الله وعليائه.

الصورة ٢١-٤ صحن، مواده الخشب مغطاة بتطعيم بديع، من القرن العشرين، مصر. [تصوير لمياء الفاروقي].



عدم الاكتراث بغنى المادة: وثمة دليل آخر على التجريد أو تغيير مظهر المواد وعدم التوكيد عليها في الفن الإسلامي فيما يجده المرء من قلّة اهتمام بعلوّ قيمة المواد المستعملة نفسها. ومع أن الذهب والفضة والفسيفساء والرصاص والبلّور وغيرها من المواد الثمينة تستعمل أحياناً، فإن العمل في الفن الإسلامي يستمد خصوصيته وامتيازه من «أثر» تلك المواد لا من قيمتها الداخلية.

إن وفرة المعادن قليلة القيمة، في قطع فنّية تخلّفت من العصور الخوالي، كانت مما يُعزى أحياناً إلى ميل الى الزهد في دين الإسلام وحضارته. لكن هذا لا يستند إلى أساس كبير من الصحة. حقاً إن بعض المقاطع من أدب الأحاديث الشريفة لا يشجّع على الإفراط في استعمال أدوات الذهب والفضة[٨]، وقد أدّى ذلك بغير المسلمين وببعض المسلمين كذلك الى اعتبار هذا دليلاً على هيمنة روح الزهد والتقشف في الدين الإسلامي. لكن هذه النصوص يجب أن ينظر اليها في ضوء آيات من القرآن نفسه تقدّم بوضوح توجيهات ضد الزهد[٩]. والتفسير الأكثر قبولاً لأمثلة هذه الأحاديث أنها تشير إلى ميل حضاري أصيل للتقليل من أهمية الثروة والمقتنيات المادية من أجل التوكيد على أمور أكثر أهمية. إن استعمال المواد العادية، بل المبتذلة، في إنتاج قطع فنّية ذات تعقيد وغنى في التفاصيل، يشكّل تجلّياً آخر من تغيير مظهر المواد في الفنون الإسلامية. إن الإفراط في دقة الصناعة يقف على نقيض تام من الاقتصاد الظاهر في اختيار المواد الأساس. فقدر الطين القرويّة والمقلاة الحديد والباب الخشب ـ قد تُعالج جميعها بتصاميم زخرفية مفصّلة، يبدو أن الجهد المبذول فيها يذهب أبعد بكثير مما تستحقه تلك المواد وما صُنعت من أجله. فالحِرَفي أو الفنّان المسلم يرفض النظر الى المادة على أنها عنصر مهم في التذوّق الجمالي للعمل الفني. وعوضاً عن ذلك، تُعطى الأفضلية للأنساق اللامتناهية التي تغطي القطعة الفنّية وتواجه العين حيثما نظرت اليها.



الصورة ٢١-٥ زهرية بغلاف مخرّم، پاكستان، من القرن العشرين. [تصوير لمياء الفاروقي].

تغيير مظهر البِنى

بينما تحاول كثير من التقاليد الفنّية في العالم إبراز ما يقوم عليه العمل الفنّي من بنية، يسعى الفن الإسلامي إلى إخفاء تلك البنية الأساس. والمساهمة في هذه الخصيصة يمكن أن تُعَدّ وظيفة ثالثة من

وظائف الزخرفة في الفنون الإسلامية. وهي مظهر آخر في الإنتاج الفنّي يقصد الى تحويل الاهتمام بعيداً عن العناصر والخصائص المبتذلة وتوجيهه الى منزلة أسمى من التعبير والمعنى.

تؤدي الزخرفة في أي عمل فنّي إسلامي دوراً في تغيير مظهره بنيوياً، بإخفاء الأشكال الأساس أو التقليل من أثرها في الناظر. فمثلاً، قد يكون السطح الخارجي لجرّة ماء غلافاً مخرّماً يغطي الإناء الذي يحفظ الماء بداخله (الصورة ٢١ – ٥) والغلاف الخزفي لواجهة مبنى أو جدار داخلي قلّما يحدّد الأجزاء المعمارية. ولا تنكشف هذه الأجزاء المعمارية إلاّ عندما تشكّل حدوداً لوحدات تصميم في الأنساق اللامتناهية. لكنها في هذه الحالات تُعَدّ كيانات داخل بنية التصميم ومن ضمن النسق اللامتناهي، لا وحدات أو أجزاء من بنية معمارية. إن توكيد بنية التصميم في عمل فني إسلامي أمر مرغوب دائماً، لأنه يبرز التوحيد الذي يقوم عليه الإدراك الجمالي لذلك العمل الفني. والتوكيد على هيكل البناء الفعلي مرفوض، لأنه يقود الى التوكيد على العناصر الطبيعية الدنيوية الفجّة، أي العناصر العضوية البدئية للعمل الفني أو البنية المعمارية. وهو لا يستطيع تقديم تذكير جمالي بصفات الألوهية المختلفة عن الطبيعة. من أجل ذلك، كان الفنانون المسلمون يميلون الى إخفاء تفاصيل البنية بأنواع الطلاء من زخارف تغيّر المظهر.

التجميل

والوظيفة الرابعة للزخرفة في الفنون الإسلامية تشترك فيها التقاليد الفنية في الحضارات كافة وبذلك تكون وظيفة عامة في الإبداع الجمالي. تلك هي استخدام الزخرفة للتجميل والتحسين. ويمكن القول إن الزخرفة الإسلامية تقوم بهذه الوظيفة بنجاح كبير لأن الأنساق التي تبدعها في القطعة المزخرفة نفسها تنطوي على ما يبهج النظر. وهذه الحقيقة التي تقوم على تناظر الأنساق وألوانها المفرحة وأشكالها الرشيقة المتنوّعة كانت موضع إعجاب غير المسلمين، الذين لا يستطيعون تذوّق تلك الفنون من داخل المنبت الحضاري، كما كانت موضع إعجاب المسلمين أنفسهم. فالزخرفة الموجودة على هذه الأعمال الفنّية تعبّر عن بُعد إضافي من الجمال عند المتلقّي المسلم؛ لأن أية صورة أو شيء أو عبارة أو حركة أو خط أو أحدوثة تعبّر عن التوحيد هي عند المسلم تعبير عن حقيقة وخير. لذا، فهي من باب أولى، تعبير عن الجمال.

لقد أدرك وحدة الفن الإسلامي كثير من الباحثين(١٠). ومع ذلك، فإن تفصيلات أمثلة تلك الوحدة نادراً ما يشار اليها. وقد حاولنا في الفصل الثامن وفي هذا الفصل إثبات عدد من الخصائص السائدة التي تتصل بالفنون الإسلامية عامة. وهذه الخصائص هي التي تكوّن وحدة تلك الفنون. وهي التي يمكن أن تُرى في أي مجال أو أسلوب وفي كل منطقة من العالم الإسلامي وفي كل عصر من العصور الإسلامية.

ولم يكن الباحثون أقل إدراكاً للتنوّع في الفنون الإسلامية. فقد كان هذا التنوّع يُعزى في العادة إلى أثر الفروق في الأعراق والأجناس والأقاليم. وعلى الرغم من الاعتراف بوجود هذه العناصر من التنوّع داخل الوحدة الشاملة، فإنها قلّما نالت ما تستحقّه من الإشارة أو التحليل من أجل فهم أفضل. فقد كان ثمة «شعور» بوجود توكيد إقليمي أو تفرّد مع قليل من الرغبة في فهم طبيعته. وسوف نحاول هنا وصف عناصر التنوّع هذه التي تميز استخدام الزخرفة

في مختلف أجزاء العالم الإسلامي، من دون إهمال الخصائص المتعدّدة التي تضفي استمراراً شاملاً على الزخرفة في الفنون الإسلامية. ولهذه الغاية، سوف نستخدم المناطق السبع نفسها المحدّدة في الخارطة رقم ٦٢، التي تقترب من تعيين تقسيمات فنّية فرعية ملحوظة داخل الصورة الكلّية. ومع أن الحدود المرسومة على الخارطة ٦٢ تبدو حدوداً دقيقة للمناطق السبع، إلاّ أنه يجب أن يُفهم أن مثل هذا التحديد للمظاهر الحضارية يبقى عرضة «للتسرّب» الناتج عن المثاقفة والإنتشار. لذا، فإن أي عنصر يوصف بأنه من خصائص منطقة بعينها قد لا تتفرّد به تلك المنطقة إحصائياً؛ بل إن انتشار استعماله هناك واستعماله المحدود وغير المألوف في مناطق أخرى يساهم في خصوصية الأسلوب في تلك المنطقة. وسوف ننظر هنا في ثلاثة عوامل بوصفها عناصر يُحتمل أنها تشكّل الخصوصية الإقليمية. وهذه العوامل هي: الأساليب والمواد والسِّمات الرئيسة.

ثمة القليل في ميدان أساليب الزخرفة مما يميز منطقة عن أخرى. فالحَفْر والرسم والحياكة والتلبيس[١١] والنقش أو الرقش[١٢] والزخرف الناتئ[١٣] والتجليد والطلاء بالمينا[١٤] والتخريم[١٥] ونفخ الزجاج والقَولَبَة[١٦] توجد في كل منطقة من المناطق. ويستحيل تقديم دليل على تفرّد أية منطقة بواحد من هذه الأساليب. والواقع أن هذا التطابق في الأساليب في المناطق المختلفة يشكّل أحد مظاهر الوحدة في الفن الإسلامي.

أما المواد المستعملة فهي أقل تجانساً بقليل في الفنون الإسلامية على اختلاف المنطقة والزمان. وهذا العنصر من التخصص الإقليمي المحتمل يخضع، بالطبع، الى توفّر المواد في المناطق المختلفة. فالجص والدهان والخشب والمعدن وغزول الحياكة والطين لإنتاج الخزف جميعها واسعة الانتشار في مصادرها بحيث يمكن أن تُعَدّ من خصائص المناطق السبع جميعاً. ويمكن أن يستثنى من ذلك إنتاج السجّاد لتزيين المساحات العامة والخاصة. ففي تركيا وإيران وآسيا الوسطى وشبه القارة الهندية كان إنتاج السجاد بالغ الأهمية. فالزخرفة بالحجر، سواء بالحفر أو بالتلبيس، كانت بالطبع واسعة الإنتشار في تلك المناطق حيث تتوافر فيها كميات كبيرة من الحجر يسهل استخراجها. وتشتهر في هذا المجال مصر وتركيا وشبه القارة الهندية. ولأن الحجر أقل وجوداً في المغرب ووسط إفريقيا وإيران وآسيا الوسطى وشرق إفريقيا، فقد استخدمت هذه المناطق الطابوق والخشب والخزف والزخرفة بالجص بصورة أكبر.

أما ثالث هذه المظاهر وآخرها ـ أي الموضوعات أو السِّمات السائدة في العمل الفني ـ فهي التي يمكن أن توجد فيها أشد الإختلافات بين الفنون في المناطق المختلفة. وسنعرض للمناطق السبع على انفراد لكي نبيّن العناصر الرئيسة في مفردات الموضوعات. (للاطّلاع على أنماط الموضوعات في الفنون الإسلامية، ينظر الشكل ٢١ – ١).

ومع أن الموضوعات التي تصوّر الشخوص أو لا تصورّها موجودة في المنطقة الأولى، أي المغرب، فإن فنون تلك المنطقة تبيّن تفوّقاً في استخدام الصنف الثاني. وجميع التقسيمات الفرعية من الموضوعات التي لا تصوّر الشخوص ـ مثل الخط ومختلف أنماط الأشكال الهندسية، المربّعة منها والمستديرة ـ تبرز في زخرفة العمارات والقطع الصغيرة معاً في تلك المنطقة. فالمضلّعات والأشكال النجمية توجد بكثرة في المغرب. أما موضوعات الشخوص والأشكال المستعملة فيغلب أن تمثل أشكالاً نباتية أو جامدة، لا ما يوحي بأشكال كائنات بشرية أو حيوانية أو

مخلوقات هجينة. أما صور الشخوص فإنها تحوّر بشكل شديد وتُجرّد من أشكالها الطبيعية.

وإضافة إلى هذه الخصائص العامة في اختيار الموضوع في المغرب، ثمة بعض الموضوعات التي يتكرّر استعمالها حتى صارت تميِّز الأسلوب المغربي في الزخرفة. وتوجد هذه الموضوعات على القطع الصغيرة كما توجد على الهياكل الكبرى من «فنون المكان.» وربما كان أكثر تلك الموضوعات تميّزاً هو شكل التشابك الخاص. وتدخل في هذا التنسيق أشكال معينيّة ومقوّسة في تصاميم متواشجة. وهو يظهر بشكل خاص بصورة زخرفة معمارية على جدران الأبنية والصروح (الصورة ٢١ – ٦) حيث توجد هذه التصاميم في عدد لا ينتهي من التنويعات البديعة. وثمة موضوعات يكثر استعمالها حتى صارت عنصراً يميِّز الأسلوب الإقليمي المغربي وهو استعمال شكل الصَّدَفَة أو الطاق المعقود أو الذي يشبه حدوة الحصان أو الأطواق الأخرى (الصور ٢١ – ٧ و ٨ و ٩).

وثمة صفتان مميّزتان في تصوير الموضوعات في المنطقة الثانية، أي إفريقيا الوسطى الإسلامية، وهي بروز الأشكال الهندسية المستطيلة والتصرّف الحرّ في تشكيلها (الصورتان ٢١ – ١٠ و١١). فصور الإنسان والحيوان المحوّرة بشكل شديد دائماً، توجد هنا أكثر مما توجد في كثير من أجزاء العالم الإسلامي الأخرى (الصورة ٢١ – ١٢). ويمكن القول إن هذا أثر قوي من حضارةفنية كانت موجودة في المنطقة قبل دخولها في الإسلام. وفي غرب افريقيا تتضح رؤية الأثر المغربي في اختيار موضوعات الزخرفة.

وفي المنطقة الثالثة، أي في المشرق، توجد جميع العناصر من مفردات الموضوعات الفنية الإسلامية. ويصعب تحديد تميّز واحد من تلك العناصر، لأن جميعها قد استخدمت بعناية في بعض الفترات أو في جميعها.

الجدول ٢١ – ١ الموضوعات الفنية في العالم الإسلامي (توجد أمثلة كل أسلوب من الزخرفة في الشكل ٢١ – ١)

أساليب الزخرفة المستعملة على امتداد العالم الإسلامي:

الخط

الأنساق الهندسية

الصور المحوّرة عن الطبيعة (نباتية، حيوانية، جوامد)

موضوعات معمارية

الزخرفة المستعملة في المنطقة الأولى (المغرب، شمال إفريقيا، الأندلس)

التشابك المعيني

صور الصَّدَفَة

الأطواق المعقودة / الأطواق المعمّدة

الأطواق بشكل الحدوة / الأطواق المعمّدة

الأطواق المتشابكة

الزخرفة المستعملة في المنطقة الثانية (افريقيا الوسطى)

الأساليب المتأثرة بموضوعات المنطقة الأولى

أشكال هندسية مستطيلة

تصرّف حرّ في تنفيذ التصاميم

الزخرفة المستعملة في المنطقة الثالثة (المشرق)

القباب المحزّزة

القباب المنحوتة

أحزمة متبادلة من الألوان

الزخرفة المستعملة في المنطقة الرابعة (تركيا)

الأطواق المثلّثة

المثلّثات التركية

القباب المثلّثة أو المخروطية

الزخرفة المستعملة في المنطقة الخامسة (إيران وآسيا الوسطى)

أشكال محوّرة من الطبيعة (مهمة جدا)

رهافة التشكيل والرسم.

الزخرفة المستعملة في المنطقة السادسة (شبه القارة الهندية)

الأطواق المعقودة / الأطواق المعَمّدة

أشكال زهرة نيلوفر مقلوبة في نهاية القباب.

صفات طبيعية أوضح عند تمثيل الأشكال من الطبيعة

قباب بصلية الشكل

الزخرفة المستعملة في المنطقة السابعة (شرق آسيا)

أشكال متماوجة

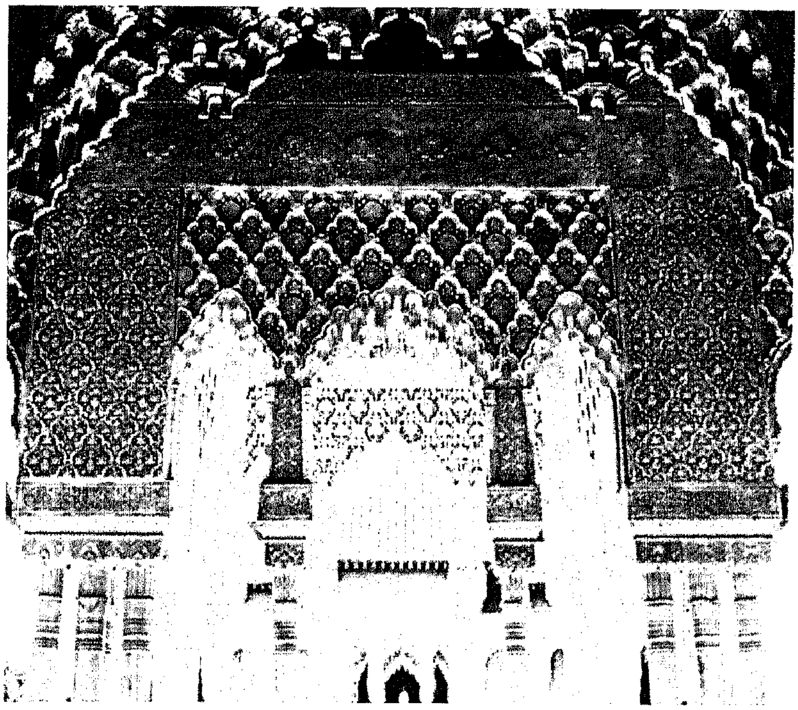
أشكال حيزوم القارب

أشكال نباتية وحيوانية بهيجة

أشكال مظلّية

أشكال التنّين

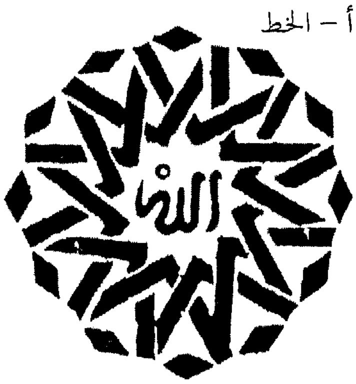
الصورة ٢١-٦ زخرفة بالجص المحفور، قصر الحمراء، غرناطة، إسپانيا. [تصوير لمياء الفاروقي].



الشكل ٢١-١ مفردات الموضوعات الفنية الإسلامية

١- موضوعات تجريدية أو غير تصويرية

أ - الخط

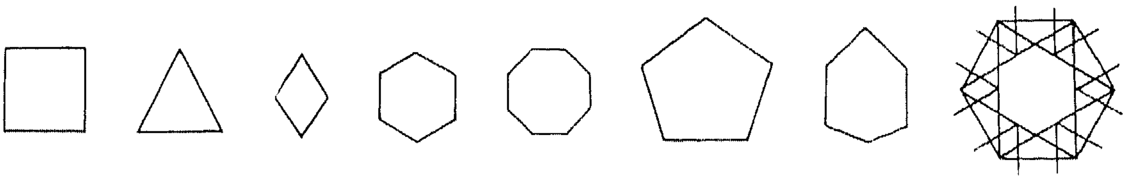




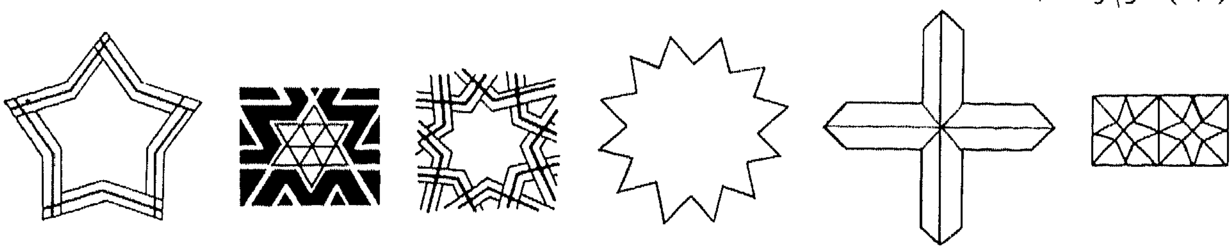
ب - الأشكال الهندسية

١ - مربعة

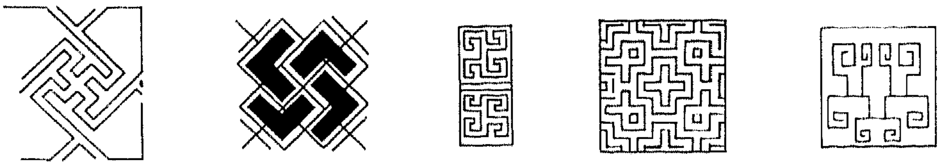
(أ) مضلّعات



(ب) نجوم وتصالبات



(ج) تصالبات معقوفة وتحفيرات



(د) زوايا متعرّجة

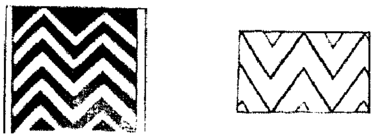
١- تعرّجات بصورة مفتاح



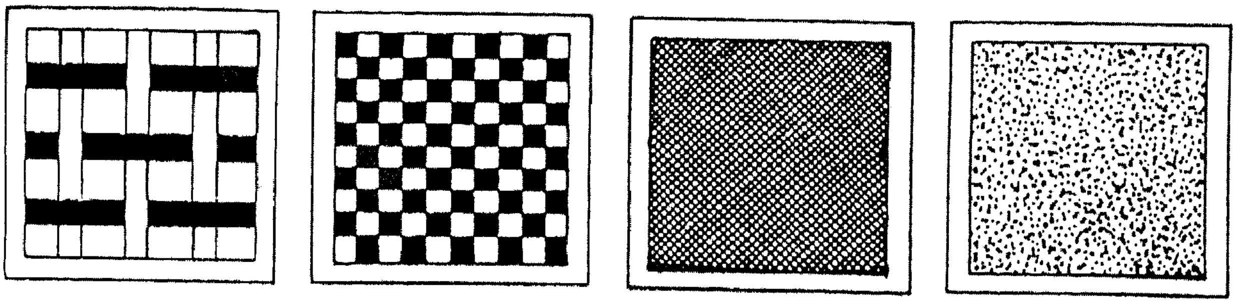
٢- تعرّجات بصورة شارة عسكرية، تكسّرات



(هـ) أنساق الشارة العسكرية



(و) تشبيك، صفحة الشطرنج، ترقين، تنقيط



٢- مدوّرة

(أ) دوائر (مفردة، متمركزة، ومتداخلة)

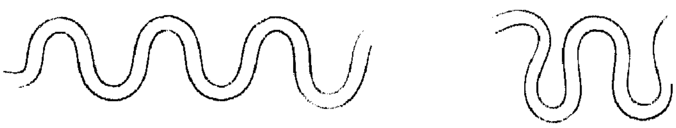


(ب) نتوءات مدوّرة



(ج) تعرّجات مستديرة وأقواس

١- شريطية أو متموّجة



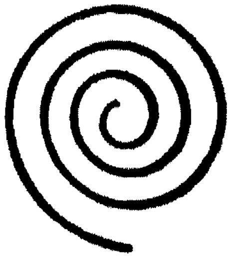
٢- أمواج



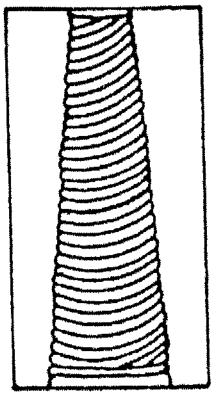
٣- ضفائر



٤- لولبية :



مسطحة



ثلاثية الأبعاد

٣ – مختلطة

(أ) أنساق متعاكسة

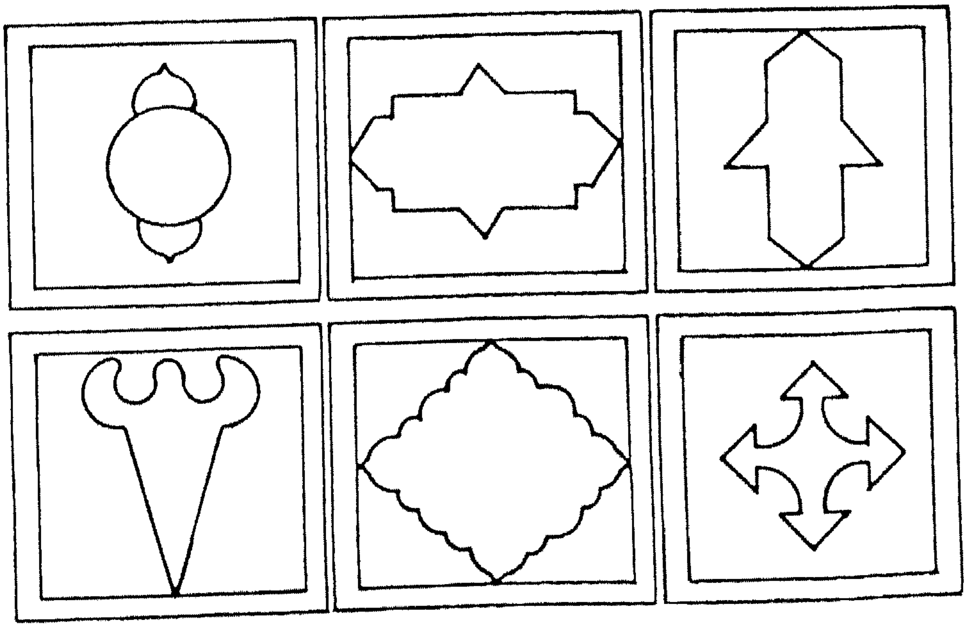


ذات استدارات



ذات زوايا

(ب) رصائع، مستطيلات، معينات

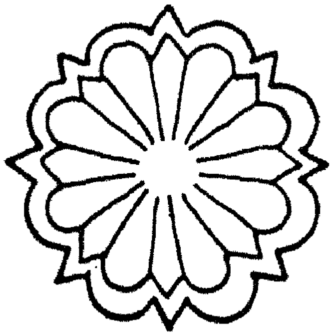


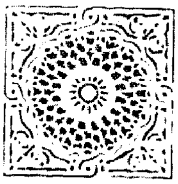
٢ – موضوعات شكلية

أ– صور أشكال حية

١– نباتية

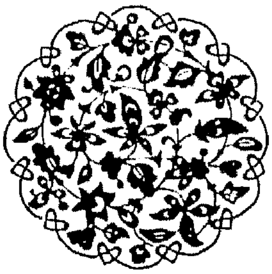
(أ) زهيرات



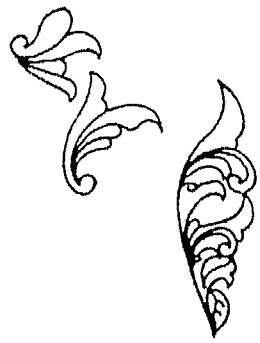


(ب) أزهار





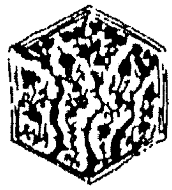
(ج) أوراق





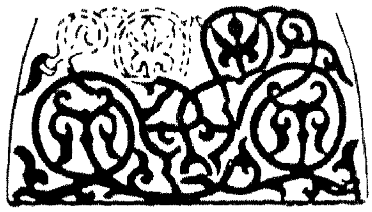


(د) أشجار



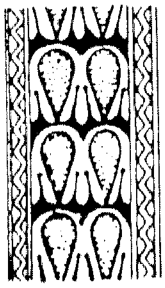


(هـ) كروم



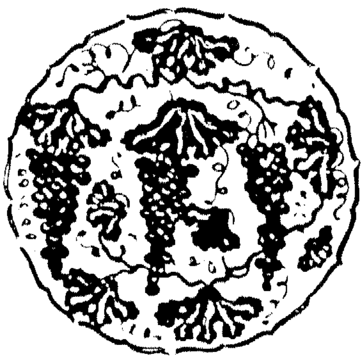


(و) فواكه









٢- كائنات بشرية











٣- حيوانات









٤- مخلوقات هجينة

(أ) أبو الهول

(ب) قنطور [رجل – فرس]

(ج) گريفن [أسد – نسر]

(د) هارپي [امرأة – طائر]

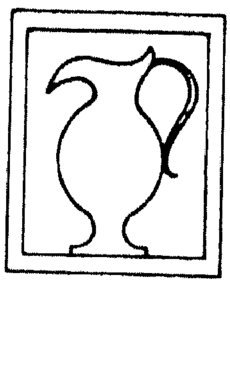


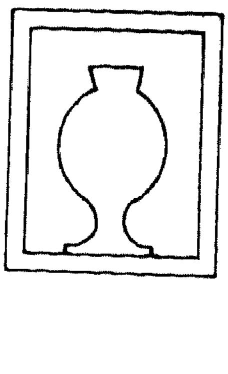


ب – جوامد من الطبيعة

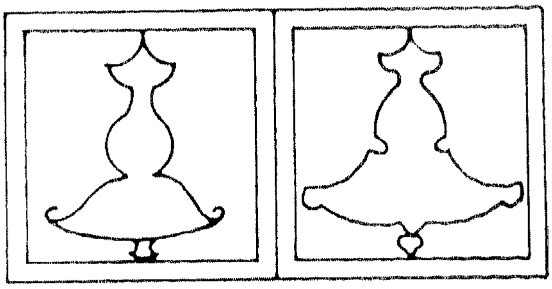
١- أشكال محوَّرة

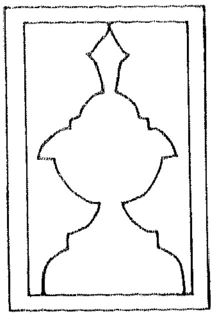
(أ) زهريات وأباريق ماء



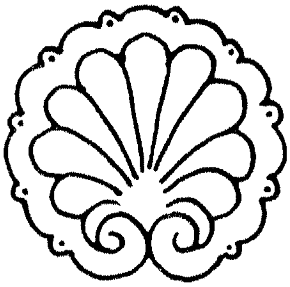


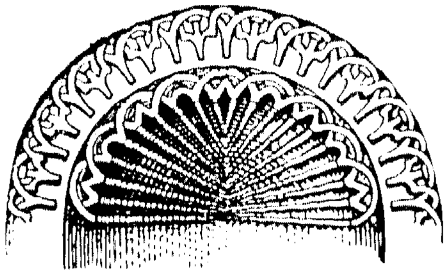
(ب) مصابيح



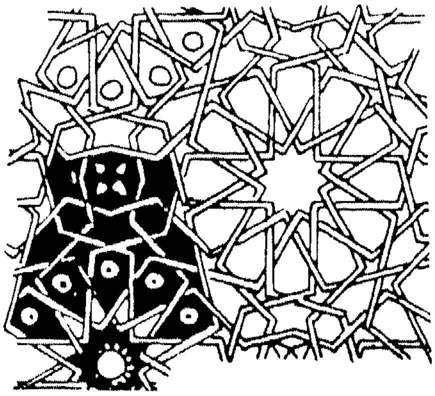


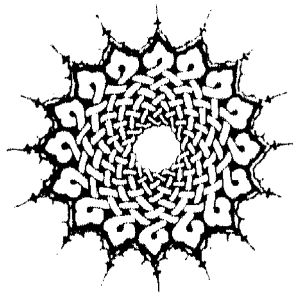
(ج) أصداف



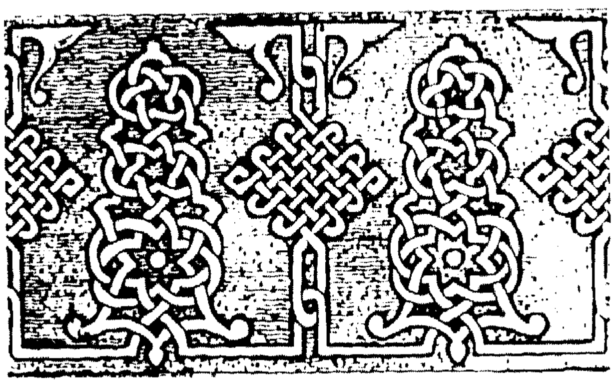


(د) مشبّكات، حبال، ضفائر

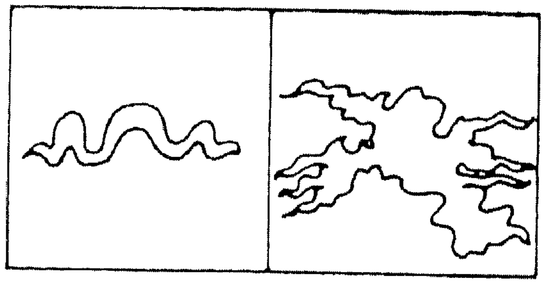




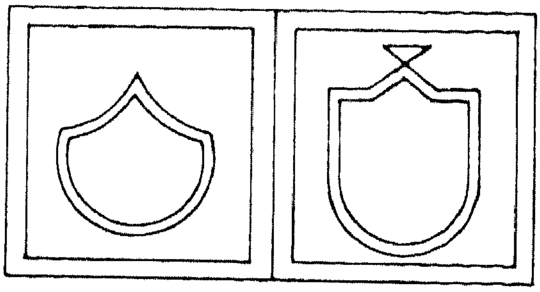




(و) استطالات غيوم

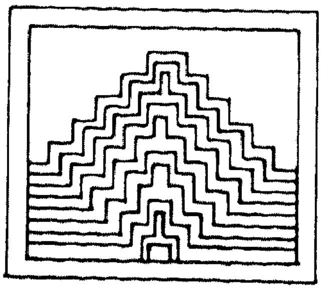


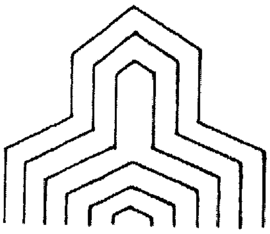
(هـ) دروع ، شعارات



(ز) تشكيلات مياه وأمواج

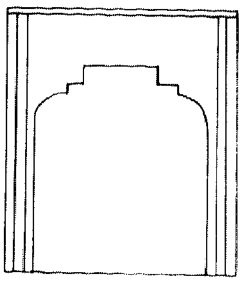




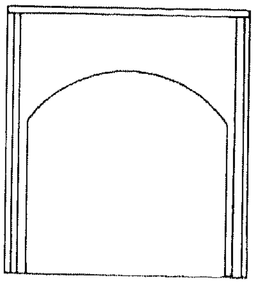


٢ - أشكال معمارية

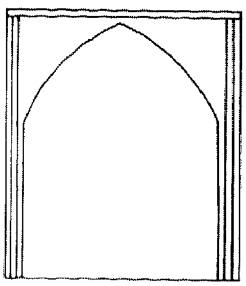
(أ) أطواق (مسدودة ومفتوحة)



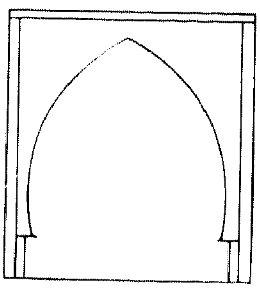
١ – مربعة



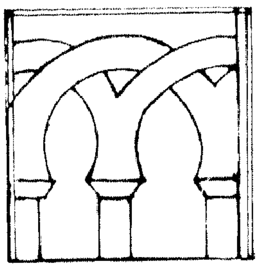
٢– مدبّبة



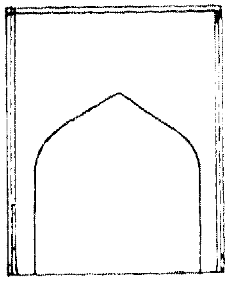
٣ – مدوّرة



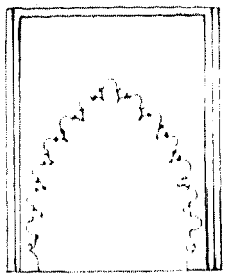
٤ – حدوة الحصان



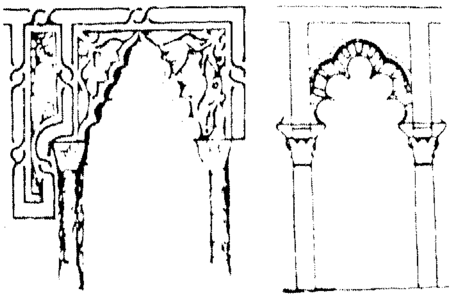
٨ ـ متشابكة



٧ـ مسطحة

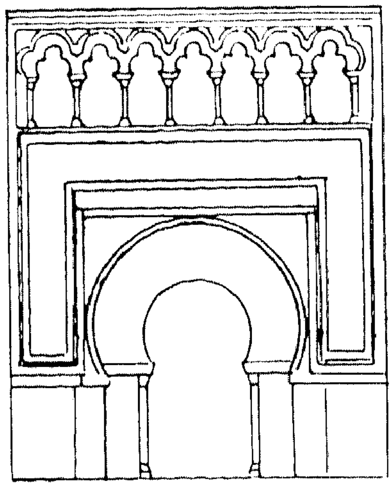


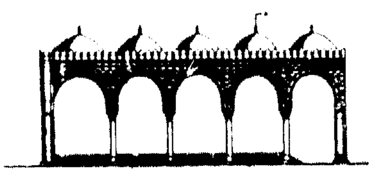
٦ـ حاجبة



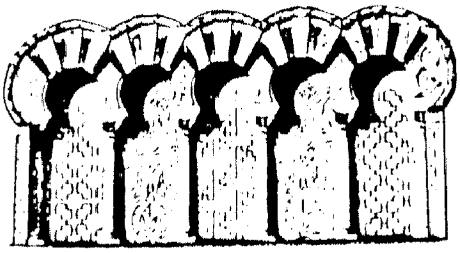
٥ـ مُقرَّن ، معقود

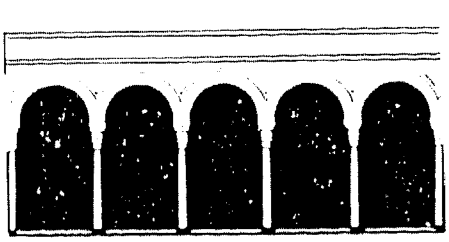
(ب) أطواق ذوات أعمدة (مسدودة ومفتوحة)



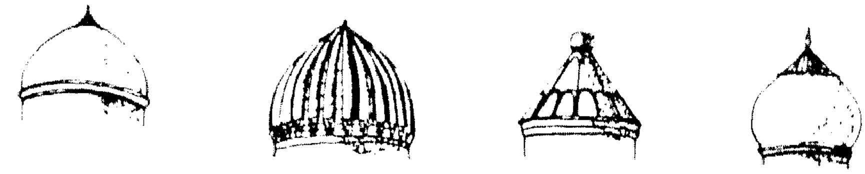


(ج) دعائم وأعمدة (معمارية وغير معمارية)

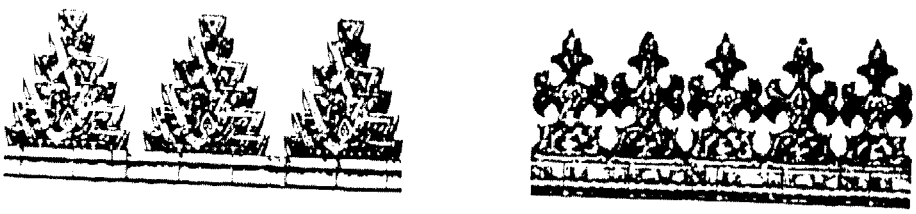




(د) قباب كروية ومدبّبة

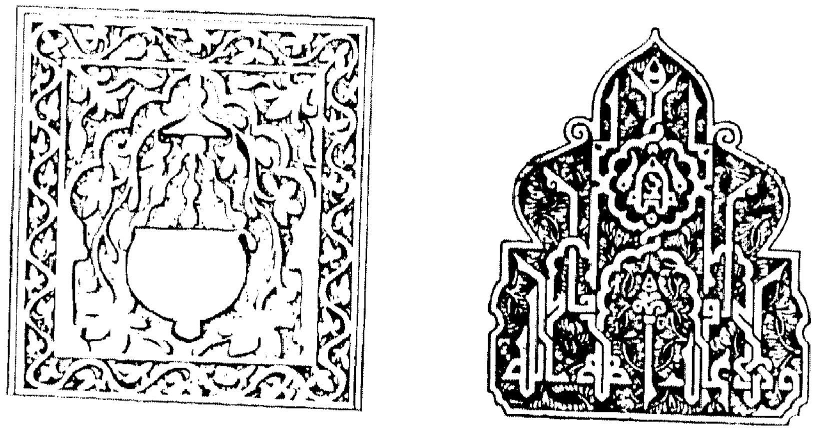


(هـ) فتحات
جدران
وفواصل

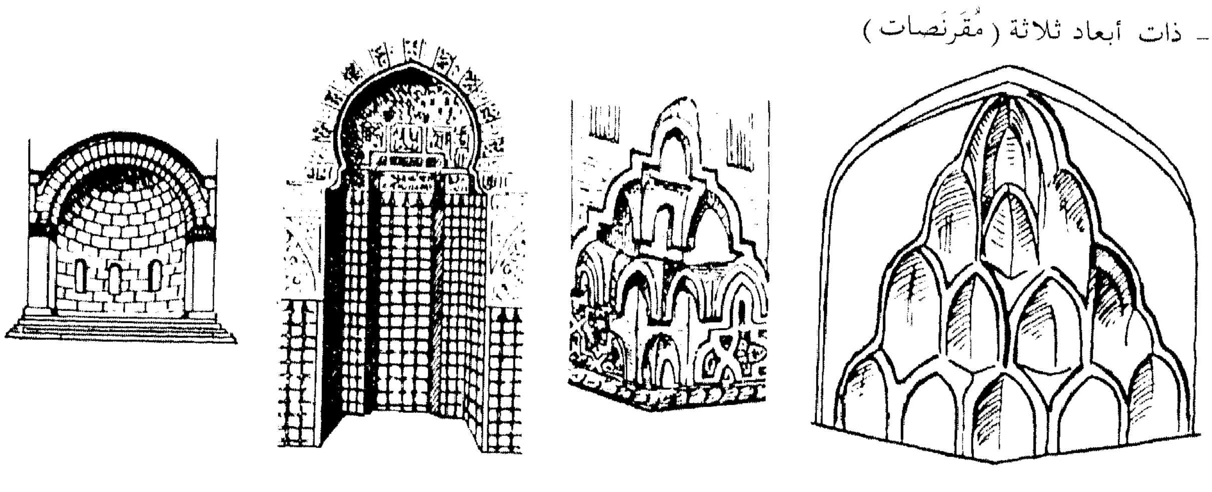


(و) محاريب

١- ذات بعدين



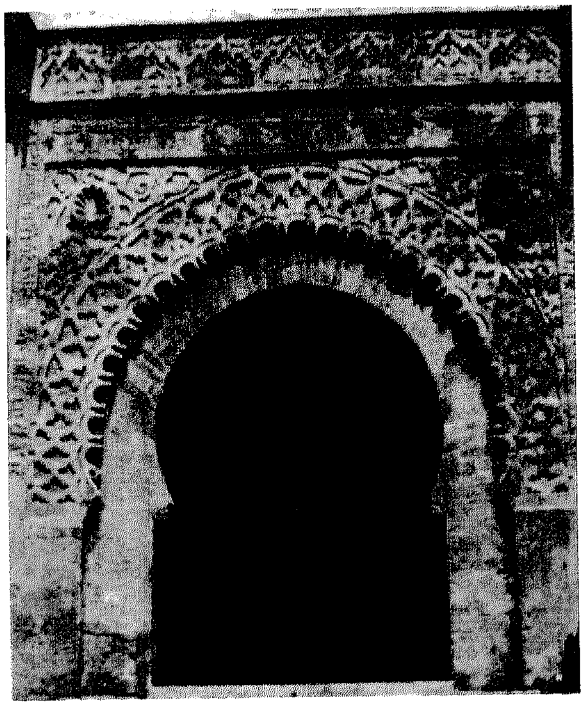
٢- ذات أبعاد ثلاثة (مُقَرنَصات)

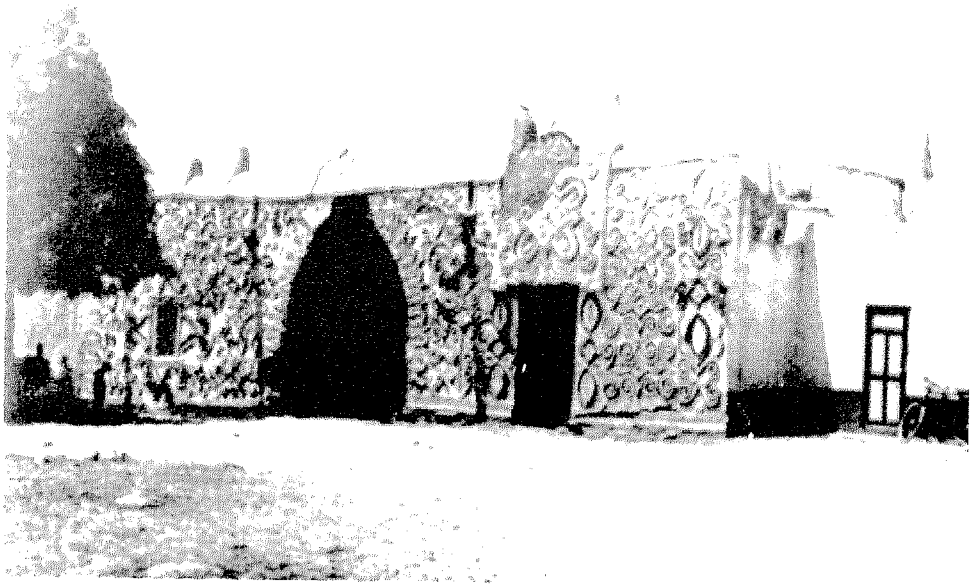


بالصورج ٢١-٩ بوّابة القصبة، الرباط، المغرب، من القرن الثاني عشر. [تصوير لمياء الفاروقي].



الصورة ٢١-٨ بوّابة بأطواق بشكل الحدوة معقودة ومتشابكة، جامع قرطبة، مع فتحات جدارية ، إسبانيا [تصوير لمياء الفاروقي].





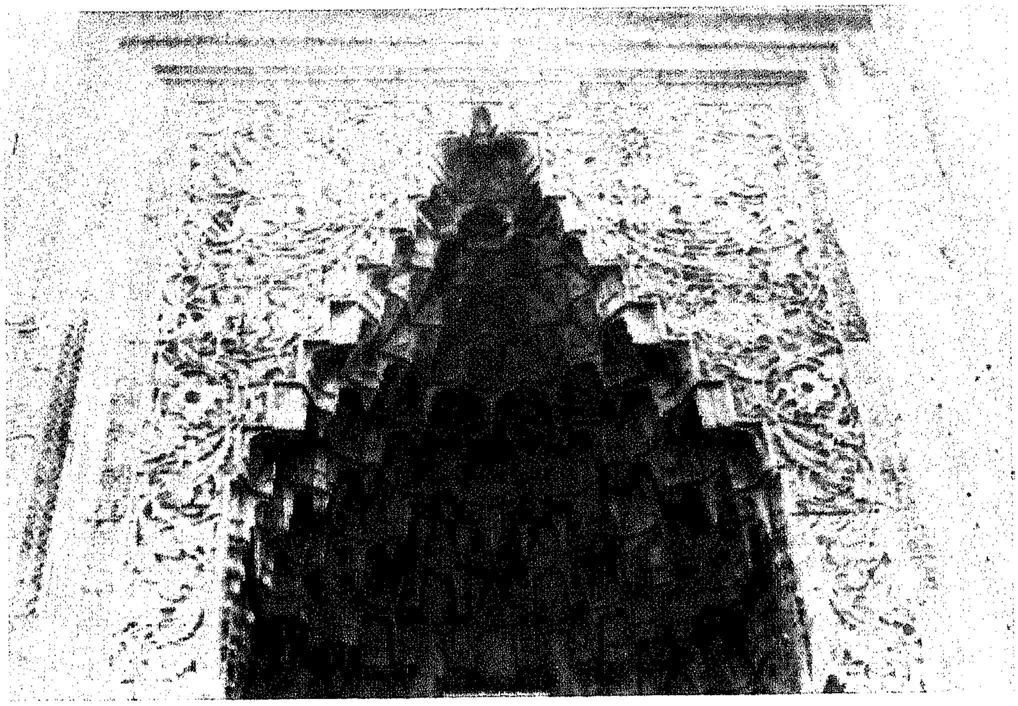
الصورة ٢١-١٠ زخرفات على بناء بالطين في قصر أمير زاريا، زاريا، نايجيريا. [بترخيص من آ.ر. دوي].

الصورة ٢١-١١ زخرفة بوابة مسجد من الطين، زاريا، نايجيريا. [بترخيص من آ.ر. دوي].





الصورة ٢١-١٢ شخوص محوّرة، تصميمات هوسا، نايجيريا. [بترخيص من آ.ر. دوي].



الصورة ٢١-١٣ زخارف بوابة بالمُقَرْنصات، الجامع الأخضر، بورصة، تركيا، ١٤١٤ - ١٤٢٤م . [تصوير لمياء الفاروقي].

ولو شئنا انتقاء بعض هذه الخصائص بوصفها تميّز إقليماً بعينه، لكان عليها أن تضم في الأرجح زخرفة القباب المحزّزة والمنحوتة وأحزمة الألوان المتبادلة، التي يغلب أن توجد في زخرفة العمارات والقطع الصغيرة معاً.

أما المنطقة الرابعة، أي تركيا، فهي مثل جاراتها في المشرق، كانت تستعمل مفردات عريضة في الموضوعات الفنية. وكان الخط الفني يتميز في هذه المنطقة بشكل بارز. كما كانت الأشكال الهندسية والنباتية مثل الجوامد المأخوذة عن الطبيعة جميعها موضوعات شائعة في الفن التركي سواء في الفترة السلجوقية (١٠٧٨ - ١٣٠٨م) أو في الفترة العثمانية (١٣٠٠ - ١٩٢٢م). ومن الموضوعات المرتبطة بتركيا بشكل خاص الطاق المثلّث المدبّب (الصورة ٢١ - ١٣) والأشكال المتميّزة المعروفة باسم «المثلّثات التركية» (الصورة ٢١ - ١٤).

وهذه سطوح منشورية الشكل تشبه النطاق حول القاعدة الداخلية للقباب لتسهّل الانتقال بين الكيانات المستديرة والمربعة وبين الأصغر والأكبر منها. ومع أن هذه من العناصر المعمارية في الأساس والوظيفة، إلا أنها تقدم موضوعاً للزخرفة المعمارية كذلك.

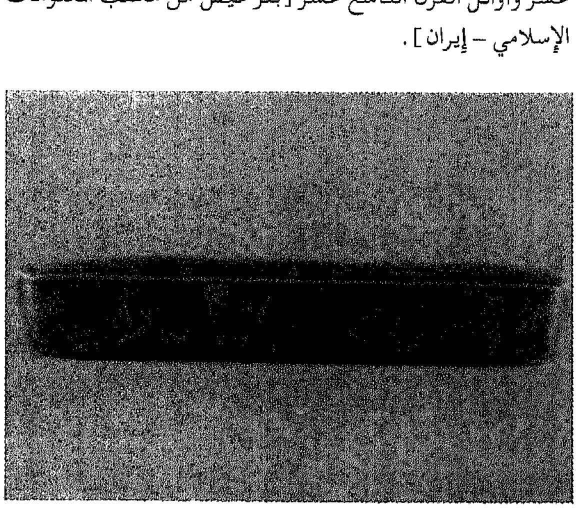
ويمكن القول عن المنطقة الخامسة التي تشمل إيران وآسيا الوسطى إنها منطقة تُعرف أكثر من غيرها بكثير بتوكيدها على الشخوص البشرية والحيوانية المحوّرة (الصورة ٢١ - ١٥). ويغلب أن تكون هذه الصور متصلة بحياة البلاط ــ مثل صورة حاكم يجلس وحوله الخدم أو الأصحاب، أو خارجاً في رحلة صيد، أو في مشاهد الحرب والنزال.

ومن الموضوعات الشائعة كذلك في زخرفة جميع أنواع المنتجات الفنية الحيوانات المتناظرة المتقابلة والطيور ذوات الرأسين. وكثير من هذه الأشكال



الصورة ٢١-١٤ «مثلّثات تركية» في قباب الرواق، مسجد ومدرسة مراد الأول، بورصة، تركيا، ١٣٦٥ - ١٣٨٥م. [تصوير لمياء الفاروقي].

الصورة ٢١-١٥ علبة أقلام بطلاء اللدائن تصوّر طبيباً مع مريضه، من عمل محمد ابراهيم حسيني، أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر [بترخيص من مكتب المعلومات الإسلامي - إيران].





الصورة ٢١-١٦ جامع محبّت خان، بيشاور، پاكستان. [تصوير لمياء الفاروقي].

الحيوانية مخلوقات هجينة لها رأس حيوان وجسم حيوان آخر، تشبه ما كان يوجد في الفن الفارسي قبل الإسلام وفي مناطق الهلال الخصيب. ومع ان تلك الحيوانات كانت تُصوّر أحياناً على درجة بارزة من الحيوية، إلاّ أنها كانت تحوّر دائماً لتطابق الميل الى نزع الصفة الطبيعية في الفن الإسلامي. ويصعب تحديد تميّز لموضوع بعينه مما يستعمل في هذه المنطقة، إلا أن المنتجات الجمالية في إيران وآسيا الوسطى تكشف عن صفاء ورشاقة في الزخرفة مما يساهم كثيراً في خصوصيتها الإقليمية الجمالية، بغضّ النظر عن الموضوعات المستعملة.

وفي المنطقة السادسة، التي تضم شبه القارة الهندية، تُعامل الموضوعات الفنية الإسلامية، من الصنف الذي يصوّر الشخوص، بصورة أكثر طبيعية في العادة مما يجري في بقية مناطق العالم الإسلامي. وينطبق هذا على الشخوص البشرية والحيوانية و على الأشكال النباتية كذلك (الصورة ٢١ - ١٦).

وإضافة الى ذلك تتميّز موضوعات الأطواق والمطوقّات المعمّدة من الأنواع المعقودة والبصلية الشكل في هذه المنطقة (الصورتان ٢١ – ١٧ و ١٨). وتكثر في شبه القارة الهندية كذلك الأشكال الزهرية المحزّزة والمقلوبة التي تزيّن أعالي القباب الكروية والقباب المدبّبة، ولو أن موضوعات كثيرة غيرها قد تكرر استعمالها كذلك.

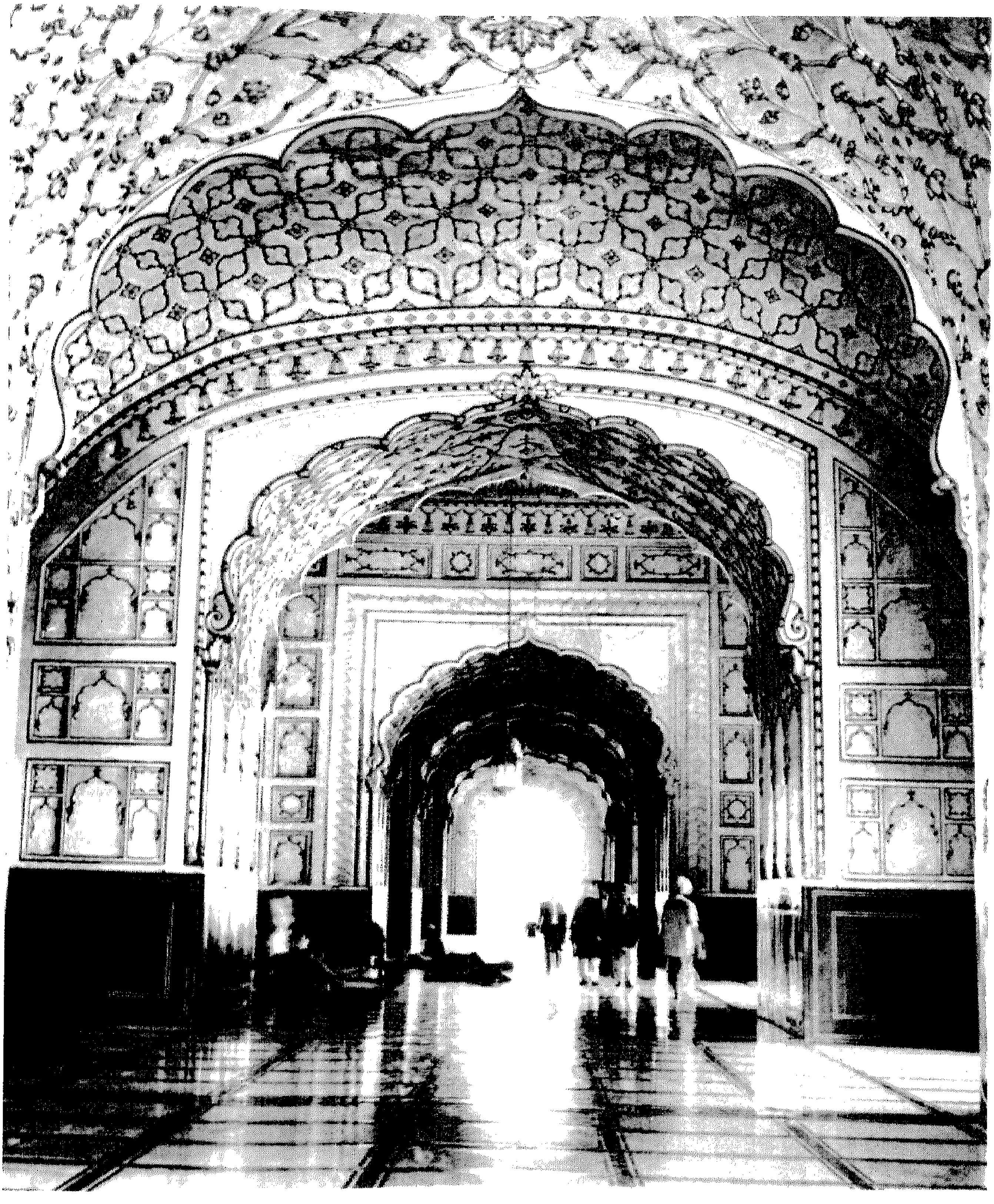
بما أن كثيراً من أقاليم شرق آسيا ذات الأغلبية المسلمة قريبة من البحار، فقد نتج عن ذلك كثرة استعمال صُور حيزوم السفينة أو الأشكال المتماوجة في الزخارف في المنطقة السابعة. فحتى الأشكال النباتية والحيوانية توجد هنا بشكل متدفّق متماوج. كما أن الخضرة الغنيّة في بلاد مثل ماليزيا واندونيسيا وجنوب الفليپين قد ساهمت بمعالجة الأشكال النباتية بطريقة تكاد تكون حسّية، وهو ما يميز زخرفة المنتجات الفنية في تلك الأصقاع (الصورة ٢١ – ١٩). ويضاف إلى هذا العنصر من الخصوصية الإقليمية مؤثرات من الهند والإسلام الهندي في شكل الأطواق المعقودة والبصلية الشكل والقباب (الصورة ٢١ – ٢٠). إن استعمال المظلات وقايةً من الشمس والمطر وعلامةً على المنزلة الملكية في جنوب شرق آسيا جعل الصورة المظلية من الطيّ والتجعيد بارزة في الزخرفة المعمارية. وفي الأعمال الفنية للمسلمين في الصين تكون العناصر الزخرفية مستقاة بشكل رئيس من آسيا الوسطى أو من الفن الصيني الأصلي (الصورة ٢١ – ٢١).

الى جانب هذه الخصائص المميِّزة في المناطق المختلفة، نجد الأشكال النباتية تتنوّع من منطقة إلى أخرى، حسب أنواع النباتات في كل جزء من أجزاء العالم الإسلامي. فزهرة الدُّلبان مثلاً تميِّز الزخرفة التركية، لكنها لا تكاد توجد في زخارف مناطق أخرى من العالم الإسلامي. وثمرة «المانگو» التي تدعى كذلك «نقش الكُلْيَة» لها أهمية خاصة في إيران وآسيا الوسطى وشبه القارة الهندية. ومع وجود اختلافات طفيفة في استعمال هذه الأشكال أو بروزها، فإن درجة التجانس شديدة الوضوح حتى في هذا الجانب من المواد الفنية المنظورة. والواقع أن استعمال جميع الأصناف من مفردات الموضوعات الفنّية الإسلامية في المناطق جميعها هو من التشابه بحيث يشكّل عنصراً آخر من عناصر الوحدة في الفن الإسلامي.

أشكال الزخرفة العربية

إضافة إلى فهم الوظائف المهمة الأربع للزخرفة الإسلامية مما يؤدي الى إدراك موقعها، من الضروري دراسة تنظيماتها البنيوية التي تقوم عليها أنساقها اللامتناهية. إن النسق الإسلامي اللامتناهي، أو الزخرفة العربية، سواء كانت مستعملة في زخرفة مخطوطة المصحف، أو في تصميمات سجّاد، أو في ارتجالات العازف على العود، أو في الزخرفة المتشابكة على الخزف أو على بناية، تكون متطابقة مع عدد من الأنماط البنيوية التي تتكرر في تنوعّات لا حصر لها. ويمكن اكتشاف هذه الأصناف الشكلية وتمييزها في الأعمال الفنية التي ظهرت في أرجاء العالم الإسلامي على امتداد القرون الأربعة عشر الماضية.

وقد أمكن تحديد أربعة أصناف عامة تمثل الزخرفة العربية. لكن هذا لا يعني وجود نظام مغلق لا يمكن أن تدخل عليه تشكيلات إضافية. فالعكس تماماً هو الصحيح. فإن أي «جنس» تشكيلي جديد يلبّي المطاليب الجمالية في الأنساق الإسلامية

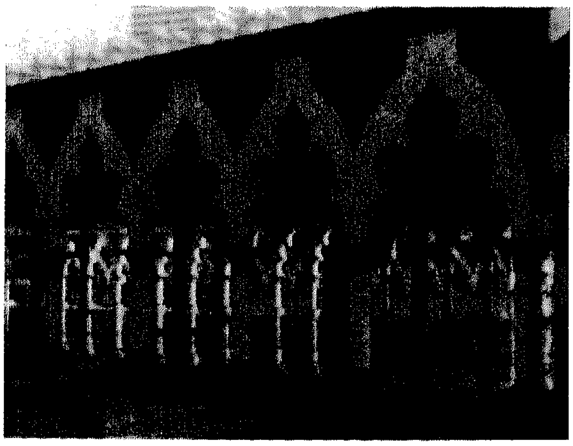


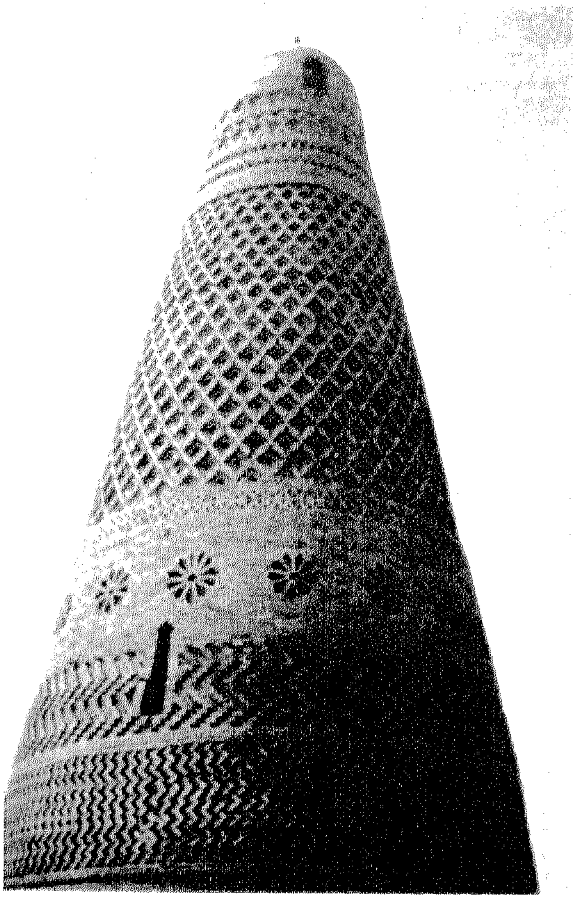
الصورة ٢١-١٧ منظر داخلي لجامع ‹بادشاهي› لاهور، پاكستان [بترخيص من سفارة پاكستان، واشنتن، دي.سي].



الصورة ٢١–١٨ جفنة فضية بخط جاوي يبيّن التاريخ الهجري لصناعتها (١٣١٩هـ / ١٩٠١م) جوهر، ماليزيا. ‹مجموعة خاصة ملك ‹يوان آزاه عزيز› كوالالمپور، ماليزيا. [بترخيص من متحف الفن الوطني، كوالالمپور].

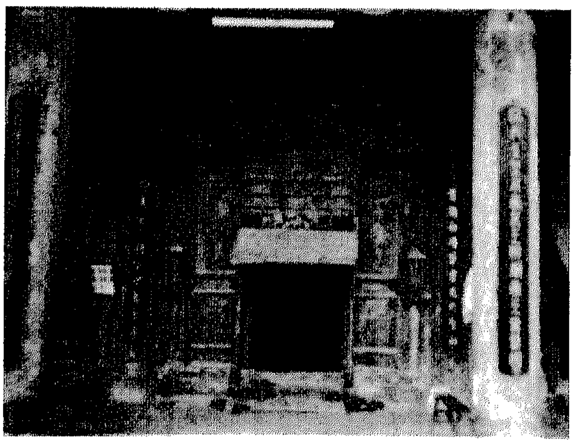
الصورة ٢١–١٩ أطواق معقودة في المسجد الجامع، كوالالمپور، ماليزيا. [تصوير لمياء الفاروقي].

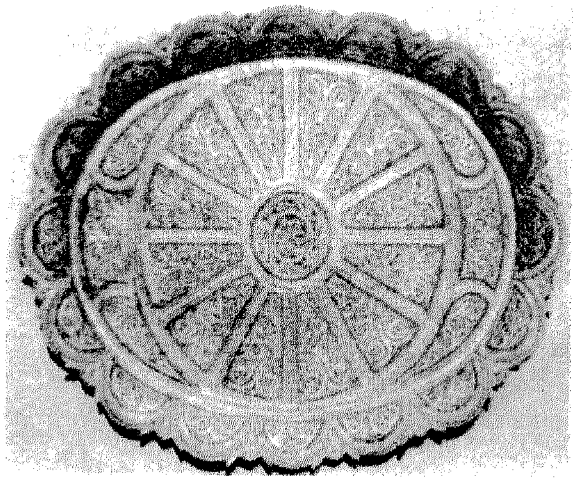




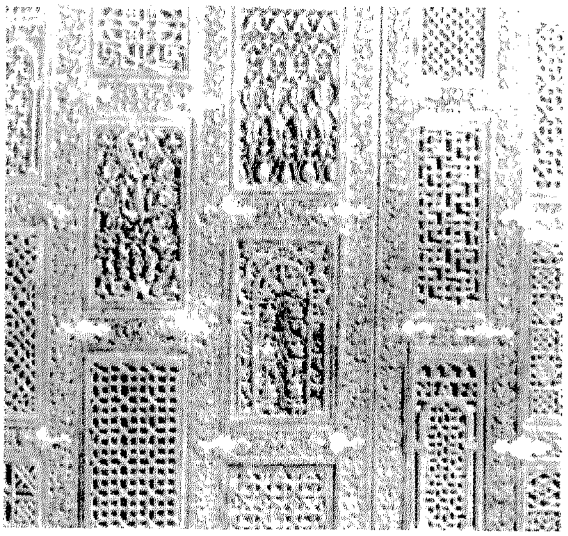
الصورة ٢١–٢٠ مئذنة جامع ‹ترفان› باقليم ‹شينجيانك› جمهورية الصين الشعبية، القرن السابع عشر. [تصوير انگريد لارسن].

الصورة ٢١–٢١ مدخل جامع ‹شيان› جمهورية الصين الشعبية [بترخيص من روبرت هـ. گارڤن].





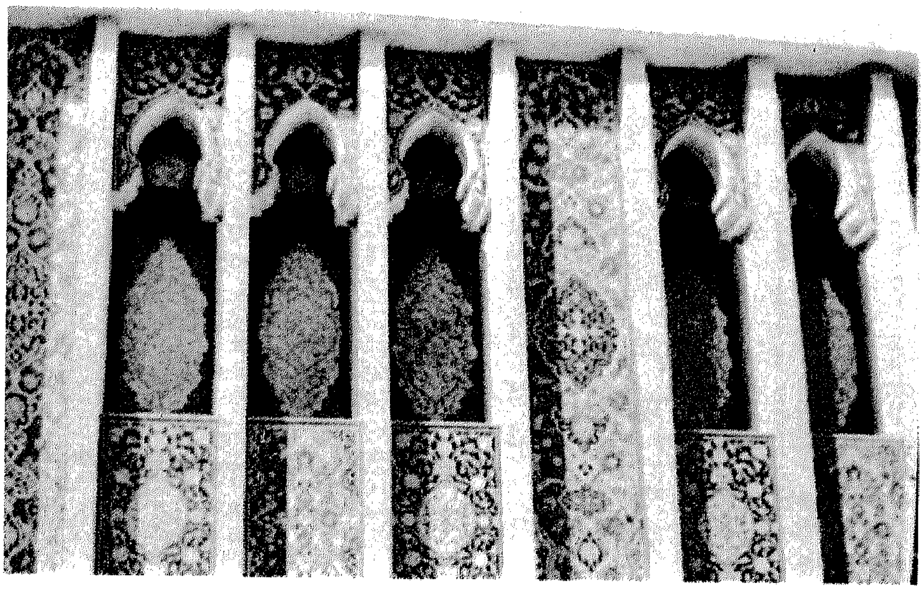
الصورة ٢١-٢٢ صينية من ذهب مصنوعة في إيران، أوائل القرن التاسع عشر. [بترخيص من مكتب المعلومات الإسلامي، إيران].



الصورة ٢١-٢٣ ألواح بأشكال زهرية وهندسية محفورة على محراب خشب، الجامع الكبير، القيروان، تونس، القرن التاسع عشر للميلاد. [تصوير لمياء الفاروقي].

اللامتناهية ويتطابق مع خصائصها الأساس يكون موضع ترحيب وإضافة إبداعية الى ذخيرة الفن الإسلامي. فالفن الذي يستوحي التوحيد يقوم على توجّه في المفهوم تكون تجلّياته المحتملة لا نهاية لها في الواقع. إن فهم طريقة استخدام هذه البنى الأربع في الزخرفة، مما سنعرض له، يعين في توضيح التنوّع والإمكانات اللا محدودة في النمط الجمالي الإسلامي.

الصورة ٢١- ٢٤ واجهة مزخرفة في دار بالكويت. [تصوير لمياء الفاروقي].



فالفنون البصرية ـ ومثلها الفنون الإسلامية في الأدب والصوت والحركة ـ تكشف عن وجوه شَبَهٍ ملحوظة مع اللغة العربية التي نزل بها الوحي على محمد (ﷺ) . والعربية، إلى جانب كونها الوسيلة نحو مصالح المسلمين وحاجاتهم، هي أداة المساهمة في الشعائر الدينية إضافة إلى كونها اللغة المشتركة في العالم الإسلامي لأربعة عشر قرنا مضت . فحتى فيما يدعى باللغات الإسلامية الأخرى (مثل التركية والفارسية والأردو والسواحيلية ولغة الملايو وغيرها) يبدو أن أبنية اللغة العربية قد كان لها اهمية كبيرة .

والعربية لغة معقّدة تقوم على نظام من المعاني الأساس تعبّر عنها جذورها الثلاثية . وبما أن جذور الكلمات هذه لا حصر لها، يغدو اتساع المعاني في اللغة غير محدود . فالجذور ثلاثية الصوامت تبلغ بالمعنى الأساس ظِلالاً إضافية حسب أشكال من التفعيلات تحكمها قواعد اللغة العربية المتقدمة . فبإضافة السوابق أو اللواحق أو بإدخال الصوائت والصوامت والتشديد تعبّر هذه التفعيلات عن جميع أقسام الكلام من دون أن تفقد علاقتها بالجذر الثلاثي . فالجذر الثلاثي (ض ـ ر ـ ب) مثلاً يفيد معنى « الضرب »؛ و (س ـ ب ـ ق) يفيد معنى « السباق أو التقدم . » فاذا أضفنا الألف الممدودة بعد الصامت الأول، والياء القصيرة أو الكسرة على الصامت الثاني يغدو الجذر بصيغة « ضارب » و« سابق . » وباضافة صوائت أخرى نشتق من الجذر الثلاثي صيغة أمر المخاطب المذكّر : « اضرِب » و« اسبق . » ولكل معنى يتّصل بالفعل أو الاسم أو الصفة أو الظرف صيغته المحدّدة . كما يضيف الى اللغة العربية بُعداً آخر غير محدود ما يزيد على ستّين من التفعيلات الشائعة الاستعمال . وقد وصف علماء اللغة صيغاً أخرى كثيرة، ويمكن إضافة المزيد منها عند اقتضاء الحاجة .

إن الأنماط أو الأشكال البنيوية في الفنون الإسلامية تشبه هذه التفعيلات في اللغة العربية . وإذ تقدّم التفعيلات اللغوية إطاراً متكرّراً جميل النظام يجمع الحروف في كلمات، تشكّل التفعيلات الجمالية إطاراً للموضوعات والأشكال الفنّية لتكوين أنساق الفن الإسلامي .

وكما هو الحال في الصيغ اللغوية، تكشف بِنى النسق اللامتناهي عن لا محدودية ذات مستويين . فثمة أربع بِنى أساسية من الزخرفة العربية شاع استعمالها في الفنون الإسلامية، لكن اكتشاف بِنى جديدة من الزخرفة العربية تعبّر عن الخصائص الأساس في الفن الإسلامي أمر مُستَحَبّ . وفي الوقت نفسه يكون التنوّع في تنفيذ هذه البنى لا حدود له . فالأساليب والمواد والموضوعات الممكنة لا نهاية لها؛ كما أن الطرق المختلفة في تناول البِنى الأساس لا تحدّها حدود كذلك . ونظراً للتنوّع الثرّ في هذه البِنى في تاريخ الفن الإسلامي، يغدو من الواضح أن تجسّدها في نسق لا متناهٍ يقدّم إمكانات إبداعية غير محدودة .

وفي بعض أمثلة الأنساق اللامتناهية يبدو أن الفنان قد استعمل أكثر من واحد من الأشكال الأساس في تصميمٍ واحدٍ من الزخرفة العربية، واضعاً كلاًّ من تلك الأشكال في مقطع مختلف من العمل الفنّي، أو جامعاً بين خصائص تلك الأشكال في بنية شاملة في تصميمه . وفي مثل هذه الحالات يمكن في العادة تبيُّن أثرٍ سائدٍ من أحد البِنى، أو وصف التصميم بأنه يمثل جمعاً بين اثنين أو أكثر من البِنى المتّضحة في التصميم .

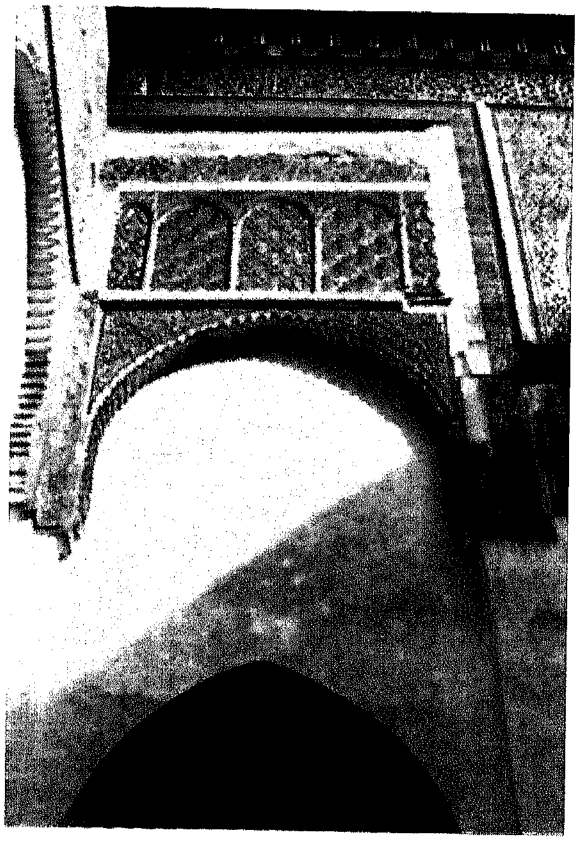
ومن بين أصناف البِنى الأربع الأساس في الأنساق الفنية الإسلامية اللامتناهية، مما يتضح في العديد من الأعمال، ثمة صنفان منفصلان أساساً، أو غير

متّصلين في التنظيم، واثنان آخران متّصلان في الأساس، أو متواصلان. وهذا التخصيص، مثل هُوية الأنماط البنيوية، يمكن تحديده بدقة في بعض الأعمال، بينما يكون تمثيله في غيرها مُموّهاً أو محاذياً لجنس آخر. وعلى الرغم مما قد ينشأ من مشكلات التصنيف، فإننا سنحاول تعيين الأنماط الكبرى وربط أمثلة محدّدة من الفن بواحد أو أكثر من الأنماط النظرية.

البِنية متعدّدة الوحدات

يمكن تسمية أولى البِنى المنفصلة باسم الزخرفة العربية «متعددة الوحدات» أو النسق اللامتناهي. وهي تتكون من أجزاء أو وحدات متميّزة ترتبط مع بعضها بأسلوب منضاف أو متكرِّر. ويندر أن تُفصَّل

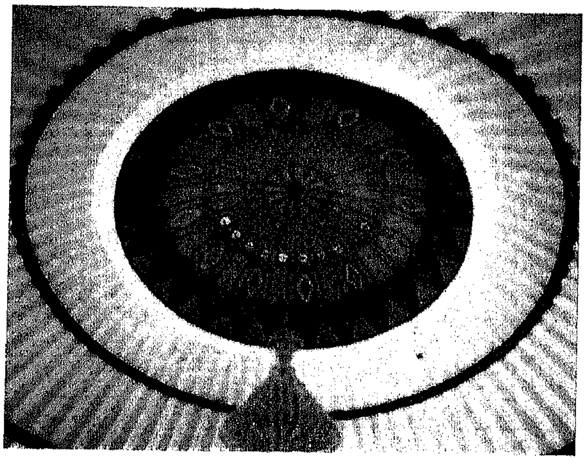
الصورة ٢١- ٢٥ زخرفة بالجص المحفور، مدرسة الشرّاتين، سلا، المغرب. [تصوير لمياء الفاروقي].

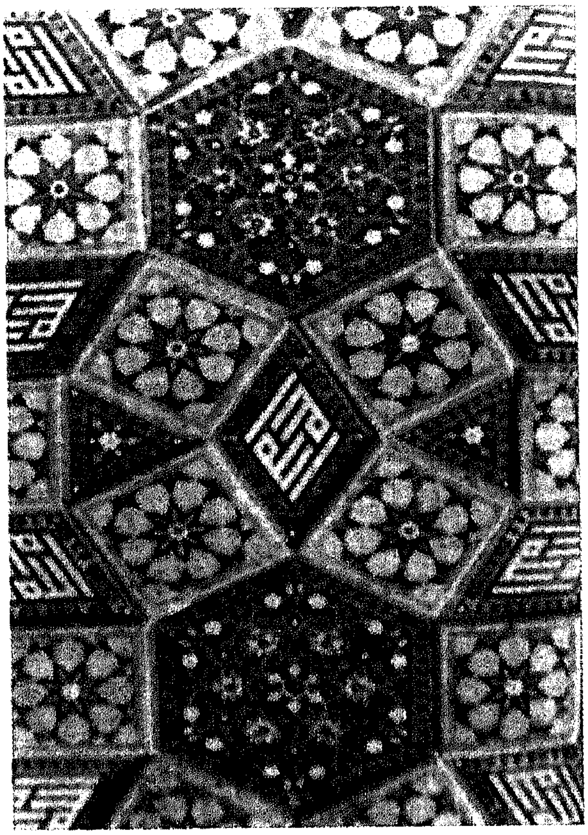




الصورة ٢١- ٦ صورة مُنمْنَمَة تبيّن مشهداً من «چوگان بازي» من عمل حسين بيهزاد، طهران، أوائل القرن العشرين [بترخيص من مكتب المعلومات الإسلامي، ايران].

الصورة ٢١-٢٧ السقف الداخلي لقبّة مسجد معاصر في الكويت. [بترخيص من عصام تاجي].

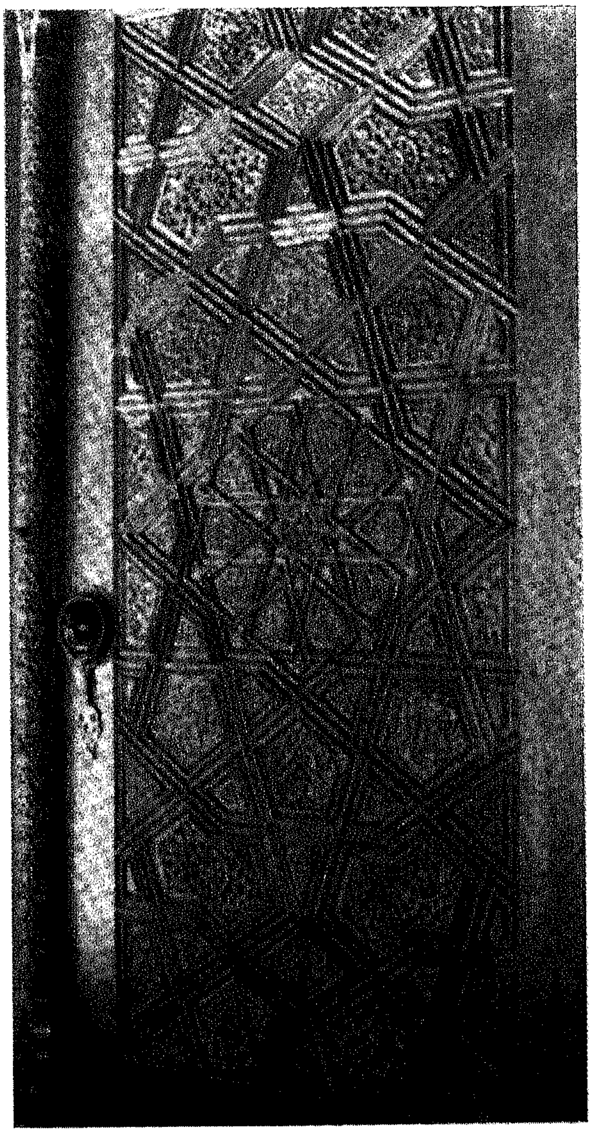




الصورة ٢١- ٢٨ زخرفة بالبلاط في بهو الصلاة في ضريح عبدالله الأنصاري في (گازور گاه) أفغانستان، ١٤٢٨ - ١٤٢٩م. [تصوير لمياء الفاروقي].

إحدى هذه الوحدات على غيرها. وتحتفظ كل وحدة بهوية شديدة الانفصال عن سواها، ولو أنها قد ترتبط مع وحدات غيرها لتكوين ترابط أوسع. وكما هو الحال في أي تصميم إسلامي، ليس من المناسب أن يتركز النظر أو الذهن في نقطة واحدة دون سواها عند النظر الى هذه البنية أو استيعاب تصميمها.

وهذه البنية، التي يسهل استعمالها في أي وسط أو طريقة، واسعة الانتشار في الفن الإسلامي. ويمكن رؤية التنظيم متعدّد الوحدات في زخارف الأواني الخزفية والمعدنية (الصورة ٢١ - ٢٢)، وعلى أسلحة الجند أو دروعهم، وفي الصفحات المزينة في المصاحف أو الكتب الأخرى، وعلى تصاميم الأثاث (الصورة ٢١ - ٢٦) وعلى السجّاد والأنسجة،



الصورة ٢١-٢٩ تفصيل من تصميم هندسي، باب خشب، الجامع الأخضر، بورصة، تركيا. [تصوير لمياء الفاروقي].

وكذلك في الطلاء الزخرفي على الصروح التذكارية (الصورتان ٢١ - ٢٧ و ٢٨). وحتى رسوم المُنَمْنَمات، التي قد يحسبها أغلب الناس أقل الأشكال الفنية تأثراً بالفرضيات الجمالية الإسلامية، يغلب أن تُمثِّل نظام بنية متعدّد الوحدات. وقد يكون التمثيل مجموعة من «زوايا نظر» منفصلة تبتعد عن بعضها بعناصر معمارية (مثل قواطع الغرف والأطواق والنوافذ والمداخل وغيرها) أو



الصورة ٢١-٣٠ الصفحة الأولى من مصحف في مكتبة السليمانية، إسطمبول. [بترخيص من وزارة الثقافة والسياحة، الحكومة التركية].

بحواجز طبيعية (الصورة ٢١ – ٢٩). مثل هذه القواطع تفصل التجسيدات الشكلية في البنية متعددة الوحدات الى وحدات مستقلة. ويجري استيعاب كل مشهد مصغّر على حِدَة، إذ يُسترعى النظر والذهن من وحدةٍ إلى أخرى.

يمكن للمرء أن يتذوّق وحدات الزخرفة العربية متعددة الوحدات بشكلها المنفرد، على أحد مستويات الاستقصاء، ولكنها يغلب أن تنتظم كذلك في شكل مستوى ثانٍ (بل ثالث) من الترابط. وقد يؤدي هذا الى ترتيب متناظر من الوحدات الى اليمين أو اليسار (الصورة ٢١ – ٢٨) أو إلى الأعلى والأسفل بدءاً من نقطة مركزية. وقد يتخذ الترتيب شكل ترابط الوحدات في حلقة أو سلسلة من البِنى (الصورة ٢١ – ٣٠).

البنية المتداخلة

والبنية الثانية التي تشكلّ مبدأ في التنظيم الأساس في نسق الزخرفة الإسلامية يمكن أن تدعى باسم «البنية المتداخلة.» وفي هذه البنية، كما في البنية متعدّدة الوحدات، يترابط عدد من الوحدات؛ لكن تغلغل عناصر التصميم الناجم عن ترابط هذه الوحدات يعوّض عن التجاور البسيط المضاف في التصميمات متعددة الوحدات. والتكرار وتعدّد نقاط التركيز عاملان مهمان هنا كذلك، لإعطاء انطباع بتتابع لا ينتهي. وقد يحدث تداخل عناصر التصميم على أي مستوى من المستويات، كأن يكون على صعيد ترابط الموضوعات الفردية، أو ما يشمل تنظيمات الوحدات بصورة أكثر تعقيداً، أو ما يشمل التعقيدات في داخل النسق نفسه. وكل وحدةٍ أو ترابط وحدات في هذه الزخرفة يمكن أن يُنظر اليه بشكل مستقل، لكن أجزاء كل كيانٍ، أو الكيان بمجمله يمكن أن يُنظر اليه كذلك على أنه يؤدي دوراً مختلفاً في جزء آخر من التصميم. مثال ذلك أن كل وحدة من الوحدات مسدّسة الأضلاع الصغيرة، التي تضم تشكيلات هندسية تشكّل الزخرفة العربية المتداخلة في الصورة ٢١ – ٤، يمكن استيعابها والتمتّع بمنظرها بشكل مستقل. وعلى مستوى آخر، يمكن النظر الى كلٍّ من هذه الأشكال على أنه جزء من مضلّع سداسي أكبر. وعلى مستوى بنيوي آخر، تقوم كل وحدة جانبية في المضلّع السداسي الأكبر بوظيفة مزدوجة في البنية؛ فهي تتغلغل (تتداخل) في ترابط سداسي آخر. ويغدو هذا التداخل بالغ التعقيد في كثير من أنساق الزخرفة الإسلامية.

إن كلاًّ من البِنى المنفصلة ـــ البنى متعددة الوحدات والبِنى المتداخلة ـــ تشكّل تنظيمات من

عدد من الوحدات التي تحتفظ بهويّتها المستقلة المتميّزة، على الرغم من ترابطها مع كيانات فنّية أوسع. وتلبّي كلٌّ من البنيَتَين متطلبات النسق اللامتناهي في عدد من نقاط التركيز في أنساقها المتكرّرة وتعطي انطباعاً باستمرار لا ينتهي. كما تمثل كلٌّ منهما الخصائص الستّ الأساس في الفنون الإسلامية، وهي: التجريد، الوحدات، الترابطات المتتابعة، التكرار، الحركية، التعقيد.

إما البنيتان الثالثة والرابعة مما يُستعمل في الفنون الإسلامية فيمكن تصنيفهما تحت اسم «المتّصلة» دون «المنفصلة.» وهاتان البنيتان هما كذلك من أمثلة النسق اللامتناهي، لكنهما تمثّلان تعبيراً جمالياً منظوراً عن التوحيد، هو أكثر إيحاء بالإستمرار منه بالإنقطاع.

البِنية المتعرّجة

منَ البنيَتَين المتّصلتين، تكون الأولى والأقل تعقيداً هي الزخرفة «المتعرجّة» التي تحوي ما يبدو تلاحقاً لا نهاية له من أشكال الخط والأوراق والأزهار والعساليج والتجريدات. لكن هذه لا تنقسم في الحال الى وحدات مستقلة أو متميزة في توريقٍ متعدّد الوحدات. وقد تُركّب هذه التشكيلات على مُتدلّيات الكروم أو قد تُشكّل وحدها «مسرباً» لتطوّر متواصل. ولا تنقسم هذه التشكيلات الى بداية أو وسط، أو ذروة أو خاتمة للتصميم. وهذه التنظيمات المتواصلة المتزايدة من مكونّات الموضوع يمكن أن توجد في ألواح زخرفية على قطع فنّية صغيرة، أو على ألواح أو أطراف أجزاء معمارية أو وحدات تصميم. ففي الحالة الأولى، حيث تعرض الألواح تنظيماً متعرجاً لعناصر التصميم، نجدها في الغالب مترابطة مع وحدات أخرى ذات أشكال مشابهة أومختلفة، وذلك لغرض إيجاد مستوى آخر من ترابط وحدة التصميم. والبنية الداخلية لهذا النوع من الزخرفة العربية متّصل، بينما قد تكون البنية الشاملة للعمل الفني قائمة على «تفعيلة» فنية مختلفة أو شكلٍ مغاير.

البِنى المتَّسعة

والجنس الثاني من البِنى المتّصلة، والرابع من الأشكال الأساس التي يكثر استعمالها في الزخرفة الإسلامية، هو ما سنطلق عليه اسم الزخرفة العربية «المتّسعة» لأنها تعطي انطباعاً بإشراق دائم التفتّح أو بتصميم متفجّر. فوحدتها المركزية الأساس تعطي «زاوية نظر» واحدة ضمن نسقٍ لا متناهٍ، لكنها ليست زاوية النظر الوحيدة بحال. فالحافات والأشكال تتزايد باستمرار، منضافةً الى تلك الوحدة المركزية الأساس، إما بفعل الفنّان أثناء عمله، أو من خلال إدراك الناظر. وتوفّر كل إضافةٍ تعقيداً جديداً ومنظوراً جديداً للزخرفة. وفي نهاية الأمر، لا بد من الوصول إلى طرف الصفحة أو حافات الصحن أو نهايات صفحة الجدار أو واجهة البناية، ممّا يستلزم قطع التصميم دون إتمام أو نهاية. ولا يجوز إخفاء عدم الشمولية هذا أو تجنبه؛ إذ أن من جوهر النسق الإسلامي أن يتطلّب التصميم، من خلال عدم الشمولية، استمراراً أبعد من حدوده المنظورة، عن طريق خيال الناظر. ومن ثَمّ لا يقدر الذهن على مواصلة هذه العملية، ولا بدّ له من التسليم بتقصيره إزاء هذا المطلب. وفي هذه الممارسة الجمالية، وفي إدراك ما تثيره من دهشة، يتوصّل المتلقّي إلى فهمٍ مفاده وجود حقيقة لا يمكن تفسيرها، تقع أبعد من حدود المكان والزمان، لكنها المصدر والفيصل في كلّ ما يكوّن الخليقة.

وبناء على أهمية الزخرفة في كل فرع من فروع

الفن الإسلامي، يغدو بالإمكان اعتبارها واحدة من أهم العناصر في التراث الجمالي عند الشعوب الإسلامية، إن لم تكن أهم العناصر جميعاً. وهي ليست إضافة زائدة على القطعة الفنّية بحيث يمكن إثباتها أو نزعها دون أن تترك ضرراً جمالياً. بل إنها تقع في اللّب من جوهر الفنون الإسلامية – وهو جوهر يقرّر استعمال المواد ويُقَولب إدراك الأشكال ويولّد سلسلة من البنى يمكن ملاحظتها في جميع فروع الإنتاج الفنّي. فهذا العنصر الجوهري، إذن، ليس محض نتيجة لمؤثرات وعوامل اجتماعية أو اقتصادية أو جغرافية. وهو ليس محض جزء مكوّن يمكن أن «يُدخَل في» تضاعيف الإنتاج الفنّي «لأغراض التجميل.» بل إنه عنصر ينجم عن تحفيز كامن، هو سبب وجود مجموع الثقافة والحضارة عند الشعوب الإسلامية، ألا وهو رسالة التوحيد التي جعلت من كل ذلك ضرورةً وأمراً محتوماً.

هوامش الفصل الحادي والعشرين

١– ينظر مثلا:

- Titus Burckhardt, *Art of Islam : Language and Meaning* (London: World of Islam Festival Publishing Co., 1967);
- Ernst Grube, *The World of Islam* (NewYork: McGraw-Hill, 1966);
- Enrst Kühnel, *Islamic Art and Architecture,* trans. Katherine Watson (London: G. Bell and Sons, Ltd., 1966);
- G. Marçais, *L' Art msulman* (Paris: 1962);
- David Tablot Rice, *Islamic Art* (NewYork: Praeger, 1965).

٢– ينظرمثلا:

- Oktay Aslanapa, *Turkish Art and Architecture* (New York: Praeger, 1971);
- G. Marçais , *L'Architecture musuluane d'occident: Tunisie, Algerie, Maroc, Espagene, et Sicile* (Paris, 1954);
- Arthur Upham Pope, *Persian Architecture: The Triumph of Form and Color* (New York: George Braziller, 1965);
- A. Vollwashen, *Living Architecture: Islamic Indian* (New York: 1970).

٣– ينظر:

- Thomas W. Arnold, *Painting in Islam* (NewYork: Dover Publications, 1965);
- Arthur Urbane Dilley, *Oriental Rugs and Carpets: A Comprehensive Study*, revised by Maurice Dimand (Philadelphia: J.P. Lippincott Co., 1959);
- Martin Lings, *The Quranic Art of Calligraphy and Illumination* (London: World of Islam Festival Trust, 1976);
- Arthur Lane, *Later Islamic Pottery*, 2nd ed. (London, 1971).

٤– نذكر مثالين:

- Arthur Upham Pope "Foliate Patterns on the Alp Arslan Salver," *Bulletin of the American Institute for Persian Art and Archaeology*, 4 (1980), pp. 75 - 78;
- R. Nath, "Depiction of Fabulous Animals (Gaj - Vyala) at the Delhi Gate of Agra Fort," *Medieval India*, 2 (1972), pp. 45 - 52.

٥– ينظر:

- Vinigi L. Grottanelli, "Ornamentation," *Encyclopedia of World Art* (New York: McGraw-Hill, 1965) , Vol. 10, col. 831.

٦– ينظر:

- E. Herzfeld, "Arabesque," *Encyclopedie de L'Islam* (Paris: Picard, 1913), Vol. 1, pp. 367- 372;
- M.S. Dimand, *A Handbook of Mohammedan Decorative Arts* (New York: Metropolitan Museum of Art, 1930), p. 12;

- Anthony Hutt, *Islamic Architecture, North Africa* (London: Scorpion Publication, 1977), p.21;
- Derek Hill and Lucien Golvin, *Islamic Architecture in North Africa* (Hamden, Conn. : Archon Books, 1976), p. 64.

٧- ينظر:

- Titus Burckhardt, *Sacred Art in East and West: Its Principles and Methods*, trans. Lord Northbourne (London: Perennial Books, 1967), Introduction;
- Ananda K. Coomaraswamy, *Christien and Oriental Philosophy of Art* (New York: Dover Publications, 1956), chap.2.

٨- ينظر: **صحيح البخاري** (النسخة العربية - الإنكليزية) ترجمة محمد محسن خان (المدينة المنوّرة: الجامعة الإسلامية، ١٩٧٤)، مجلد ٧ ص، ٣٦٥ - ٣٦٧.

٩ - ينظر على سبيل المثال ٧ سورة الأعراف، ٣٠ - ٣٣ و ٥٧ - سورة الحديد، ٢٧ و ١٨ - سورة الكهف، ٧ و ١٦ - سورة النحل، ٨ و١٥ - سورة الحجر، ١٦ و٣٧ - سورة الصافات، ٦.

١٠- «لقد تعلّمنا أن هذه الأعمال، التي أُبدعت على بُعد ألوف الكيلومترات من بعضها وبفارق زمني يبلغ عدة قرون، تعبّر فيما بينها عن روح الأسرة الواحدة».

(George Marçais, *L'Art musulman* (Paris: Presses Universitaires de France, 1962), p. 2.

١١- تشير هذه الكلمة الى صنف يشمل جميع هذه الأنماط من الزخرفة الفنية التي تضم تجميع قطع من المواد لإنتاج قشرة تغطي ما تحتها - ومنها التطعيم وفسيفساء الحجارة والقطع الخزفية والمعدنية وأمثالها.

١٢- الحفر هو المصطلح الأكثر شمولاً. وهو يتضمن عملية قص التصميم على سطح العمل الفنّي أو استعمال محلول حامض لإخراج التصميم، وتعرف هذه العملية باسم «الرقش».

١٣- في هذه العملية تُصنع التصاميم النافرة في القطع المعدنية بوساطة الطرق من الجهة المعاكسة.

١٤- وهي عملية صهر مادة زجاجية ملوّنة نصف شفّافة وإنزالها على سطح من المعدن أو الزجاج أو الخزف.

١٥- تتكون الزخرفة بالتخريم من أسلاك ناعمة من الفضة غالبا أو من النحاس أو الذهب نادراً. وعندما تثبت تصاميم الزخرفة بالأسلاك على قطع صلبة من المعدن - مثل العُلب أو الحِقاق أو الأواني - تسمى هذه العملية: تلبيس القشرة.

١٦ - القَولَبَة (في المعدن والطين واللدائن) هي تشكيل المادة في هيئة محدّدة عن طريق صبّ أو كبس المادة في قالب.

الفصل الثاني والعشرون

فنون المكان

بعد أن نظرنا في جوهر الفن الإسلامي (الفصل الثامن)، وفي الخط بوصفه أهم أشكال الفن في الحضارة الإسلامية (الفصل العشرون)، وبعد أن عرضنا لوظائف الزخرفة الإسلامية ومغزاها وبناها (الفصل الحادي والعشرون)، نأتي الآن الى ميدان آخر في الفنون المنظورة في الحضارة الإسلامية، وهي «فنون المكان.» وتشمل هذه العبارة عدداً من منتجات الشعوب الإسلامية وجهودها الإبداعية، وفيها الكثير من السمات المشتركة التي تجعل دراستها مجتمعة أكثر ملاءمة من عرض كلٍّ شكلٍ فنيّ منها على انفراد.

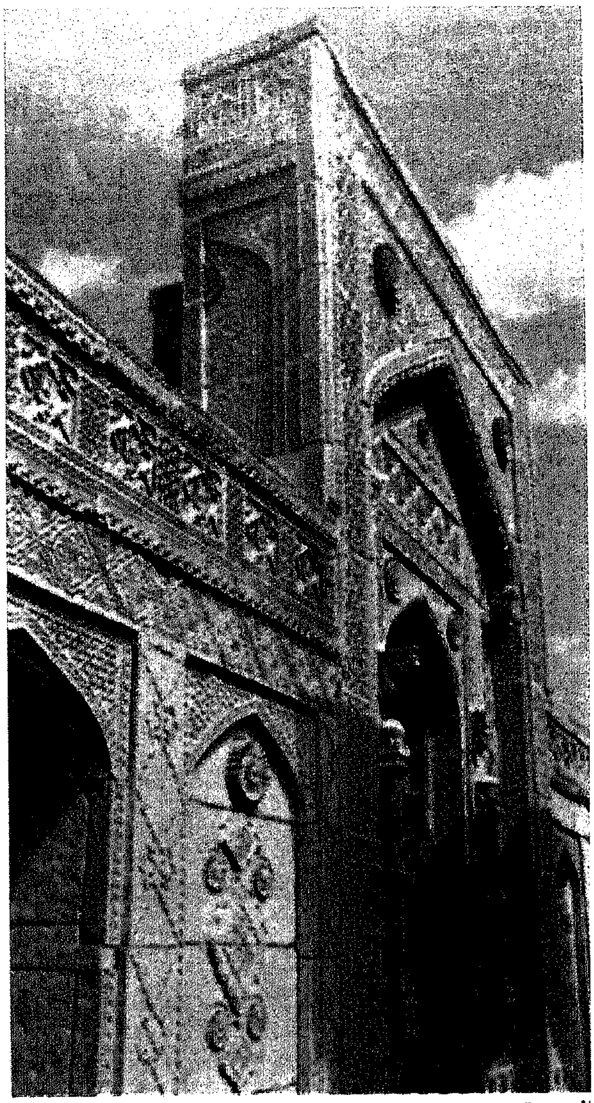
ماذا تعني «فنون المكان»؟

كان المكان بمعنى الفراغ يوصف أحياناً بأنه عكس الكتلة بمعنى الحجم، وبأنه عكس الجامد في فن العمارة[١]. وحسب هذا التعريف، تغدو فنون المكان مقتصرة على منجزات العمارة التي فيها فراغات داخلية يمكن ولوجها. وفي رأي آخر، شديد الإختلاف، يمكن اعتبار جميع الفنون المنظورة من «فنون المكان» لأنها تجسّد اثنين وأحيانا ثلاثة من الأبعاد المكانية.[٢]

وليس بين هذين التفسيرين لعبارة «فنون المكان» ما يفي بغرضنا. فالتفسير الأول محدود أكثر مما يجب، لأنه يستثني الإبداعات ذات المكان الظاهر، وينكر أهمية إقامة الجدران وزخرفتها والمغزى الجمالي لظواهر الأبنية. وهذه السمات جميعاً كان لها أهمية حاسمة لدى العيش في محيط إسلامي البناء والتمتع به. والنظرية الثانية مرفوضة عندنا كذلك، لأنها تحول بيننا وبين تنظيم الفنون الإسلامية المنظورة في الأقسام الفرعية المطلوبة، حيث تكون ملائمة وذات معنى.

ما هي إذن حدود «فنون المكان» التي تناسب دراسة الفن الإسلامي بالشكل الأفضل؟ وهل يشمل هذا الصنف، مثلا، النحت بجميع وجوهه، وهو فنّ يمثّل شخوصاً حيوانية أو بشرية أو ما يأخذ من الطبيعة فيخرجه في الحجر أو المعدن أو الطين؟ ولا شك أن هذه الأعمال تنطوي على أبعاد مكانية، ولكنها لا تكاد توجد في الفن الإسلامي[٣]. لذا سيكون إدخال هذه الأعمال أمثلةً من «فنون المكان» خارجاً عن حدود هذا العرض. إن تمثيل الأشياء الطبيعية لم يكن موضع قبول في التعبير عن الفكر الإسلامي ولم ينل استحسانا واسعاً.

لكن هذا لا يعني عدم وجود النحت في الفن



الصورة ٢٢-١ نحت إسلامي على طاق وواجهة ضريح ‹جان بابا› (ت ١٦٠٨م) تاتّا، باكستان ‹تصوير لمياء الفاروقي›.

الإسلامي، كما ادّعى بعض مؤرخي الفن. فالواقع أن ثمة قدراً كبيراً من الفن الإسلامي المنحوت؛ ولكن، تمشياً مع ما يميز الفن الإسلامي من الحاجة للتجريد، لا تعرض أمثلة هذا الفن اهتماما كبيرا بالأمثلة التشكيلية والشخوص الطبيعية وعوضاً عن ذلك، كانت أكثر أمثلة النحت تكراراً وقبولاً هي تلك المنحوتات البارزة التي أبدعها المسلمون مما تمثّل أنساقاً لا متناهية. وهذه الأعمال توجد بشكل وافر في جميع أنحاء العالم الإسلامي؛ وهي تستخدم أنواعاً كثيرة من المواد والموضوعات (الصورة ٢٢ - ١). ومع أهمية أمثلة النحت الإسلامي، فاننا لن نعرض لها في هذا الفصل عن فنون المكان، لأنها في الحضارة الإسلامية تقع تحت صنف الزخرفة (الفصل ٢١). وهي تستند في خصائصها ووظائفها وأشكالها الى ذلك الجانب من الإبداع الفني.

فالصنف الأول، إذن، الذي يجب أن تشمله « فنون المكان » الإسلامية هو ذلك الفن الذي يقوم بدور يفوق دور الزخرفة في الفن الإسلامي، على ما فيه من خصائص النحت والزخرفة. وتستفيد أمثلة هذا الفن من الأبعاد الأفقية والرأسية في المكان، كما تستفيد من الطبيعة التشكيلية في الحجم. وتشمل « وحدات الحجم » هذه، كما سنشير إليها، أنصاباً قائمة بذاتها أو شبه متصلة بغيرها، مثل النوافير والأعمدة التذكارية والأبراج وأقواس النصر والجسور وقنوات المياه. ولأن هذه الأعمال ثلاثية الأبعاد، فقد صُمِّمت لكي تُرى من الخارج وحسب. كما يمكن تأمُّلها وتحسُّسها من زوايا نظر عديدة إذ ينتقل الناظر الى مواقع شتى حول تلك الأعمال، شأنها في ذلك شأن النحت في وجوهه المختلفة. وليس في هذه الأعمال عادة مكان داخلي يمكن الولوج فيه. وتواجه هذه الأعمالُ الناظرَ بسلسلة من المشاهد التي يغلب أن تضم عدداً من الجوانب والسطوح أو ما يطوّقها من إضافات، إلى جانب عدد كبير من الوحدات التي تكمل الزخرفة العربية التي تغطي السطوح. وتختلف هذه التشكيلات عن فنون الزخرفة، لأنها تنطوي على خصائص مكان بارزة من حجم وكتلة. وهي أعمال مؤثّرة، لا بحدّ ذاتها وحسب، بل بالتعديل الذي تدخله على الفضاء المحيط بها بكل واجهاته واجزائه الداخلية.

ويشمل الصنف الثاني من فنون المكان تلك

الإبداعات الفنية التي تضيف مكاناً داخليا وكَنَفاً إلى الأبعاد الأفقية والرأسية وتعطي انطباعاً بالعمق والحجم والكتلة. وهذه الفنون هي ما يعرف عادة بفنون « العمارة ».

تشكّل هندسة المناظر الطبيعية عنصراً ثالثاً من فنون المكان، وهذا شكل فنّي طوّرته الشعوب الإسلامية بشكل واسع ونجاح متميّز. وتُعنى هندسة المناظر الطبيعية بالجوانب الإبداعية الجميلة من البَسْتَنَة (أي زراعة النباتات والعناية بها) وبهندسة المياه (أي العلم الذي يُعنى بالاستعمال الفنّي لقنوات المياه والبِرَك والنوافير ومساقط المياه).

وتنطوي المعالجة الجمالية للمكان على عنصر رابع، يمكن أن يوصف بأنه العلاقة بين البناء وما يجاوره من أبنية، وبالمساحات المكشوفة من حولها، وبالمجمَّع السكني أو القرية أو الحيّ من المدينة أو الحاضرة التي يشكل البناء جزءاً منها. وهذه الصفات في المحيط المبنيّ ليست قليلة الأهمية بالنسبة للفن الإسلامي. وتستعمل عبارة « تخطيط المدن » أحيانا للدلالة على هذا القسم الفرعي من فنون المكان. لكن هذه التسمية مضلِّلة، لأنها تتجاهل أهمية بعض الخصائص في تصاميم الريف والمدينة معاً. ولإغراض هذا البحث، سوف نشير الى هذا الصنف الرابع من فنون المكان بعبارة أكثر دقّة، على ما فيها من ثِقَل، فندعوه « تصميم المدينة والريف ». وسوف تتضمن فنون المكان في الحضارة الإسلامية، لذلك، أربعة أقسام فرعية مهمة في الإبداع الفنّي: (١) وحدات الحجم، أي الأنصاب القائمة بذاتها أو شبه المتصلة، من دون فراغ مكاني داخلي؛ (٢) العمارة، أو المُشيّدات ذات الفراغ المكاني الداخلي؛ (٣) هندسة المناظر الطبيعية (مما يتعلّق بالبَستَنَة والمياه معاً)؛ (٤) تصميم المدينة والريف.

خطط المساجد الأساس

المنطقة ١	**قاعة ذات سقف مُعَمَّد (بفناء ذي أطواق عادةً)**
مراكش	جامع القَصْبة (حوالي ١١٨٥ - ١١٩٠م)
	الكُتُبيّة (١١٢٥ - ١١٣٠م)
الرباط	جامع الحسَن (١١٩٥ - ١١٩٦م)
تنِمال	المسجد الجامع (١١٥٣ - ١١٥٤ م)
الجزائر	الجامع الكبير (نهاية القرن ١١م)
طرابلس	جامع الناقة (القرن الثامن - التاسع م)
قرطبة	الجامع الكبير (٧٨٥ - ٩٨٧م)
فاس	بوعنانيّة (١٣٥٠ - ١٣٥٥م)، مع أطواق مقبّبة
	القرويين (٨٥٧م)
القيروان	الجامع الكبير (٨٣٦م)
تونس	جامع الزيتونة (٨٦٤م)
سوسة، تونس	الجامع الكبير (٨٥٠ - ٨٥١م)
صفاقس	الجامع الكبير (٩٩٨م)
المهديّة، تونس	الجامع الكبير (٩١٦م)
تلمسان	مسجد المنصور (القرن الرابع عشر م)
	الجامع الكبير (١٠٨٢ - ١١٣٦م)
	وحدات مقببة
طليطلة و	باب مردون (٩٩٩م)
مدينة الجزائر	جامع السمّاكين (١٦٦٠م)

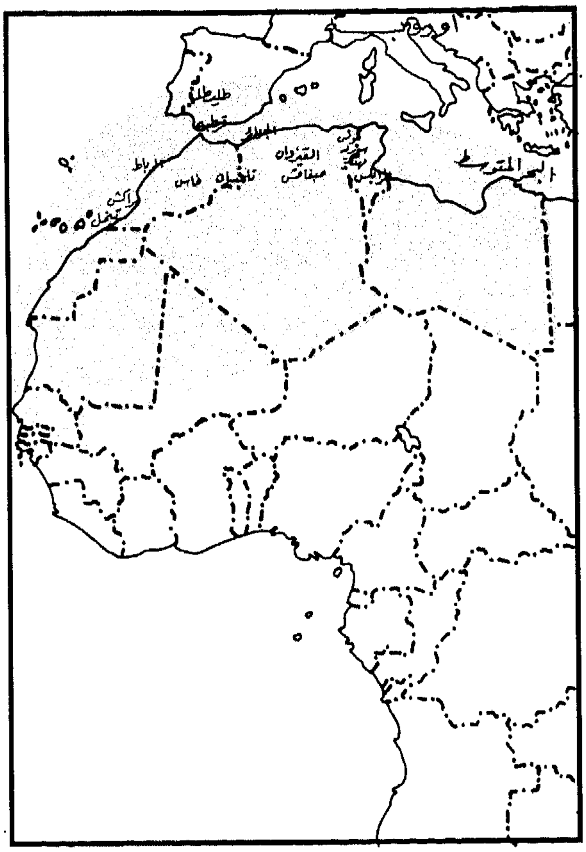
وتكشف فنون المكان، مثل غيرها من الفنون في الحضارة الإسلامية، عن حقيقة كونها محكومةً بنظرة الإسلام الى العالم والله، أي بمبدأ التوحيد. فوحدات الحجم والعمارة وهندسة المناظر الطبيعية وتصميم المدينة والريف يجري تنفيذها بحافز من الحضارة الإسلامية، وهي تعبيرات عن الإسلام وأساسه الفكري مثل فنون الخط وتلك الزخارف ذات البعدين أو الثلاثة أبعاد التي تغيّر مظهر منتجات الفن الإسلامي. وسوف نرى فيما يلي أن هذه الصنوف الأربعة من الإبداعات الفنّية تقوم على الخصائص الأساس نفسها التي تقوم عليها الفنون الإسلامية جميعاً.

الخصائص الجوهرية

التجريد

قد يسهل على القارىء أن يتصوّر ويدرك نتائج التجريد في فنون الزخرفة ـ رفض شامل للأشكال التي تصوّر الأشخاص، وتحوير الموضوعات المستعملة أو نزع صفتها الطبيعية ـ ولكن قد لا يكون على نفس الدرجة من الوضوح تمثُّل التجريد في بُرج أو بناية أو تصميم منظر طبيعي أو مدينة. وفي فنون المكان الإسلامية جرى تطوير واستعمال طرائق خاصة وأساليب لإزالة التوكيد على الطبيعة، وبذلك تتحقق الأهداف الجمالية في الإسلام. وتغييرات مظهر الطبيعة كما تتمثّل في فنون المكان تتصل بخمسة أصناف رئيسة في الأقل.

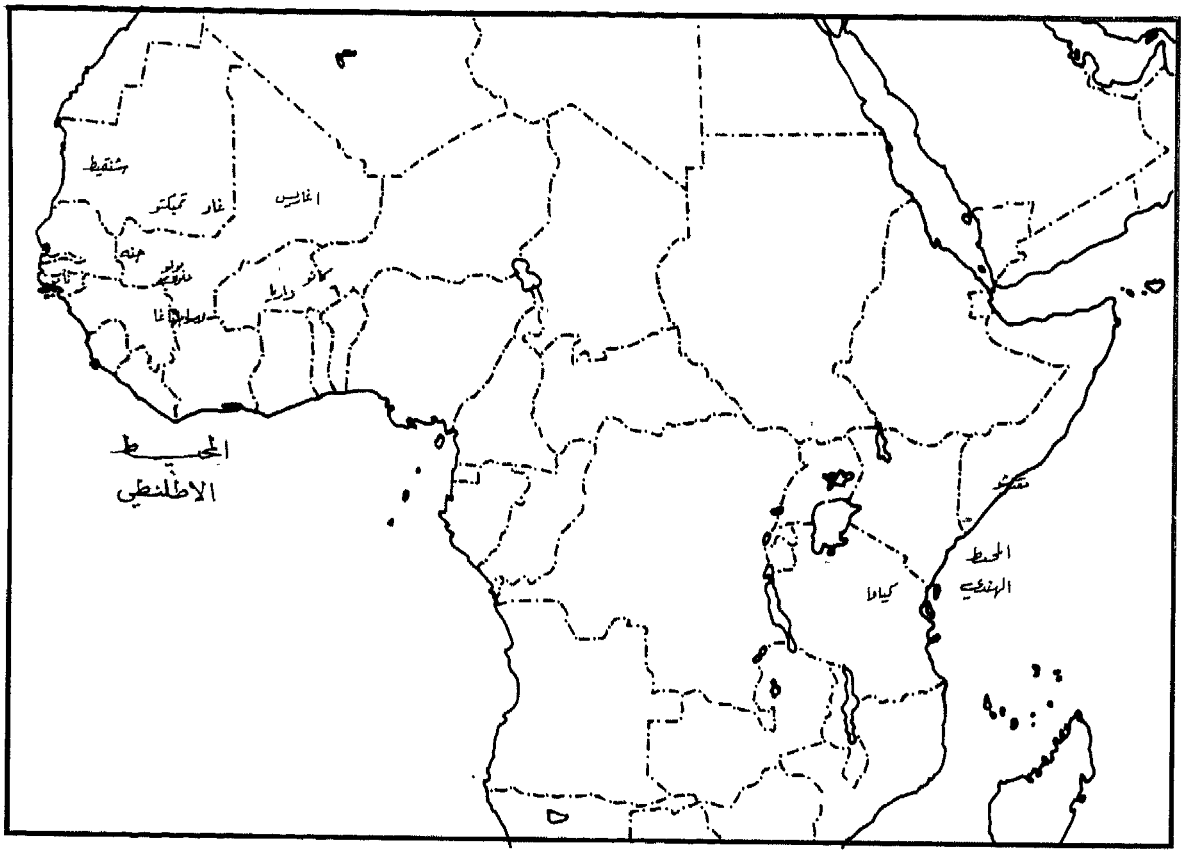
الطلاء (التلبيس): تتشابه إحدى وسائل التغيير هذه مع الطريقة الموصوفة في الفصل الحادي والعشرين، وهي طلاء المواد المستعملة. وينطبق هذا على وحدات الحجم والأبنية الفردية ودور الاستراحة



الخريطة ٦٣ خطط المساجد المستعملة في المغرب

والمقاصير التي تشكّل جزءاً مهماً من هندسة المناظر الطبيعية الإسلامية، كما ينطبق على مجمّعات الأبنية التي تشكّل أجزاء كبيرة أو صغيرة من المحيط المبني في الريف أو المدينة. وبما أن الأفكار التي عُرضت في الكلام على الزخرفة تنطبق هنا كذلك، فليس ثمة من حاجة كبيرة لمزيد من التفصيل حول هذه الوسيلة. ولكن نودّ تكرار القول هنا إن التجريد في فنون المكان لا يكتمل من دون وسائل الطلاء التي بقي المعماريون المسلمون يصرّون على استعمالها.

تغيير مظهر المواد: إن تغيير مظهر المواد



الخريطة ٦٤ حطط المساجد المستعملة في إفريقيا الوسطى

المنطقة ٢ :	**قاعة ذات سقف مُعمّد**
كيلوا – تنزانيا	الجامع الكبير (القرن ١٥م)
آگاديز	الجامع الكبير (القرن ١٦ – ١٩م)
بوبو – ديولاسّو	المسجد الجامع (القرن ١٩م)
شينگيتي [شنقيط]	الجامع الكبير (القرن ١٣ – ١٥م)
جينّي	الجامع الكبير (القرن ١٤ – ٢٠م)
گاو	آسكيا الحج ـ ١٣٢٥م)
كانو	المسجد الجامع (القرن ١٥ – ١٩م)
لارابانگا	المسجد الجامع (القرن ١٧ – ١٩م)
ماسكا	المسجد الجامع (القرن ١٩م)
موگاديش [مقديشو]	فخر الدين (القرن ١٣م)
تمبكتو	الجامع الكبير (١٣٢٥م)
	جامع سنكور (القرن ١٤ – ١٥م)
زاريا	المسجد الجامع (القرن ١٩م)
	وحدات مقبّبة
كيلوا	مسجد صغير مقبب (القرن ١٥م)
	ذو قبة مركزية
نامو	المسجد الجامع (القرن ١٨ – ١٩م)

المستعملة في فنون المكان يتطابق كذلك مع ما سبق الكلام عليه بخصوص فنون الزخرفة، وذلك بعدم التركيز على القيمة الجمالية للخصائص الطبيعية للمواد المستعملة ، ويُوجّه اهتمام الناظر عوضا عن



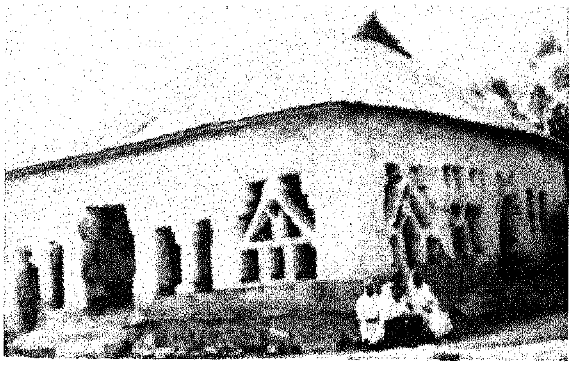
الصورة ٢٢-٢ زخرفة بالطين المفخور، ‹جامع بَغا› (بني عام ١٥٢٣م) إقليم ‹راجشاني› [بترخيص من دائرة الآثار بحكومة بنگلاديش].

ذلك نحو جمال الأنساق اللانهائية وتعقيداتها. فالنسيج والتعريق وغير ذلك من الخصائص الطبيعية في مواد البناء لا تعود تسترعي الانتباه إزاء الأنساق اللامتناهية التي تغطّي سطوحها.

ويكون من نتائج التجريد، الذي يتم بلوغه عن طريق تغيير مظهر المواد، إن مُشَيَّدات المكان الإسلامية، التي يجدها المرء في قرية أو مدينة، لا تسترعي الانتباه إلى ما في مواد بنائها من ثِقَل أو خِفّة، أو صلابة أو ليونة، أو مناعة أو قابلية اختراق. ويتبدّد ثِقَلُ الواجهة بصرياً بفعل التثليم والأطواق المسدودة والنوافذ والمداخل وأنساق الزينة (الصور ٢٢ - ٢ و٣ و ٤). فالأعمدة النحيلة التي تسند جداراً تخفي حجمه الحقيقي ووزنه (الصورة ٢٢ - ٥). والقباب التي تُبنى بفتحات وزينات لا تعكس حجم وثِقل الطابوق أو الحجارة أو الخرسانة التي بُنيت بها (الصورتان ٢٢ - ٦ و٧). فبالإضافة الى الزينات ذات البُعدين، المنقوشة بالخزف أو الطابوق أو الجص، ثمة المقَرْنَصات ثلاثية الأبعاد التي تغطّي ما تحتها من مواد البناء (الصورة ٢٢ - ٨).

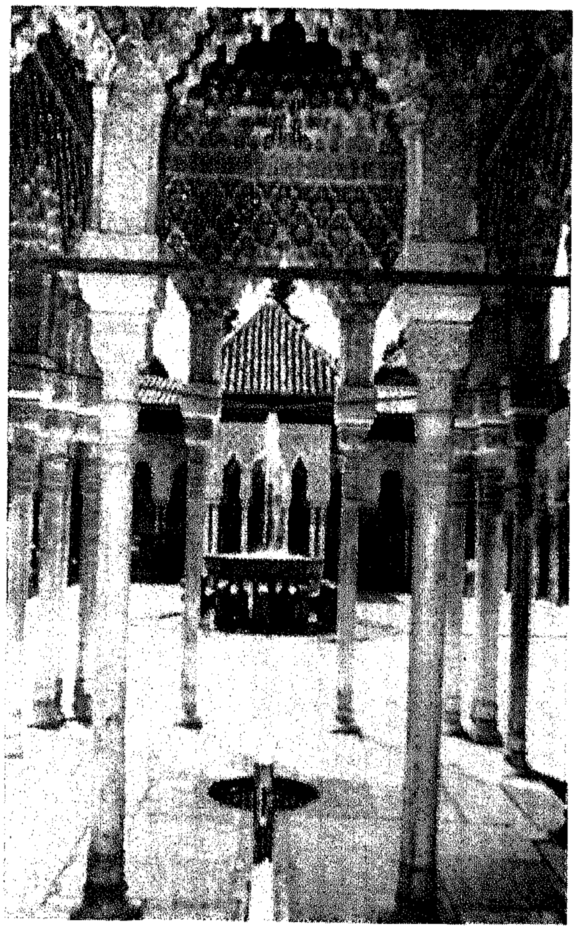
الصورة ٢٢-٣ بوّابة ضخمة تؤدي الى المساحة المحيطة بضريح ‹جاهانجير› قرب لاهور، پاكستان، من أوائل القرن السابع عشر. [تصوير لمياء الفاروقي].

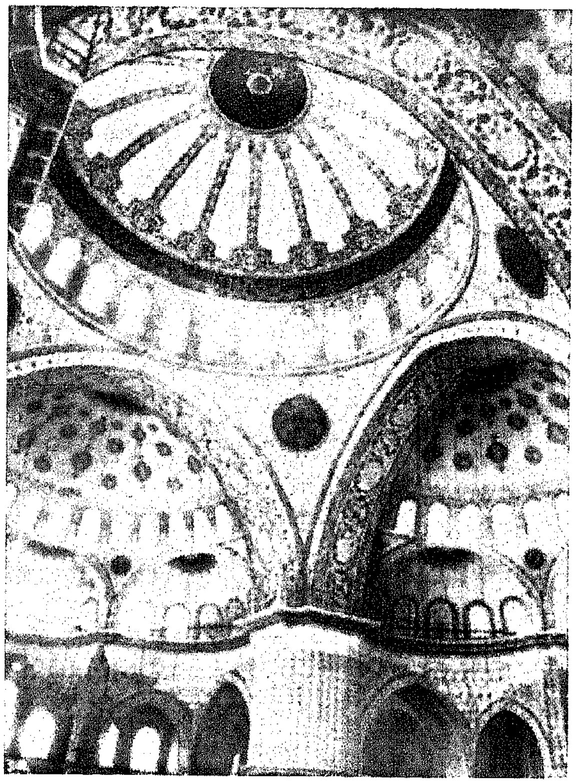




الصورة ٢٢-٤ مسجد قروي مبني بالطين من طراز «العمارة المكسورة،» (إيلورين ، نايجيريا). يتناقص أمثال هذه المباني سريعاً ويحلّ محلها أبنية بقطع الإسمنت. [بترخيص من أ.ر. دوي].

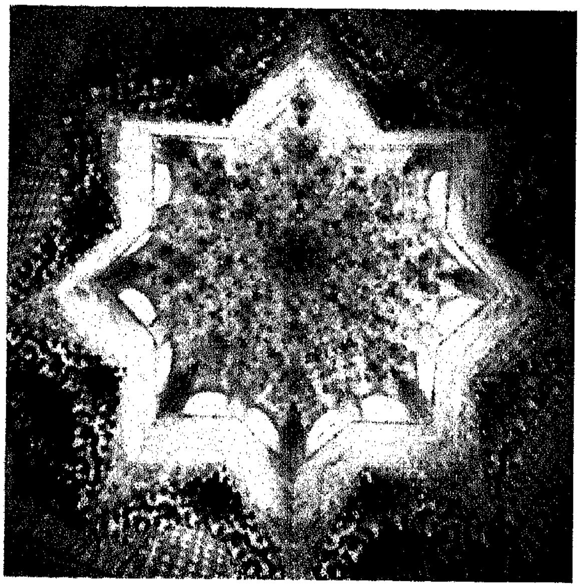
الصورة ٢٢-٥ ساحة الأسود في قصر الحمراء، غرناطة، إسبانيا [تصوير أثمار الزين].

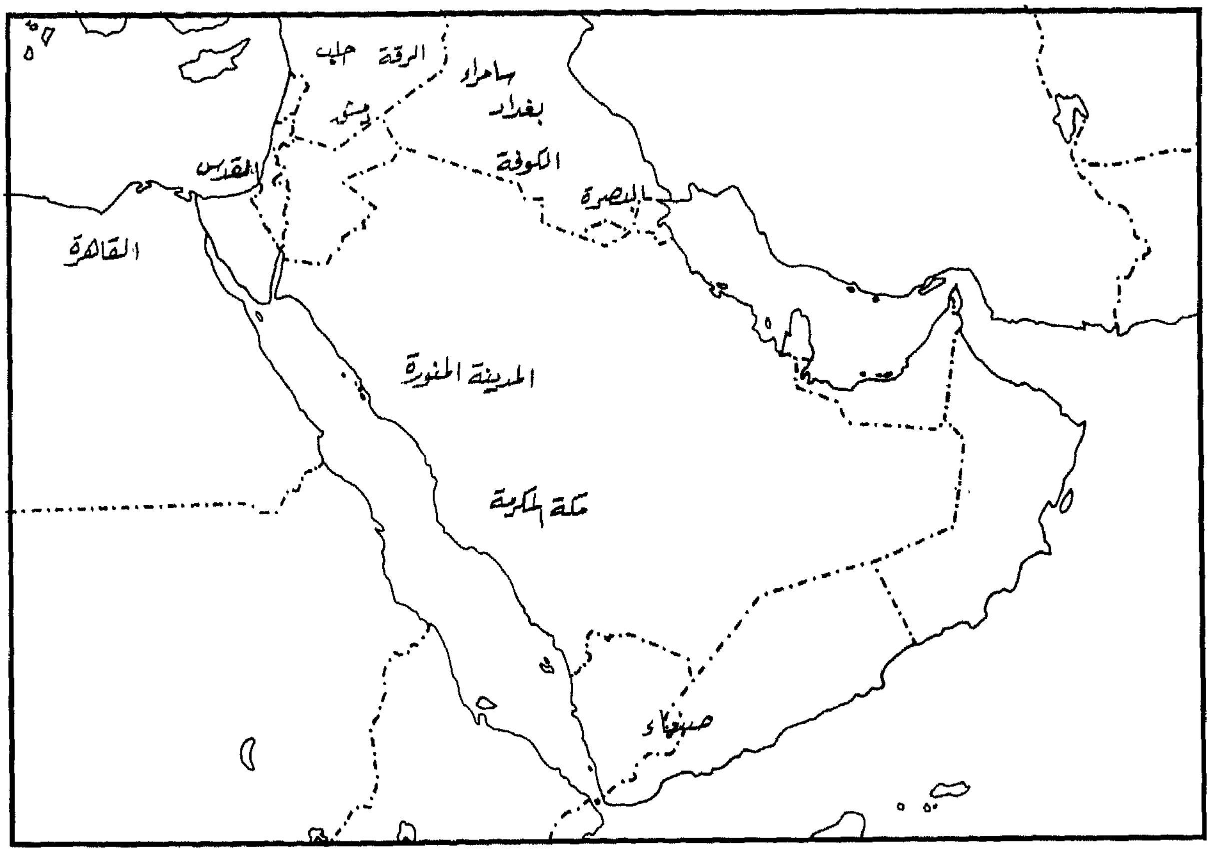




الصورة ٢٢-٦ منظر داخلي لمسجد السلطان أحمد، اسطمبول (١٦١٧م) [بترخيص من السفارة التركية، واشنطن، دي. سي].

الصورة ٢٢-٧ قبّة مدببة في قاعة الشقيقتين، قصر الحمراء، غرناطة، إسبانيا [بتصوير أثمار الزين].





الخريطة ٦٥ خطط المساجد المستعملة في المشرق

المنطقة ٣: قاعة ذات سقف معمّد

الرقّة ، سوريا الجامع الكبير (٧٧٢م، أُعيد بناؤه ١١٦٥ – ١١٦٦م)

بغداد — جامع الكاظمية (القرن ١٩م)

سامرّاء — جامع أبي دُلَف (٨٥٩ – ٨٦١م)

جامع المتوكِّل (٨٤٧ – ٨٦١م)

دمشق — الجامع الكبير (٧٠٥ – ٧١٥م)

حلب — الجامع الكبير (١٠٩٠م)

القاهرة — جامع الصالح التلاعي (١١٦٠م)

جامع السلطان محمد بن قلاوون (١٢٨٣ – ١٢٨٥م)

الأقْمَر (١١٢٥م)

الأزهر (٩٧٠ – ٩٧٢م)

الحاكم (٩٩٠ – ١٠١٢م)

المؤيد شيخ (١٤١٥ – ١٤٢٠م)

الناصر محمد (١٣١٨م)

الظاهر بيبرس (١٢٦٧ – ١٢٦٩م)

أمير آلتون بُغا (القرن ١٤م)

عمرو بن العاص (٦٤١م)

ابن طولون (٨٧٦ – ٨٧٩)

برقوق (١٣٩٢)

صنعاء — الجامع الكبير (القرن ٧ – ١٧م)

البصرة — جامع عمر (القرن ٨م)

وحدات مقبّبة

القاهرة — جامع الجيوشي (١٠٨٥ – ١٠٩٢م)

ذو قبّة مركزية

القاهرة — محمد علي (١٨٢٤ – ١٨٥٧)

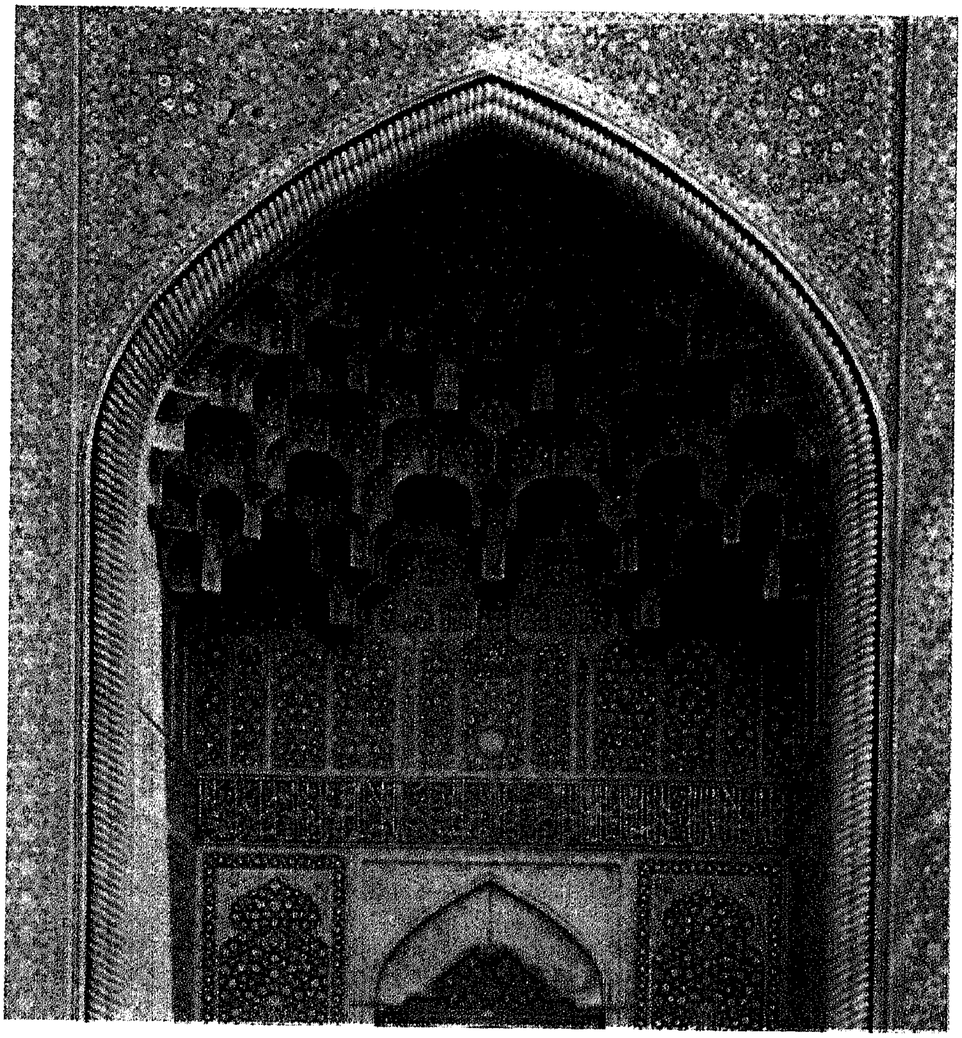
صنعاء — الباقرية (القرن ١٦م)

وتستفيد هندسة المناظر الطبيعية من بعض مواد البناء في إقامة المقاصير وغيرها من المشيدّات التي تدخل في نظام الحدائق الإسلامية. وعلى صغر حجم مُشَيّدات الحدائق، يوجد فيها كذلك بعض الخصائص القريبة من تغيير مظهر المواد مما يوجد في البنايات الكبرى. وتتميز هندسة المناظر الطبيعية بطريقة في تغيير المواد التي تختص بها دون غيرها.

إن «المواد» التي يتعامل بها البستاني في الحديقة هي الأشجار والشجيرات والأثمار والأزهار والكروم والأعشاب والمياه والنوافير. وفي التعامل بهذه المواد أظهر المصمّمون المسلمون طرائق متميزة مجدّدة بشكل مذهل في بلوغ صفة التجريد.

فيوجد، مثلاً، جهدٌ بارز لإظهار العجيب وما نُزعت صفته الطبيعية في فن هندسة المناظر في الحضارة الإسلامية. والحديقة الإسلامية حديقة نظامية تطبّق فيها فنون البستنة وتنظيم المياه لإبداع أنساق محوّرة لا متناهية. فمهندس المناظر المسلم لا يحافظ على حالة الطبيعة البدئية ولا يحاكيها - مهما تكن هذه جميلة في بعض الأحيان. وعوضاً عن ذلك، تُزرع الأشجار والشُجيرات وتُقلّم وتُنظّم بطريقة تجعل منها أنساقا متناظرة لا تنتهي. فالمسعى ليس نحو محيط دنيوي، بل إلى محيط فردوسي.

الصورة ٢٢-٨ المدخل إلى ‹مسجدي شاه› إصفهان، إيران، (١٦١٢ - ١٦٢٠م [بترخيص من محمد الثقفي].



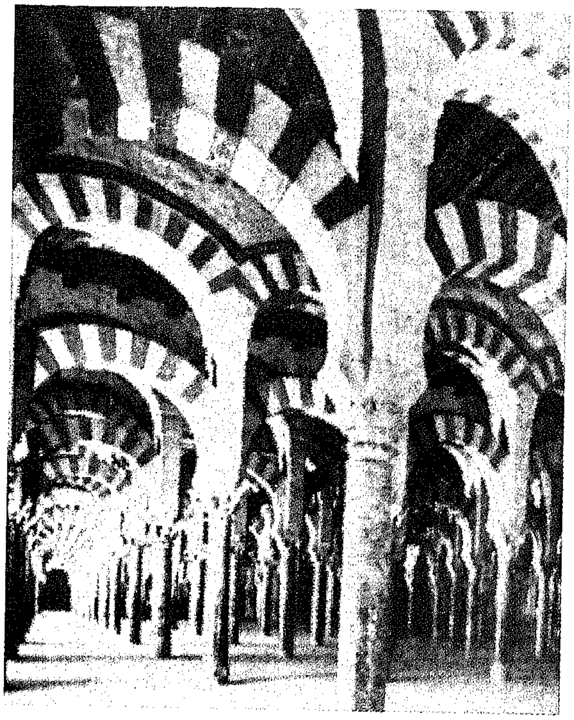
فالأغراس والمياه لا تجتمع في حالتها الطبيعية البدئية. والنبع لا يُترك متدفّقاً في جنب الجبل دونما سيطرة عليه، والحديقة لا تُختَطّ لتضم المجرى الطبيعي لجدول أو غدير. وحتى مساقط المياه يندر أن تكون نتيجة ظواهر طبيعية في الحدائق الإسلامية. وإدخالها في المشهد يؤدي دائماً الى السيطرة على مواد الطبيعة وتحويرها. فالسيطرة والتنسيق في استعمال الماء تنظّم الخصائص الطبيعية في المحيط وتزيلها بدل التوكيد عليها.

وهكذا تكون معالجة هذه المواد تعبيراً عن رغبة المسلمين في تشكيل الأشياء والمحيط بما يُصوّر الهويّة الإسلامية ويمثلّ الأنساق اللامتناهية.

تغيير مظهر البِنى: إن تغيير مظهر البِنى ، مثل خصائص الطلاء وتغيير مظهر المواد، يغلب أن يكون من وظائف الزخرفة في الفنون الإسلامية. وبهذا المعنى يتصل التغيير بالتحسين في فنون المكان وفي المنقولات ، إذ يوفّر وسيلة أخرى للتجريد أو نزع الصفة الطبيعية في الفنون الإسلامية. لقد تناولنا في الفصل الحادي والعشرين تغيير مظهر البِنى المعمارية، ولكن ثمة بعض المظاهر في هذه الطريقة بالذات من تغيير مظهر الطبيعة تنطبق بشكل خاص على فنون المكان وتساهم في بلوغ الأهداف الجمالية الإسلامية. فلننظر، إذن، في هذه الطرائق الإضافية من التجريد التي أدخلها المسلمون على البرج أو الجسر أو المسجد أو القصر أو الحديقة، أومخطط المدينة التي تضم مساحات مبنيّة، أو ممّرات للانتقال والحركة، أو الممّرات المكشوفة لأغراض التجارة والتسلية.

لا توجدإشارة كبيرة الى خطة شاملة في وحدة الحجم أو البناية أو الحديقة أو المجمّع السكني أو المدينة، سواء كان النظر إليها أو تحسّسها من نقطة داخلية أو خارجية. ولا يفيد هذا القول بعدم وجود خطة. بل على العكس من ذلك، تمتلك فنون المكان في الحضارة الإسلامية بنى معقّدة متقنة التنظيم، تغدو واضحة جليّة عند تفحّص خارطة مفصّلة، أو تحسّس العمل الفنّي المكاني بطريقة زمنية، أي بالطواف حوله وفي داخله. فثمة مثلاً البهو ذو المماشي، وهو كثير الاستعمال،أو خطّة السقف المُعَمَّد الذي يتجسّد في جامع قرطبة (الصورة ٢٢ – ٩) مما لا يمكن تحسُّسه الا بالسير الوئيد خلال ممرّاته العديدة (الشكل ٢٢ – ١) (٤). فعند الدخول الى الجامع من جهة الصحن، لا تتكوّن عند الزائر العابر أية فكرة عن خطة شاملة للبناء أو عن أعمال الزخرفة المعقّدة في المنطقة القريبة من المحراب. وعلى الرغم من ثراء زينة المحراب والمساحات القريبة منه، فإن الهيكل لا يكشف عن بؤرة جمالية واحدة للبناء برمّته. بل إن هذا الجامع تكوين متزايد من أطواق وممرات متكرّرة. وقد مكّنت هذه الحقيقة من إجراء توسيعات متلاحقة على البناء الأصلي من دون إضرار بصفته الجمالية وكماله. (٥)

إن الانطباع الخارجي الذي يعطيه أي مثال من فنون المكان الإسلامية لا يقل كشفاً عن تغييره مظهر البِنى. إذ يندر أن يوجد بناء إسلامي على قمة جبل، أو منعزلا عما يحيطه بأشكال تجعل من الممكن إدراك خطّته الشاملة بصرياً. بل على النقيض من ذلك، لا يمكن استيعاب الكُلّ حتى يتم تحسّس كلٍّ من أجزائه، بالتحرّك في داخل البناء وخارجه وخلاله وحوله، وفي المساحات القائمة بين أجزائه. فواجهة «الإيوان» (الصورة ٢٢ – ٨) أو البوّابة التذكارية (الصورة ٢٢ – ١٠) هي من هول الحجم بحيث تحجب بقية البناء أو ما خلفه من أبنية. فالمشيّدات تندمج مع ما يحيط بها بطريقة تخفي



الصورة ٢٢-٩ جامع قرطبة، إسبانيا، منظر داخلي [تصوير لمياء الفاروقي].

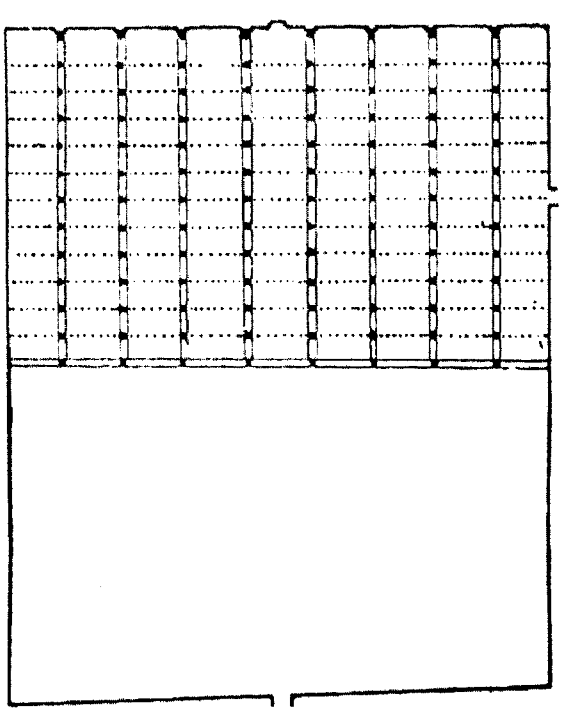
معالمها الخارجية. فحتى الحدود الخارجية تختلط بالأبنية المجاورة، كأن تلتصق جدران الجامع بظهور الحوانيت أو المساكن، أو تتداخل جدران حيّ مع جدران حيّ آخر (الشكل ٢٢ - ٢).

تغيير مظهر الكَنَفْ: وثمة طريقة رابعة في فنون المكان الإسلامية تعزّز من التجريد أو نزع الصفة الطبيعية من خلال تغيير مظهر الكَنَف. ولا يتم هذا عن طريق تدمير أو إزالة جُدران الكَنَف بصورة فعلية بل بطريقة تزيل التوكيد عن صلابة حجمها مما يزيل الإنطباع بالتحديد والحصر. لقد سبق أن تحدثنا باختصار عن أثر الزخرفة الإسلامية في تخفيف الشعور بالضخامة واللاشفافية في الجدران والأطواق والقباب والسقوف. وهذه الصفات هي، بالطبع، مهمة كذلك في إزالة التوكيد على صلابة الكَنَف ومناعته.

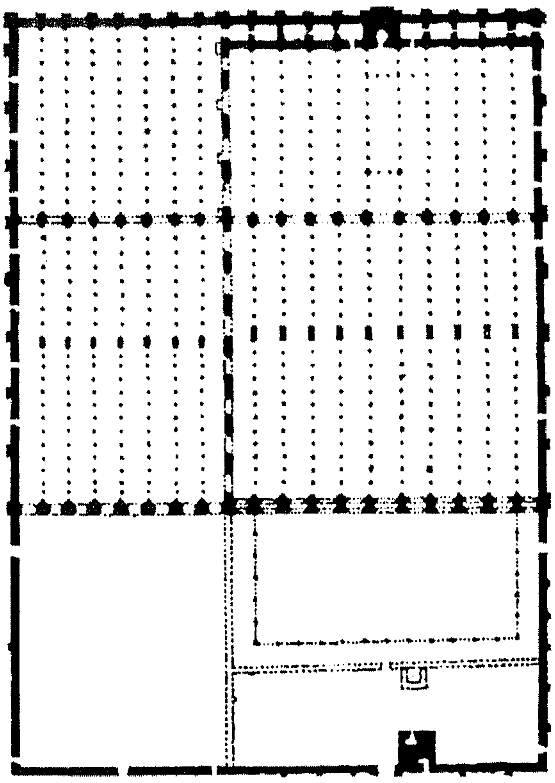
المنطقة ٤ : قاعة ذات سقف مُعمَّد

بورصة	الجامع الكبير (١٣٩٤ - ١٤١٣م)
بيشهر	جامع أشرف أوغلو (١٢٩٧ - ١٢٩٩م)
ديفريغي	جامع أولو (١٢٢٨ - ١٢٢٩م)
قونيه	علاء الدين (١٢٢٠م)
	وحدات مقبّبة / متعدّد الوحدات
آماسيا	بايزيد باشا (١٤١٤ - ١٤١٩م)
	يورگوك پاشا (١٤٢٨م)
	محمد پاشا (١٤٨٦م)
بورصة	جامع أورهان (١٣٣٩ - ١٣٤٠م)
	يلديريم (١٣٩٠ - ١٣٩٥م)
	جامع يشيل (١٤١٢ - ١٤١٩م)
	مراد الثاني (١٤٢٤ - ١٤٢٦م)
	حمزة بك (أواسط القرن ١٥م)
	متعدد الوحدات مع أواوين متصالبة الأقطاب
أدرنَة	المرادية (١٤٣٥م)
	أسكي جامع [القديم] (١٤٠٢م)
إسطمبول	مراد پاشا (١٤٦٩م)
	محمود باشا (١٤٦٢)
إزنك	جامع يشيل (١٣٧٨ - ١٣٩٢م)

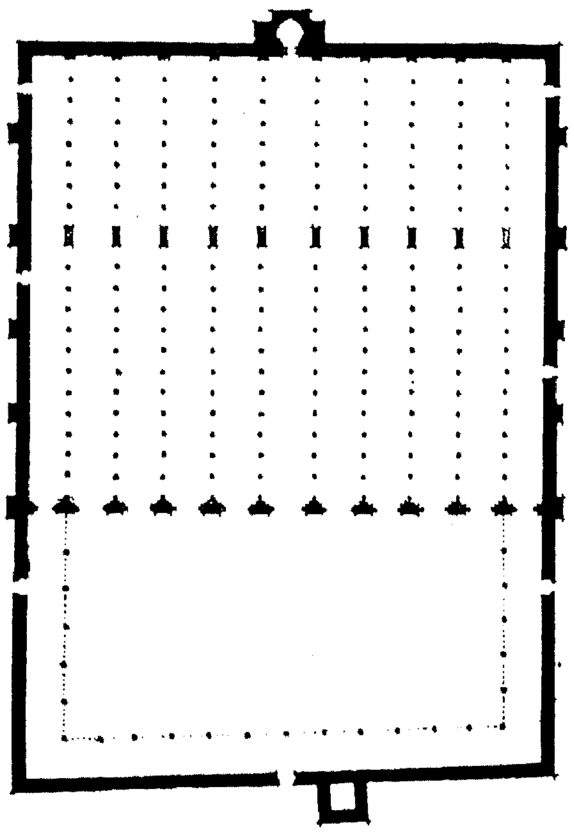
الشكل ٢٢ - ١ جامع قرطبة في أربع فترات من تاريخه



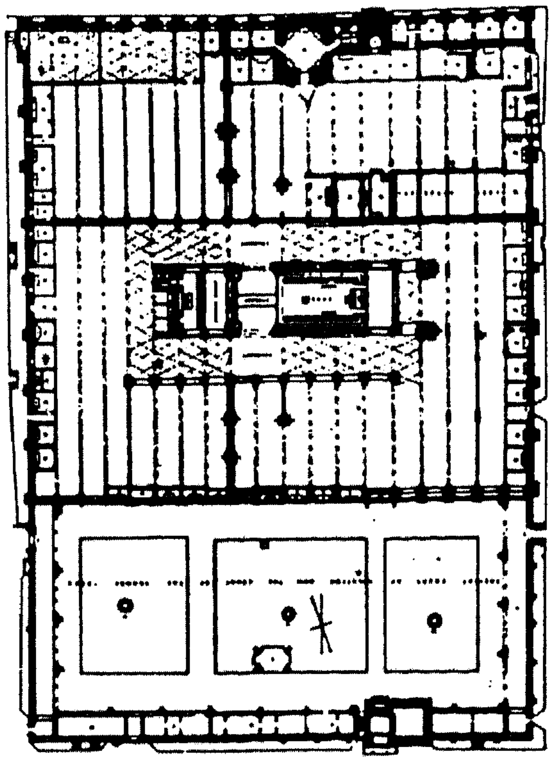
١- كما بناه الخليفة عبدالرحمن عام ١٧٠ هـ / ٧٨٦م



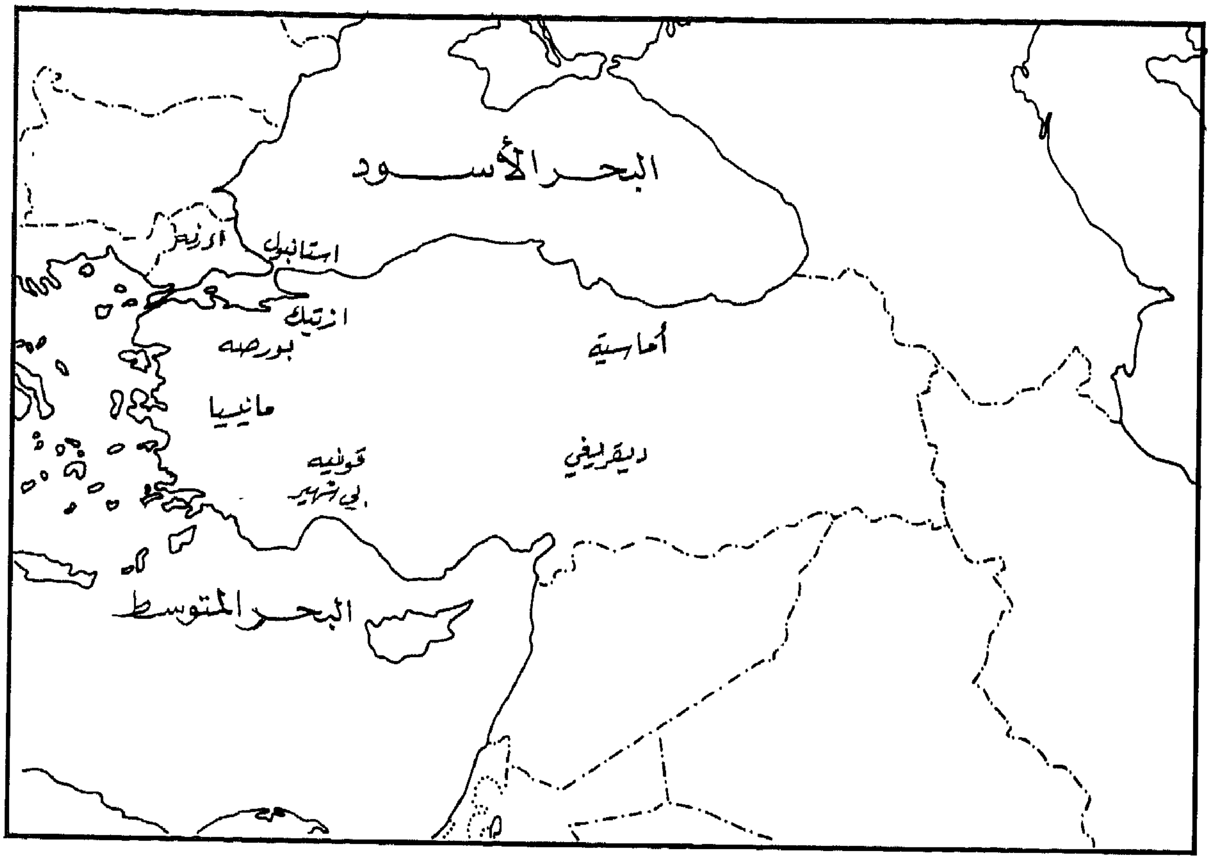
٢- كما جرى توسيعه عام ٢٣٤هـ / ٨٤٨م



٣- كما جرى توسيعه عام ٣٧٧ هـ / ٩٨٧م.



٤- كما تحوّل الى كنيسة بعد إخراج المسلمين من الأندلس.



الخريطة ٦٦ خطط المساجد المستعملة في تركيا

حاجي إزبك (١٣٣٣م) وحدة مفردة.

ذو قبّة مركزية

أدرنَة — سليميّة (١٥٦٩ – ١٥٧٥م)

أوج شريفلي (١٤٤٧م)

اسطمبول — نورعثمانية (١٧٤٨ – ١٧٥٥م)

شيهزاد محمد (١٥٤٨م)

سوكولّو محمد (القرن ١٦م)

سليمانية (١٥٥٠ – ١٥٥٦م)

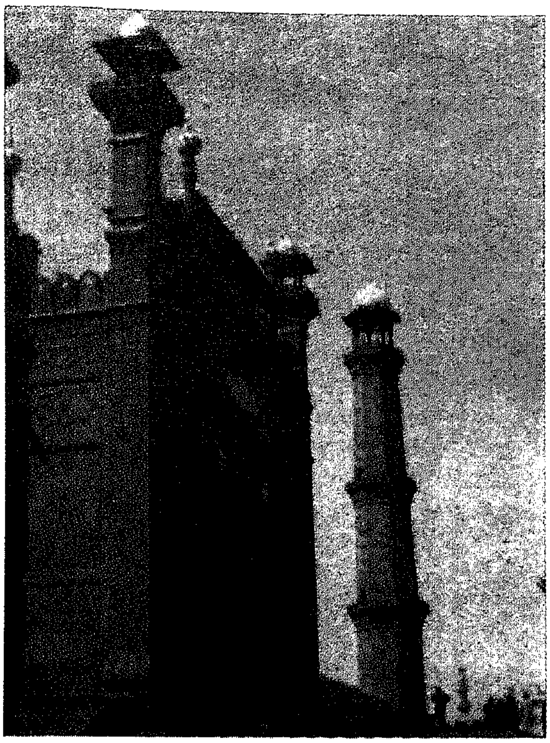
سلطان أحمد (١٦٠٩ – ١٦١٧م)

رستم باشا (١٥٦٠م)

يَني جامع [الجديد] (١٥٩٧م)

مانيسا — المرادية (القرن ١٦م)

قونية — جامع شريف الدين (١٦٣٦م)

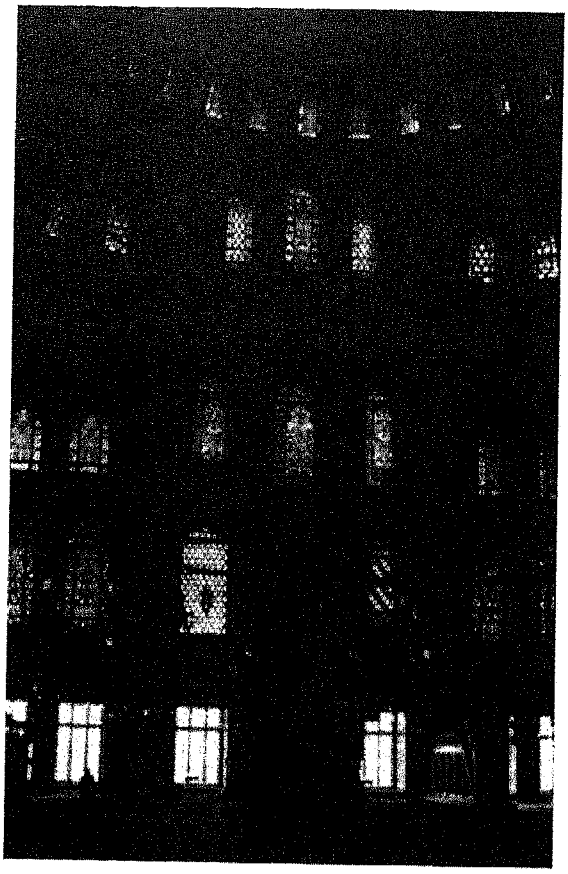


الصورة ٢٢-١٠ بوابة جامع ‹بادشاهي› لاهور، پاكستان (١٦٧٤م) [تصوير لمياء الفاروقي].

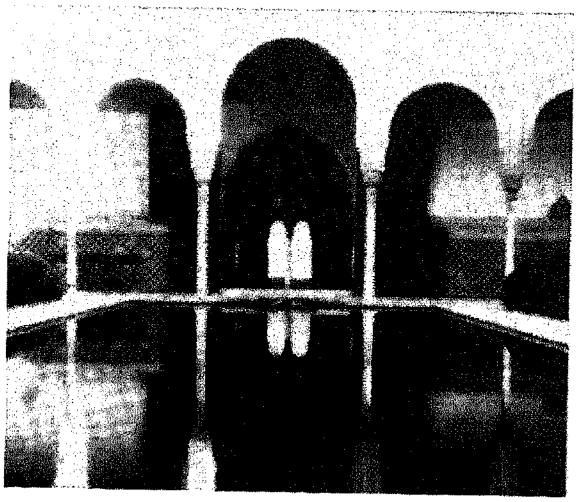
الشكل ٢٢ - ٢
مثال خطة من تنظيم المدينة والريف
أ - تجمّعات من وحدات سكنية - تجارية حول شارع نافذ؛
ب - تجمّعات متتابعة من تلك الوحدات في مجمّع يمكن الدخول اليه من شارع أوسع ‹حسب تخطيط[ستيفانو بيانكا]›.



وثمة صفة مميّزة أخرى تمثّل تغيير الكَنَف توجد في تلك المُشَيَّدات التي تضم فِناءً داخلياً. فحيث تكون الجدران الصلدة محيطة بثلاث جهات في مساحة مغطاة، تُترك الجهة الرابعة مفتوحة على الفناء المجاور. ولهذه الوسيلة في تغيير مظهر الكَنَف أثر بصَرَي يُنكر وجود أي عداء أو تعارض بين الإنسان وبين الكَنَف المكاني أو المحيط . وتكثر الغرف التي تشبه المحاريب في الأبنية الإسلامية. وإذ تحتفظ هذه الغرف بصفة الأكناف والأكنان، فهي تشكّل في الوقت نفسه جزءاً لا يتجزّأ من الفِناء المجاور المكشوف أو المغطى الذي تتوسّع باتجاهه وتكوّن له عنصر حماية وتوسيع مساحة. وقد تتخلل النوافذُ الجدرانَ أحياناً (الصورتان ٢٢ - ١١ و ١٢) حتى يمكن أن توصف بدقة بأنها ستائر نوافذ لا جدران مبنيّة تحجز المكان البشري عما خلفه من عالمٍ أوسع وتتوسع مداخل الأطواق والأبواب وتتضاعف لتسهيل الحركة الجسدية والجمالية من وحدة مكانية إلى أخرى (الصورة ٢٢ - ١٣) ولتمنع أي انطباع بالحصر والتحديد (الشكل ٢٢ - ٣). وتربط الممرات المطوّقة بين الغرف المحيطة وبين الفِناء أو المسكن أو الجامع أو المدرسة، وبذلك تنفي أي شعور بوجود مساحات داخلية أو خارجية شديدة التحديد (الشكل ٢٢ - ٤). فالشُرُفات والمَطَلاّت والأفنية والساحات توفّر إضافات خارجية الى مساحات المعيشة والعمل في المبنى. فحتى القِباب تفقد ما توحي به من تغطية وحصر لأن الزخارف المطلية وانتشار النوافذ تحمل الناظر على الانتقال جمالياً وخيالياً الى ما بعدها من مكان. ونجد أحياناً سلسلة من أنصاف القباب والمقاصير تتبرعم من القبّة المركزية لتوسّع حدودها بَصَرياً (الصورتان ٢٢ - ١٤ و ١٥؛ الشكل ٢٢ - ٥)، أو سلسلة من القباب

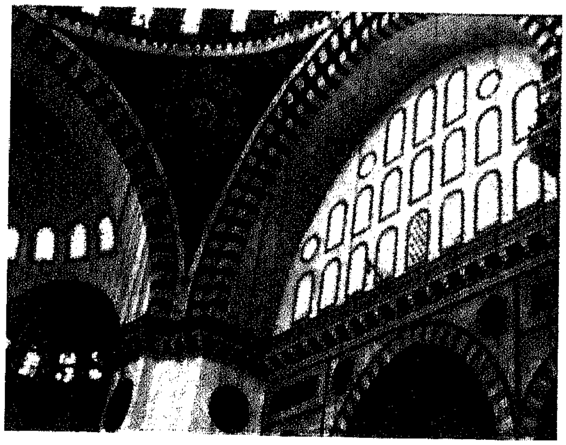


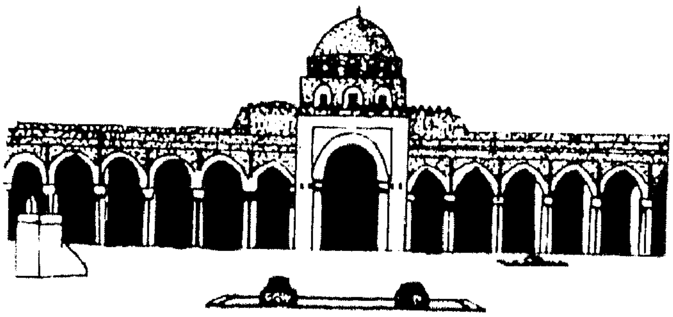
الصورة ٢٢-١١ جامع السلطان أحمد، اسطمبول، تركيا، منظر النوافذ من الداخل (١٦١٧م) [تصوير لمياء الفاروقي].



الصورة ٢٢-١٣ ساحة الآس، قصر الحمراء، غرناطة، أسبانيا [تصوير لمياء الفاروقي].

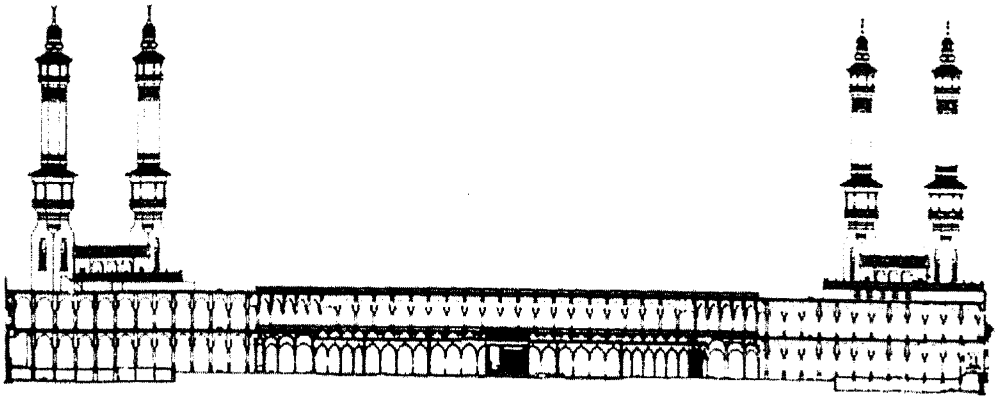
الصورة ٢٢-١٢ جامع السليمانية، قناطر وجدار جانبي بنوافذ، اسطمبول، تركيا (١٥٥٧م) [تصوير لمياء الفاروقي].

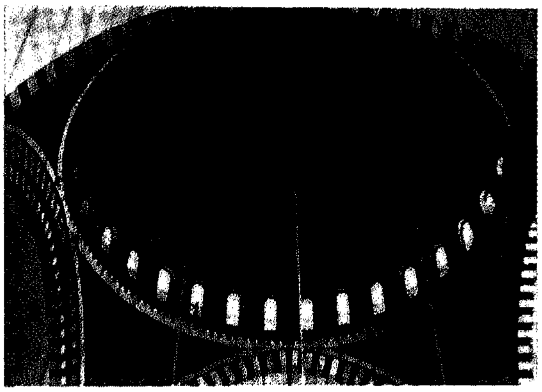




الشكل ٢٢-٣ ممرّات مقنطرة تحيط بفناء الجامع الكبير في القيروان، تونس (٨٣٦م).

الشكل ٢٢-٤ ممّرات مقنطرة تحيط بصحن الحرم الشريف.

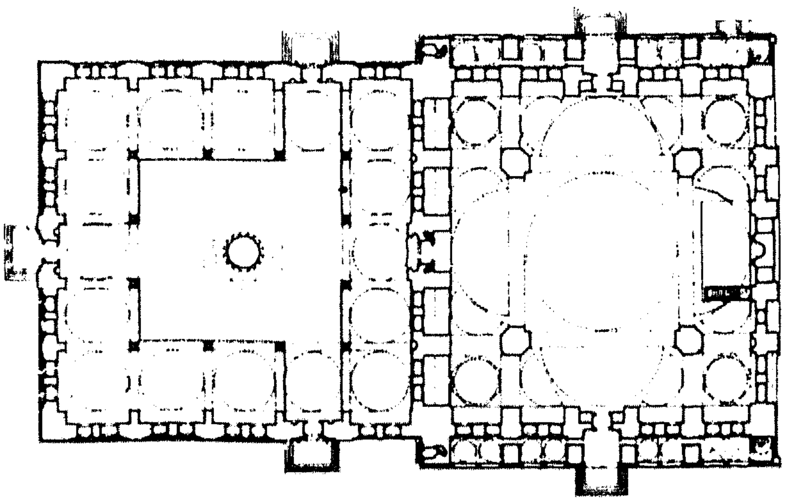




الصورة ٢٢-١٤ قبّة جامع السليمانية، اسطمبول، تركيا (١٥٥٧م). [تصوير لمياء الفاروقي].



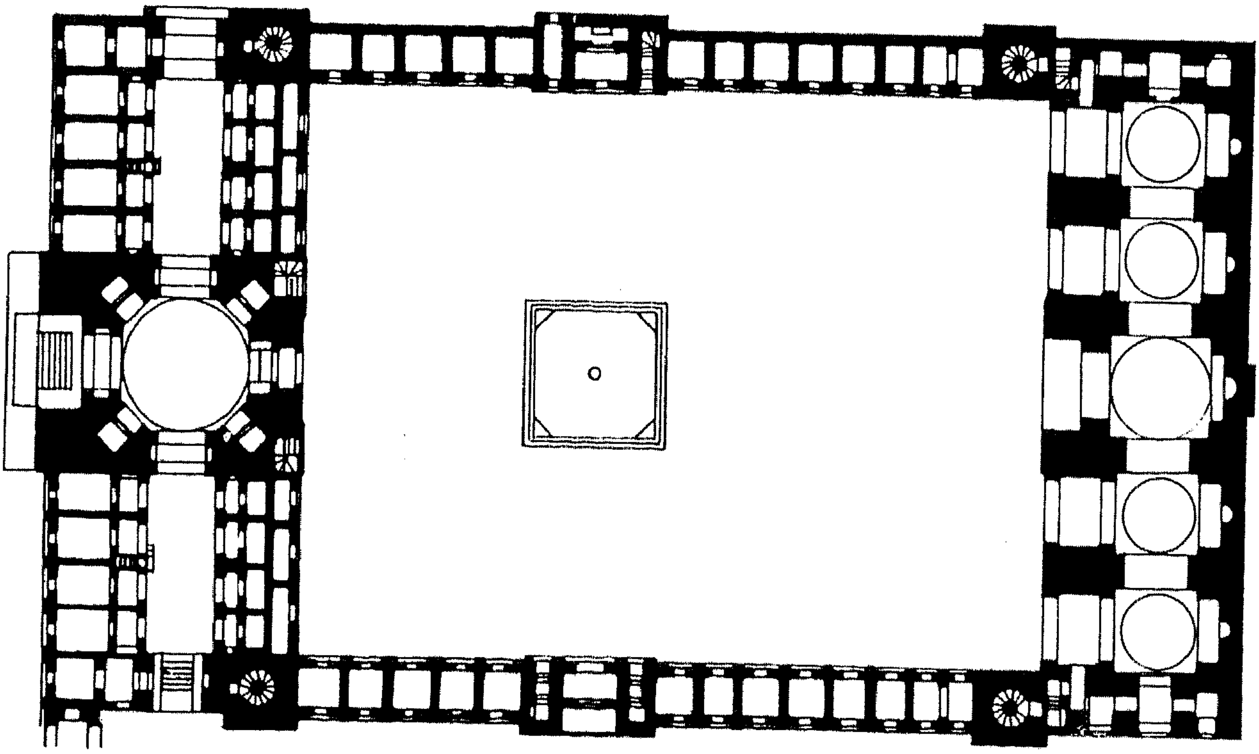
الصورة ٢٢-١٥ مطار الملك خالد الدولي، الرياض، المملكة العربية السعودية [بترخيص من أحمد توتونچي].



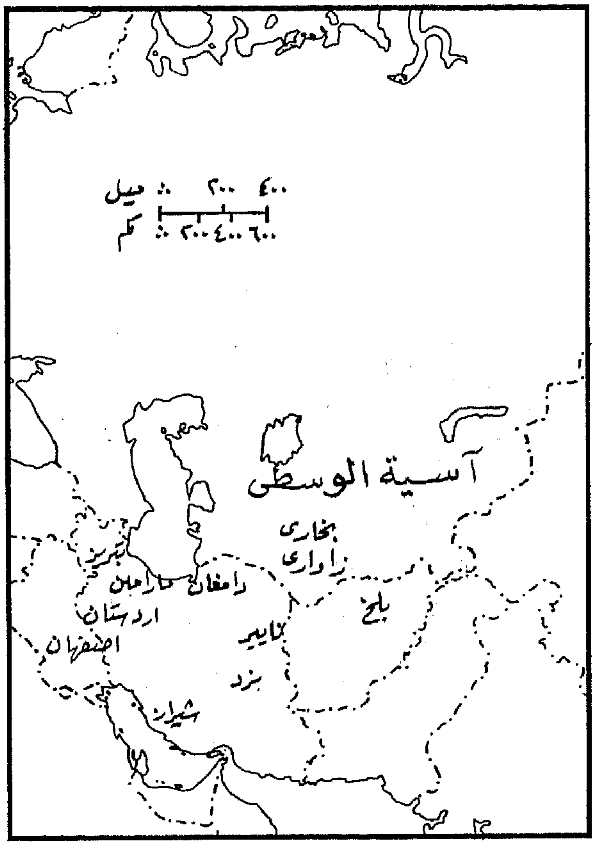
الشكل ٢٢-٥ جامع صهزاد محمد (ذو قبّة مركزية) اسطمبول (١٥٤٨م) [تصوير لمياء الفاروقي].



الصورة ٢٢-١٦ ‹أولو جامع› بورصة ، تركيا (١٣٩٦-١٣٩٩م) [تصوير لمياء الفاروقي].



الشكل ٢٢-٦ خطة مسجد وزير خان (وحدات مقببّة) لاهور (١٦٣٤-١٦٣٦م) .



الخريطة ٦٧ خطط المساجد المستعملة في إيران وآسيا الوسطى

المنطقة ٥ : قاعة ذات سقف مُعَمّد

بخارى — مسجد الكلان (١٥١٤م)

آردستان — المسجد الجامع (١٠٧٢ – ١٠٩٢م) مع صحن وأربعة أواوين

بلخ — مسجد التاريخ (حوالي ٨٣٠ – ٨٤٠م)

دمغان — تارك خانة (أواسط القرن الثامن للميلاد) مع أقواس مقبّبة

ڤارامن — المسجد الجامع (١٣٢٢ – ١٣٢٦م)، سقف معمّد مع قُبّة أواوين وصحن

إصفهان — المسجد الجامع (القرن ١١ – ١٨م) قاعة ذات سقف مُعَمّد مع أقواس مُقبَّبة وأربعة أواوين

نايين — المسجد الجامع (٩٦٠م) مع أقواس مقبّبة

شيراز — مسجد الوكيل (القرن الثامن عشر) مع إيوانين

زواري — المسجد الجامع (١١٣٥ – ١١٣٦، ١١٥٦م) قاعة ذات سقف معمّد مقبّب مع صحن وأربعة أواوين

وحدات مقبّبة

إصفهان — مسجدي شاه (١٦١٢ – ١٦٣٨م)
شيخ لطف الله (١٦٠٢ – ١٦٢٨م)

نايين — مسجدي باب عبدالله (١٣٠٠م ؟)

يزد — المسجد الجامع (١٣٢٤ – ١٣٦٤م) مقصورتان مقبّبتان وإيوان واحد

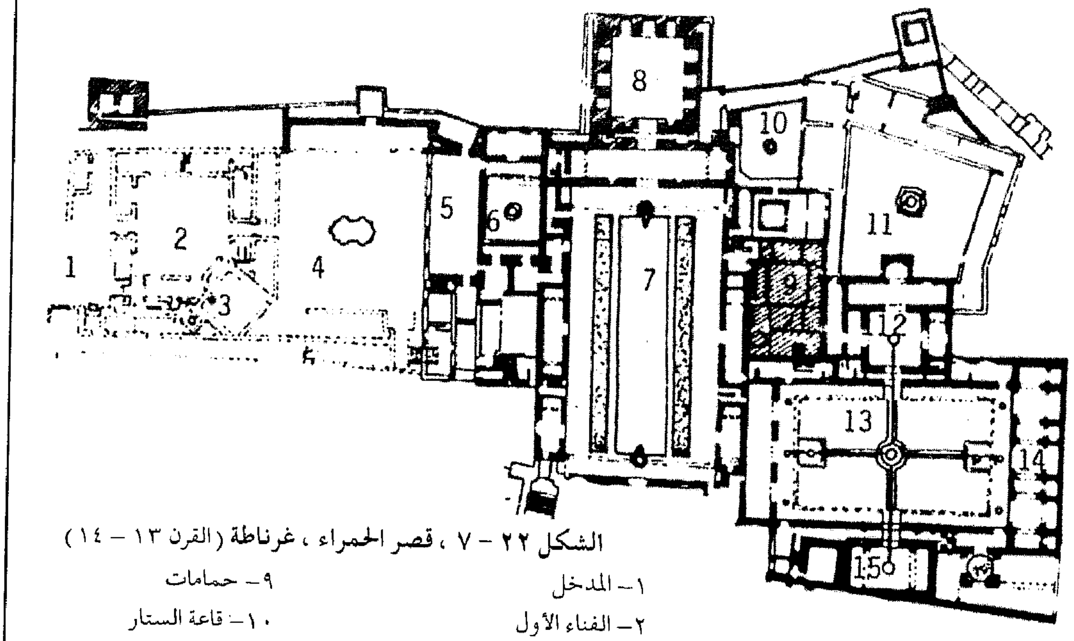
ذوات قبّة مركزية

بلخ — أبو نصر پارسا مسجد (القرن ١٥م)

إصفهان — مسجدي علي (١٥٢٢م)

تبريز — الجامع الأزرق (١٤٦٢ – ١٤٦٥م) مع ثماني قبب أصغر

يزد — مسجدي وقت وساعات (١٣٢٦م)



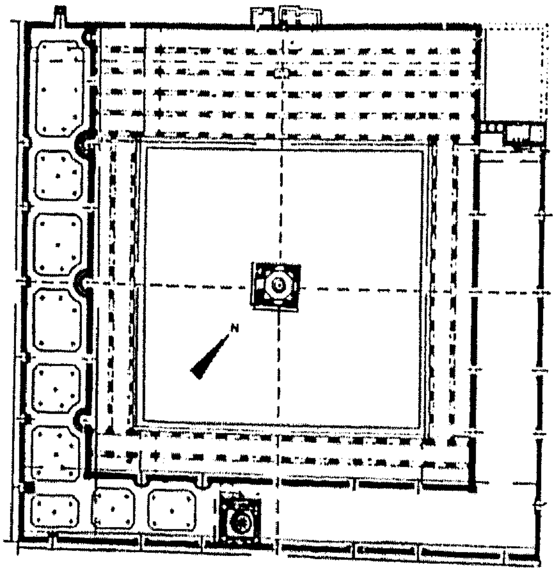
الشكل ٢٢ – ٧ ، قصر الحمراء ، غرناطة (القرن ١٣ – ١٤)

١– المدخل
٢– الفناء الأول
٣– المسجد
٤– فناء المشوقة
٥– المشوار
٦– فناء الرُبع المذهّب
٧– فَناء الآس
٨– برج ‹قمارش› وقاعة السفراء
٩– حمامات
١٠– قاعة الستار
١١– حديقة
١٢– قاعة الشقيقتين
١٣– ساحة الأسود
١٤– قاعة العدل
١٥– قاعة أبناء السرّاج

الصغيرة لتحلّ محل السقف المنبسط الأكثر حصراً (الصورة ٢٢ – ١٦ ؛ الشكل ٢٢ – ٦). ويبدو أن فضاء المكان قد غدا طليقاً أمام حركة الإنسان والإدراك الجمالي في هذه الأمثلة من فنون المكان.

تغيير المظهر أو غموض الوظيفة: ويتخذ التجريد سمة خامسة في فنون المكان الإسلامية إذ يمثل تغييراً في مظهر الوظيفة أو غموضها. فالغرفة الواحدة لا يحدّدها استعمال واحد(٦). فالأثاث فيها متفرّق ويفسح مجالاً كبيراً لاستعمالات متنوّعة. وقد تُلبّي الغرفة الواحدة حاجات عامة وخاصة في أوقات مختلفة من النهار. واستعمال الغرف قد يتغيّر من فصل الى آخر مع تبدّل الطقس ـ إذ تفيد الأجزاء الأكثر دفأً من الدار في استعمالات عامة أكثر خلال أشهر الشتاء، والأجزاء الأبرد

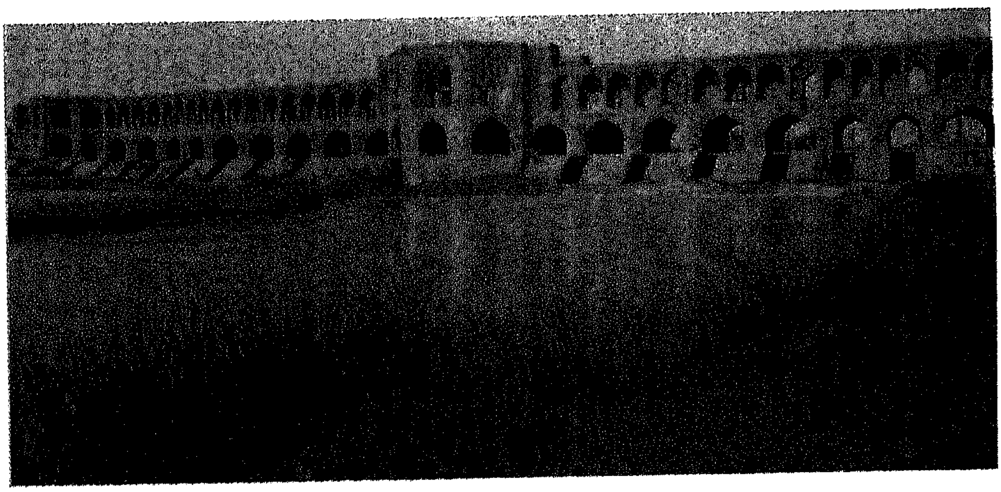
الشكل ٢٢ – ٨ ، خارطة بناء مسجد ابن طولون (بناء ذو سقف مُعمّد) القاهرة (٨٧٦ – ٨٧٩).





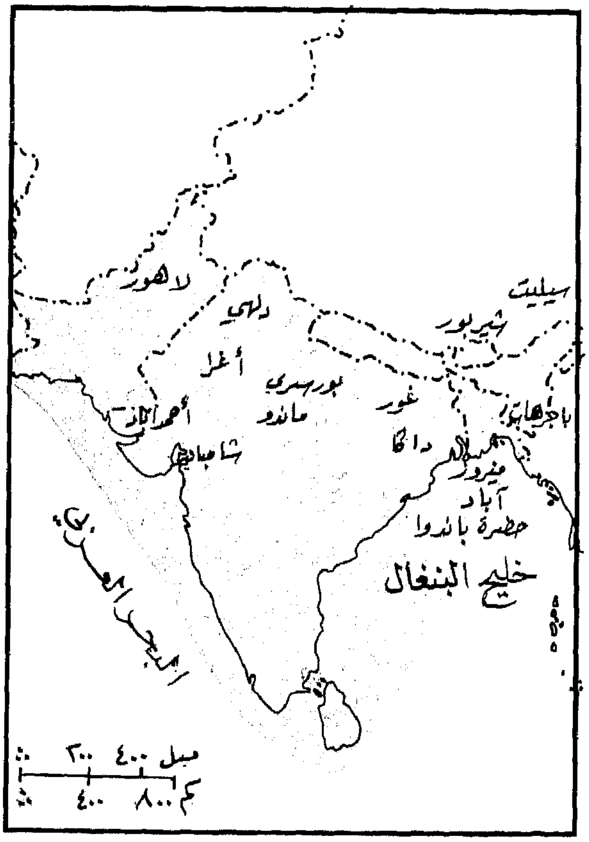
الشكل ٢٢ - ٩ مستشفى قلاوون ،
القاهرة (القرن ١٣م)
١ - المسجد
٢ - ضريح المؤسس السلطان قلاوون
٣ - فناء للمرضى
٤ - غرفة انتظار المرضى
٥ - غرف الزوّار

الصورة ٢٢ - ١٧ جسر (خواجو) على نهر (زاياندە) إصفهان، إيران، روعة هندسية وفنية من القرن السابع عشر.

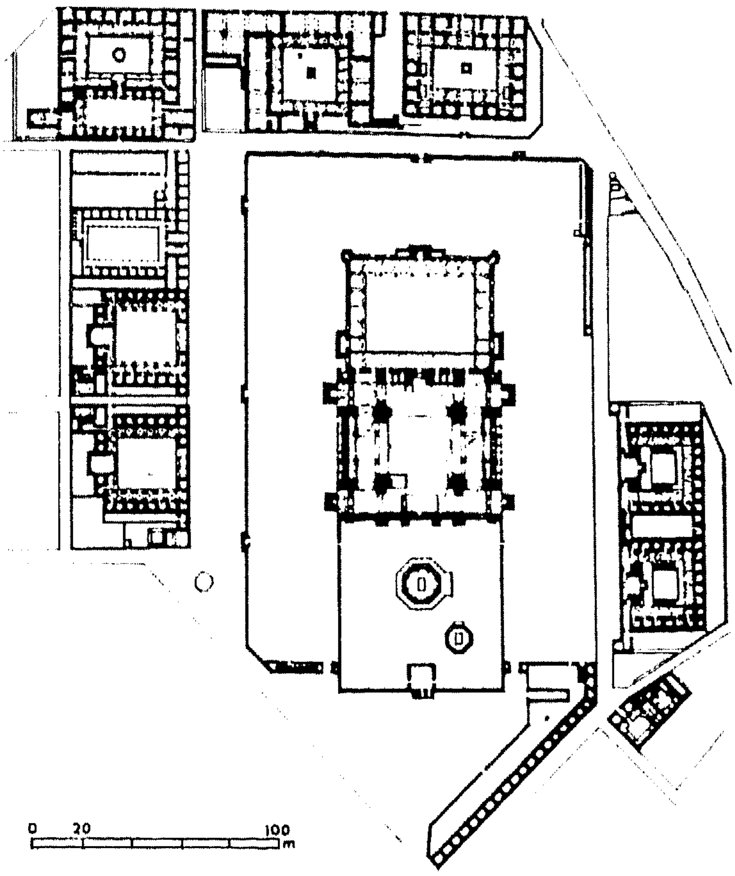


خلال الصيف. ولا يوجد في البناء الإسلامي من دليل كافٍ على قصر استعماله لغرض معيّن دون غيره، سواء كان البناء مدرسة أو مسكناً أو مسجداً. فالأجزاء المعمارية التي تميز بناء الجامع لم يقتصر استعمالها على ذلك السياق وحده. فثمة أنوع عديدة من مُشَيّدات أخرى أُقيمت للاستعمالات

المنطقة ٦	**قاعة ذات سقف مُعَمَّد**
آگرا	موتي مسجد (١٦٤٦ – ١٦٥٣م)
أحمد آباد	المسجد الجامع (١٤٢٣م)
باگرهات	مسجد ساث گمباد (حوالي ١٤٤٠م)
چامپانير (في گجرات)	المسجد الجامع (١٥٢٣م)
دلهي	المسجد الجامع (١٦٤٤ – ١٦٥٨م) مع أقواس مقبّبة
	مسجد كيركي (حوالي ١٣٧٥م) مع أقواس مقبّبة
	مسجد موتي (القرن ١٧) مع أقواس مقبّبة
	قوّة الإسلام (١٣١١ – ١٣١٦م)
فاتيهپورسيكري	المسجد الجامع (حوالي ١٥٧٠ – ١٥٨٠م) مع أقواس مقبّبة
گاور	تانتيپارا، مع أقواس مقبّبة
	مسجد باراسونا (١٥٢٦م) مع أقواس مقبّبة
هازارت پاندوا	مسجد قطب شاهي (١٥٨٢م)
(فيروز آباد)	مسجد آدينا (١٣٧٥م) سقف مُعَمَّد حول فناء مركزي
ماندو	مسجد بابا آدم (١٤٨٣م) مع أقواس مقبّبة
تريبيني	مسجد ظفر خان غازي، مع أقواس مقبّبة
داكّا	**وحدات مقببة**
	مسجد الله كوري (أواخر القرن ١٧م) وحدة مفردة
	مسجد لالباغ (١٦٧٨ – ١٦٧٩م) ثلاث وحدات مقبّبة
گاور	مسجد بيبي مريم، ثلاث وحدات مقبّبة
لاهور	مسجد لاتّون (١٤٧٥م) قبّة مفردة
	مسجد باد شاهي (١٦٧٤م)
شيرپور	مسجد وزير خان (١٦٣٤ – ١٦٣٦م)
	مسجد خيروا (١٥٨٢م) ثلاث وحدات مقبّبة
سيلهيت	مسجد سانكارپاسا
گاور	**ذو قبة مركزية**
	مسجد چامكاتي (١٤٧٤م)



الخريطة ٦٨ خطط المساجد المستعملة في شبه القارة الهندية



الشكل ٢٢ - ١٠ مجمّع السليمانية، اسطمبول (١٥٥٠ - ١٥٥٧م)
يشتمل المجمّع على أربع مدارس لدراسةالحديث ومدرسة ابتدائية ومدرسة للطب ومستشفى وخان ودور ضيافة عامة للمسافرين ومسجد ومقابر وحمّام تركي ومطبخ للفقراء وسوق .

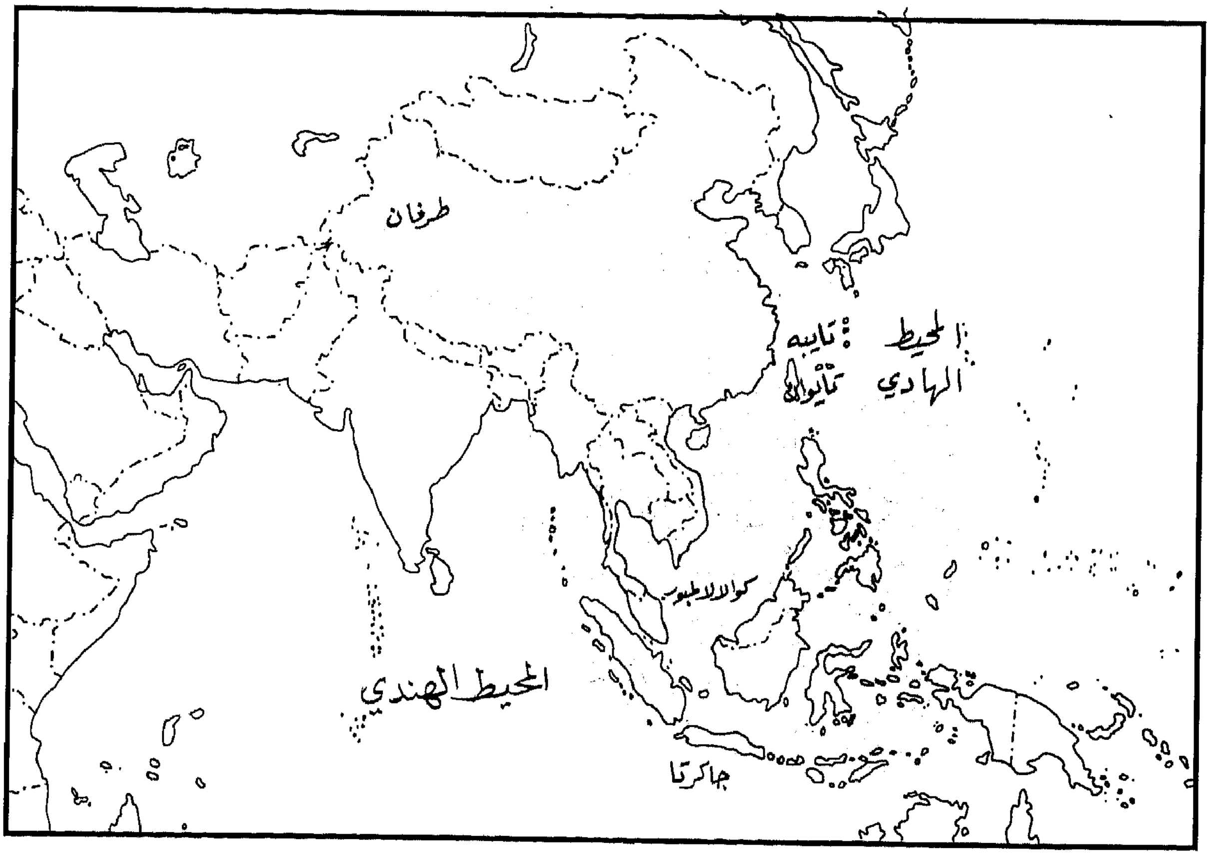
العامة والخاصة تحتوي على العناصر المعمارية نفسها . فالصحن، أو الفناء المفتوح مثلاً، ما زال السمة البارزة في أبنية المنازل، قصوراً كانت أم مساكن متواضعة، على امتداد عصور التاريخ الإسلامي (الشكل ٢٢ - ٧) . وما زال الصحن كذلك صفة معروفة في الأبنية العامة مثل الجامع والفُندق والمدرسة والنُّزل وبناية المكاتب (الشكلان ٢٢ - ٨ و ٩) . والمحراب، الذي يشير الى وجهة الصلاة في المسجد، يعين المصلّي حيثما يعيش أو يعمل. لذلك يدخل هذا العنصر المعماري في الأبنية التي لم تُشيّد لأغراض العبادة أساساً. ففي الواقع إن شكل المحراب المعماري قد استُعمل لأغراض متعدّدة ــ مَدخَلاً أو بوّابة، فسحةً لبيع السلع، أو مساحة شبه منعزلة للنوم أو الأكل أو الحديث. والمماشي المطوّقة عنصر آخر في بناء المسجد، لكنه يوجد كذلك في الأبنية الخاصة والعامة. بل إنها من العناصر البارزة في مشيّدات المكان التي لا تضم فضاء داخلياً، مثل أقنية الماء والجسور والنوافير وأقواس النصر وغيرها مما يمثل وحدات الحجم (الصورة ٢٢ - ١٧) . وتعرف القُبة عادة بأنها من المميزات البارزة في عمارة المسجد، لكنها تقوم بدور لا يقل أهمية في تسقيف أبنية من أنواع أخرى .

المنطقة ٧ **قاعة ذات سقف مُعمَّد**

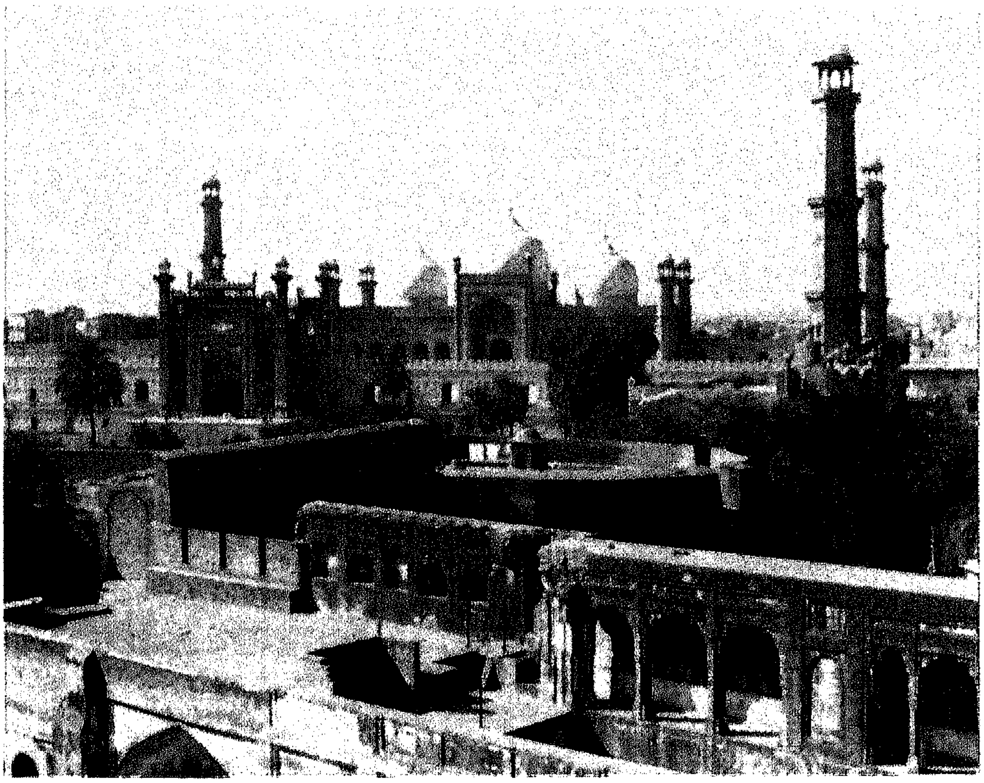
جاكارتا	الجامع الجديد
ترفان	مسجد ترفان (القرن ١٧م)
	وحدات مقبّبة
كوالالمبور	المسجد الجامع (أوائل القرن ٢٠م)
	ذو قبّة مركزية
كوالالمبور	مسجد نيگارا (أواسط القرن ٢٠م)
تايپيه	مسجد تايپيه

ومما يغيّر مظهر الوظيفة في فنون المكان أو يخفيها أن الأساليب والمواد وموضوعات الزخرفة هي نفسها تقريباً مما يطبّق في الأبنية جميعاً، سواء أُقيمت لما يُعدّ بالدرجة الأولى غرضاً دينياً أو دنيوياً. وإذ تخلو المباني المقامة لأغراض دينية صرف من أية فنون تمثل الشخوص، نجد أغلب الأمثلة الأخرى من فنون المكان الإسلامية تستعمل موضوعات فنية تخلو من الشخوص كذلك. بل نجد الخط والأشكال الهندسية والموضوعات النباتية في كل مكان تشكّل مفردات التزيين على امتداد التاريخ الإسلامي وفي كل منطقة من مناطق العالم

الخريطة ٦٩ خطط المساجد المستعملة في شرق آسيا



قاعة ذات سقف معمّد
وحدة مقبّبة
خطّة مركزية القبّة.



الصورة ٢٢-١٨ منظر عام لمدينة لاهور يظهر فيه جامع ‹بادِشاهي› [بترخيص من سفارة باكستان ، واشنتن، دي.سي].

الإسلامي، بغضّ النظر عن وظيفة البناية أو المجمّع المعماري. وقد اختلفت أساليب البناء وموادّه حسب المكان وتوفّر المواد، ولكن قطعاً ليس بسبب وظيفة البناء المشيد.

ومما يتّصل بتغيير مظهر الوظيفة أنه، في السياق الإسلامي، لا توجد كبير رغبة في تخصيص محيط منعزل لنشاط إنساني بعينه. فحياة الجماعة الإسلامية، في الواقع، تداخل مستمر بين الأنشطة الدينية والاهتمامات الدنيوية. ويتضح هذا التكامل بين الديني والدنيوي في فنون المكان كذلك.

ويتميز المحيط إسلامي البناء باستعمال متعدّد الفوائد للمكان على المستويين العام والخاص.

ومع أن «السوق» جزء من المدينة، حيث تتم أغلب عمليات الشراء والبيع في المدينة الإسلامية، إلاّ أنه غير معزول عن أنشطة الحياة الأخرى. ففي السوق توجد الحوانيت والمصارف ومخازن البضاعة الضرورية لأصحاب التجارة، كما يوجد المسجد على مقربة منه، يؤمّه الزبائن وأرباب العمل. ويسكن أصحاب الحوانيت فوق مخازنهم أو في مساكن قريبة رخيصة الإيجار. ويغلب أن تتخلل السوق مرافق سكنية وخانات، هي نفسها أبنية أو مجمّعات متعددة الأغراض. وقد كانت الخانات أو الفنادق في العالم الإسلامي تضم في العادة مساكن للمقيمين والمسافرين في الطوابق العليا، كما تخصّص في الطوابق السفلى مساحات للمخازن والحوانيت وحتى مرافق للحيوانات. وفي كل مدرسة مسجدها الخاص، وتبيّن المجمّعات في جميع المناطق والعصور هذه الصفة متعددة الأغراض مما ينطوي

على تغيير مظهر الوظيفة (الشكل ٢٢ - ١٠) [٧].

والمسجد نفسه يمثّل تغيير مظهر الوظيفة بطريقة أخرى، لأنه يغلب أن يكون محاطاً بمحلات تجارية، تشكل إيجاراتها مورداً دائماً لصيانة البناء. ويغلب أن يلحق بالمسجد مرافق تعليمية أو سكنية أو لأغراض دفن الموتى.

إن هذا العوز للتحديد في وظيفة البناء، وهو مظهر آخر من مظاهر التجريد، لم يكن مطلوباً لرغبة في إيجاد تعبيرات فنّية عن التوحيد وحسب، بل إنه كان من متطلّبات الحاجات الاجتماعية والدينية لدى الشعوب الإسلامية. فالمسلم يؤمن أن للدين دوراً مهماً في كل جانب من الحياة، ويتبع ذلك القول بأن جميع وجوه الحياة دينية بمعنى من المعاني. ولا يوجد تفريق حاد بين المقدّس والدنيوي ولا انفصام بين الديني والعَلماني. إن تغيير المظهر الجمالي لوظيفة البناء، عن طريق استعمال الأبنية والعناصر المعمارية لأغراض متعدّدة، قد أضفى طبيعة متعدّدة الوظائف عموماً على الصروح المعمارية المستقلة وعلى المحيط المبنيّ كذلك. إن جميع الأبنية التذكارية، حتى ما أُقيم منها لأغراض عَلمانية أساساً، ترتبط بشكل من الأشكال بالبُعد الديني في الحياة الإسلامية وذلك بتضمين مكان للصلاة، وبئر ماء أو نافورة يوقفها أحد الصالحين عوناً للفقراء، أو بإضافة كتابة ذات مغزى ديني زخرفةً على أحد الجدران.

الوحدات / المفردات

في حديثنا عن مظاهر التجريد المختَلفة في فنون المكان الإسلامية، تناولنا عدداً من الخصائص الجوهرية الخمس الأخرى في الفنون الإسلامية عموماً. وفيما تبقّى من هذا المقطع عن فنون المكان سنبحث في أمثلة محدّدة من هذه المظاهر الجمالية الأخرى حسب علاقتها بفنون المكان.

تؤدي أنساق الزخرفة تغييراً في مظهر الأشياء الصغيرة أو المشيَّدات المعمارية إذ تعرض عدداً من المفردات أو الوحدات الداخلية تترابط بالتزايد والإضافة؛ ومثل ذلك شأن فنون المكان التي تتكون من تجمعّات من كيانات وحدات أصغر. فالقصر الإسلامي ليس كتلة واحدة من الغرف تؤدي الى قاعة مهمة أو غرفة عرش. بل إنه يغلب أن يكون مجموعة من الأفنية، كل فناء مكشوف منها بمثابة نواة تحيط به غرف ملحقة. وتتكون المدرسة من عدد من المقاطع القائمة بذاتها؛ أحدها للصلاة؛ أربعة أجنحة لكلٍّ من المدارس الفقهية، قسم للسكنى؛ وربما قسم آخر فيه مجموعة شقق سكنى أو مدافن. وتتكون الحديقة المنظّمة من سلسلة من الوحدات المزروعة المخططة بدقّة، تخللها برَك مستقلة ومقاصير وشجيرات. وتوجد في المجمّع السكني مقاطع داخلية مختلفة، بعضها لاستقبال الضيوف، وبعضها الآخر لاستعمال الأسرة أو للمخازن أو للتجارة. وفي الخان توجد وحدة تضم غرف الضيوف وأخرى مخصصة للمسجد وغيرها للحوانيت ومرافق الحيوانات وهكذا. وحتى جزء المدينة أو المدينة بأكملها تكون مقسّمة الى عدد من الوحدات المعمارية - الاجتماعية - الإدارية - المعيشية القائمة بذاتها. وتعرف كلٌّ من هذه الوحدات باسم « حارة » أو « حي. » وتتكوّن « الحارة » عادة من شارع صغير مفتوح من طرف واحد، يؤدي الى عدد من الدور أو الأماكن التجارية. أما « الحي » فهو ما يُطلق على مقطع أكبر من المدينة أو الحاضرة، وله استقلاله الخاص. وفي المحيط الإسلامي، يكون كل جوار كياناً تاماً متكاملاً، يشكّل وحدة بحد ذاتها، فيها



الصورة ٢٢-١٩ قرية (تكرونه) تونس. [تصوير لمياء الفاروقي].

المسجد والحوانيت والمطاعم والمساكن ومحلات التسلية.

الترابطات المتتالية

تترابط الوحدات في فنون المكان لتشكّل ترابطات أوسع على عدد من المستويات. فالغرف المستقلة في مسكن، مثلا، وهي من أبسط العناصر الأساسية في وحدات المكان، تترابط لتشكّل الغرف المحيطة بفناء مكشوف. وعلى مستوى من الترابط يتزايد بالاتساع، يشكّل عددٌ من الأفنية والغرف المسكنَ أو القصر. وعلى مستوى أكثر اتساعاً من ذلك تُضاف هذه الوحدات الى وحدة حديقة مجاورة أو بناء أو أكثر في الجوار [٨]. وقد يشكّل المسجد سلسلة إضافية من الوحدات المقبّبة على أحد مستويات الترابط. وقد تتصل هذه بفناء مقنطر أو بوابة أو مقصورة على مستوى أكثر شمولا (الصورة ٢٢ – ١٨). وكما مرّ بنا، قد يحتوي المجمّع الديني على قاعة للصلاة ومدافن وصحن ومساكن ومستشفى ومتحف الى جانب مقاطع أو وحدا ت مستقلة لأغراض التدريس. وتحتفظ كلٌّ من هذه الأقسام بهويّتها وحدةً قائمةً بذاتها، مُشكِّلةً جزءاً من هويّة أوسع، إذ ترتبط بما حولها من وحدات مشابهة أو مختلفة. ويكشف تخطيط المدن عن سلسلة مشابهة من الترابطات تحقق «تقسيماً ثانوياً وظيفيا واضحاً في نظام المدينة، كما تحقق تكاملاً تاماً للابنية المستقلة مع تركيبة المدينة الشاملة.» [٩] ويشكّل كلُّ مسكن كَنَفاً منيعاً يضمن الخصوصية والأمن، ويغلب أن تتلاصق جدرانه ظهراً لظهر مع بناء مجاور (الصورة ٢٢ – ١٩). وإذ يتجمّع عدد من هذه الأبنية، وأحياناً مع مساحات مكشوفة للحركة والتسلية، فإنها تكوّن ترابطاً مدينيّاً أكثر شمولا. وتترابط هذه بدورها لتشكل جزءاً من المدينة، كما يتجمّع عدد من هذه الترابطات المجاورة لتشكّل المدينة أو الحاضرة. ولا يكون لأي من هذه المقاطع المضافة أفضلية جمالية على غيرها. بل إن الأجزاء المتكاملة من محيط مبني تشكّل ما يشبه المفاصل في فسيفساء عملاقة.

التكرار

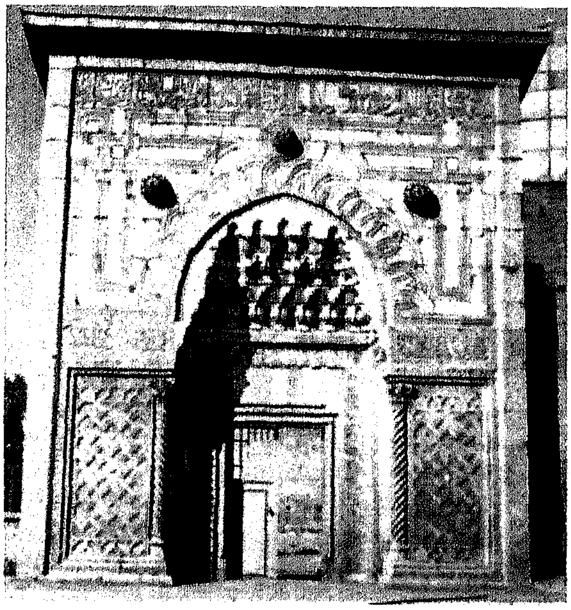
وسِمَة التكرار هي كذلك عنصر شائع في فنون المكان، إذ وُجِد أنها ذات أهمية بالغة في عمل زخرفةٍ ذات بُعدين أو ثلاثة أبعاد في الفن الإسلامي. فالوحدات التي تكوّن ترابطات متتالية في المساحات المكشوفة أو المغطاة تتكرّر بأنماط متشابهة أو مختلفة في هذه التشكيلات المكانية المتّسعة بالإضافة. ويحدث هذا أيضاً في الوحدات الداخلية للأبنية المستقلة والحدائق، كما يحدث في ترابطات الأبنية التي تكوّن مجمّعاً عاماً أو خاصاً لأغراض دينية أو سكنية أو اقتصادية أو تعليمية؛ أو

في حيّ من أحياء المدينة؛ أو في قرية أو حاضرة برمّتها. فتكرار الغرف والأفنية المفتوحة والحدائق والساحات والنوافير والأحياء ومناطق الجوار تساهم جميعها في التنظيم المتناظر في التصميم الإسلامي، وتنكر خصوصية أجزائه ، وتثبّت صفة الإضافة في الزخرفة المكانية العربية .

الحركيّة

إن إدراك أي مثال في فنون المكان الإسلامية واستيعابه يجب أن يجري بالتحرّك المتوالي خلال وحداته المكانية . ولا يمكن أبداً بلوغ انطباع شامل أو نظرة عامة من بعيد . إذ لا يوجد تطوّر أو تصعيد معماري نحو ذروة جمالية واحدة . فالبناء المستقل يندمج أو يتلاحم مع ما يحيط به بحيث يصعب أن نرى أين ينتهي ذلك البناء وأين يبدأ البناء الملاصق . فحتى أسوار المدينة «لا تكاد تظهر للعيان، ولا نتبيّنها إلاّ من وجود البوّابات . . وإلاّ فهي داخلة في

الصورة ٢٢- ٢٠ مدرسة ‹كاراتاي› قونية ، تركيا (١٢٥١م) [بترخيص في سفارة تركيا، واشنتن دي سي] .



تضاعيف هيكل المدينة، إذ تتكوّن من جدران البيوت المستقلة الواقعة على حدود المنطقة المكانية الملاصقة . »[١٠] لذا فإن مثال الفن المكاني الإسلامي يجب تحسُّسه بطريقة حركية، لا في لحظة واحدة ثابتة من الزمان . كما يجب إدراكه من خلال تذوّق متتابع لأجزائه المتعددة، شأن غيره من الفنون الإسلامية .

التعقيد

إن ترابطات وحدات المكان التي تشكّل وحدة حجم أو بناية أو حديقة أو محيط بناء إسلامي تشبه في تعقيدها ما يوجد في زينات الفن الإسلامي ذات البعدين أو الثلاثة أبعاد . وتتكوّن أمثلة فنون المكان من تنظيم معقّد من العناصر الفنية، شأن تصاميم التطعيم أو النحت أو الرسم .

ومما يقوّي خاصية التعقيد جزئياً وجود أنساق الزينة الداخلية والخارجية في كل مكان (الصورة ٢٢ – ٢٠) . ويصدق ذلك على جميع فنون المكان . لكن تعقيد البِنى موجود كذلك .

إن تأمّل أو تحسّس إنتاج جمالي ذي وحدة شاملة قد يعين المتلقّي في بلوغ فهم أسرع وأسهل لذلك العمل الفني بمجمله مما هو الحال في عمل لا يقبل التطور . لذا فإن العمل الفنّي الإسلامي ينطوي على درجة من التعقيد في عملية فهمه . فنظامه المتعدّد الطبقات، وما فيه من تكرار وما يتطلب من حركة لتحسُّسه تساهم جميعها في إعطاء الإنطباع بالتعقيد .

تُوفِّر الوحدات ، على كل مستوى من الترابط ضمن المحيط المبني، أقساماً مستقلة تضمن انفصالاً داخلياً وخصوصية . لكن هذا الاستقلال لا يتم

بلوغه عن طريق عزل الأبنية عن بعضها من الخارج. بل إن الأبنية المتجاورة في مدينة إسلامية تقليدية تكوّن كتلة متلاحمة معقّدة، لا تتخللها سوى فتحات للهواء والشمس توفّرها الأفنية الداخلية. ولا يبدو واضحاً للعيان سوى الممرات الكبرى التي تجري فيها الحركة، لأن ممّرات المشاة شبه خصوصية في الغالب، أو أنها ممّرات مسقوفة توفّر مدخلاً من المقاطع العامة الى المكان الخاص.

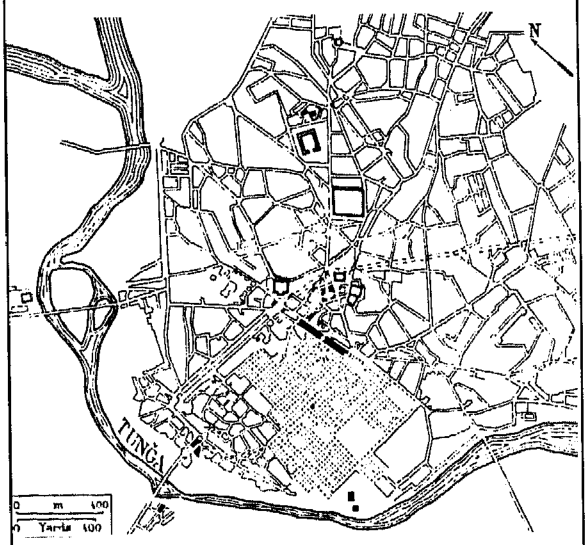
وثمة عنصر آخر يعطي الانطباع بالتعقيد في فنون المكان وهو أن الأبنية في قرية أو مدينة إسلامية لا تلتزم بالمناطق المربّعة المتشابهة التي يحدثها تقاطع الطرق المتعامدة. بل إن شرايين الحركة تتحكم بها الأطراف ودواعي الوصول الى الوحدات الداخلية والوحدات المترابطة. ويمثّل هذا تناقضاً شديداً مع الخطط الرومية السابقة وما فيها من شبكات شوارع متوازية ومتعامدة. يبيّن الشكل ٢٢ – ١١ إعادة تشكيل بالخطوط المنقّطة لمدينة <هادريانوپوليس> الرومية مع خارطة لمركز <أدرنة> اللاحقة، وهي المدينة الإسلامية التي بُنيت في تركيا على الموقع نفسه. والعوز للانتظام أو الخطة الشبكية الواضحة عنصر مهم يساهم في التعقيد في المحيط الإسلامي البناء.

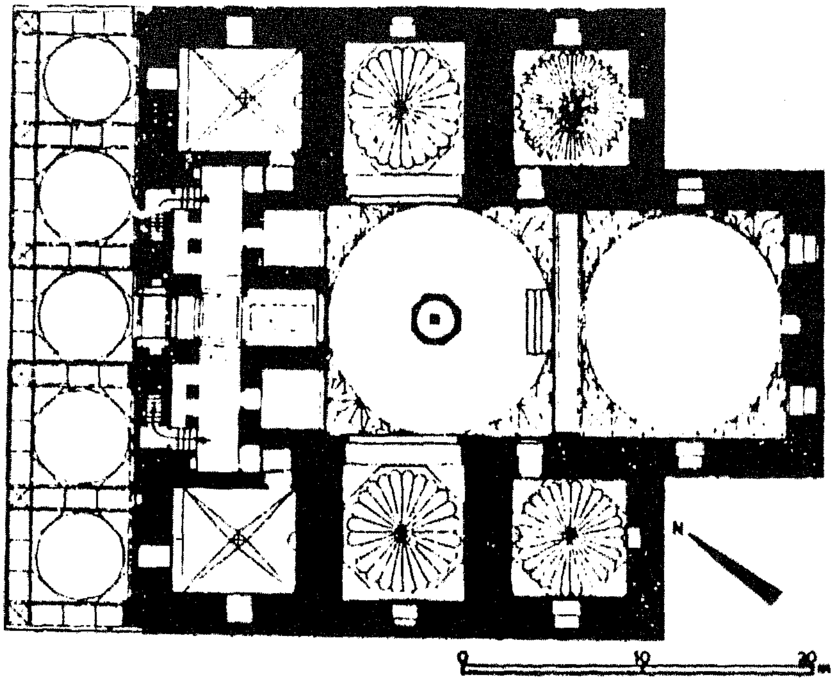
كان الزّوار الذين لا يدركون المنطق الداخلي في المدينة الإسلامية يقولون إنها تشبه المتاه. والمدينة الإسلامية معقَّدة حقّاً، مثل غيرها من الأنساق اللامتناهية الإسلامية؛ لكنها ليست صورة من الفوضى. إن الدراسات الحديثة، التي تناولت المحيط التقليدي البناء في المدن الإسلامية قد أثبتت المنطق الإجتماعي والإقتصادي والسياسي والديني في هذه المدن والحواضر، كما أثبتت ملاءمتها للناس الذن كانوا يسكنون فيها (١١). وكل ما نتمنّاه اليوم أن نجد أولئك المسؤولين عن مشاريع البناء والتجديد على درجة معادلة من المعرفة، ليسعوا الى جعل ما يحيطنا من أبنية يطابق ويدعم ويمثّل حياة السكان وتقاليدهم.

استعمال تشكيلات الزخرفة العربية في فنون المكان

إن البِنى الأربع التي وجدناها تتجسّد في تصاميم الزخرفة الإسلامية (الفصل ٢١) تتّصل كذلك بفنون المكان عند الشعوب الإسلامية. ويستحيل في هذا المجال أن نصف ونناقش كافة الأنواع المختلفة من البِنى التي أبدعها المسلمون، من معماريّين ومهندسي مناظر طبيعية ومخططي مدن وقرى، على امتداد أكثر من أربعة عشر قرناً من التاريخ الإسلامي. ولا بد من القول، إذن، إن الأمثلة الآتية ليست سوى عيّنة من الأمثلة الكثيرة لأنماط هذه البِنى. ونحن لا نحاول أن نستنفد الحديث عن

الشكل ٢٢ – ١١، خطة بناء أدرنَة، تركيا، تبيّن بالخطوط المنقوطة إعادة تشكيل خطة <هادريانوپوليس> المدينة الرومية القديمة على الموقع نفسه.





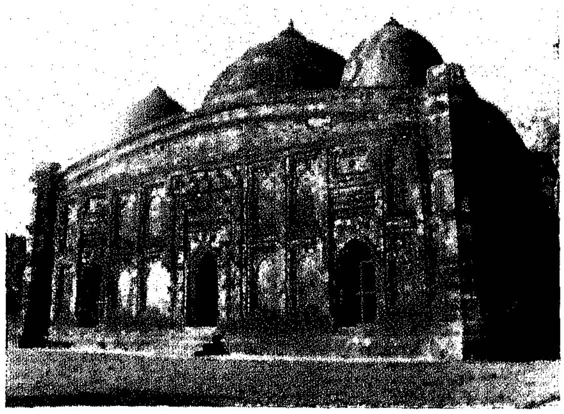
الشكل ٢٢-١٢ خطة ‹جامع يشيل› (بنية الوحدات المقبّبة) بورصة، تركيا ١٤١٢–١٤١٩م.

مواد فنون المكان التي توجد في العالم الإسلامي. بل إن هذه الأمثلة تبيّن أهمية تلك الأنماط التنظيمية وبذلك تعين القرّاء على أن يكتشفوا ويميّزوا بأنفسهم غيرها من الأمثلة.

البنية متعدّدة الوحدات :

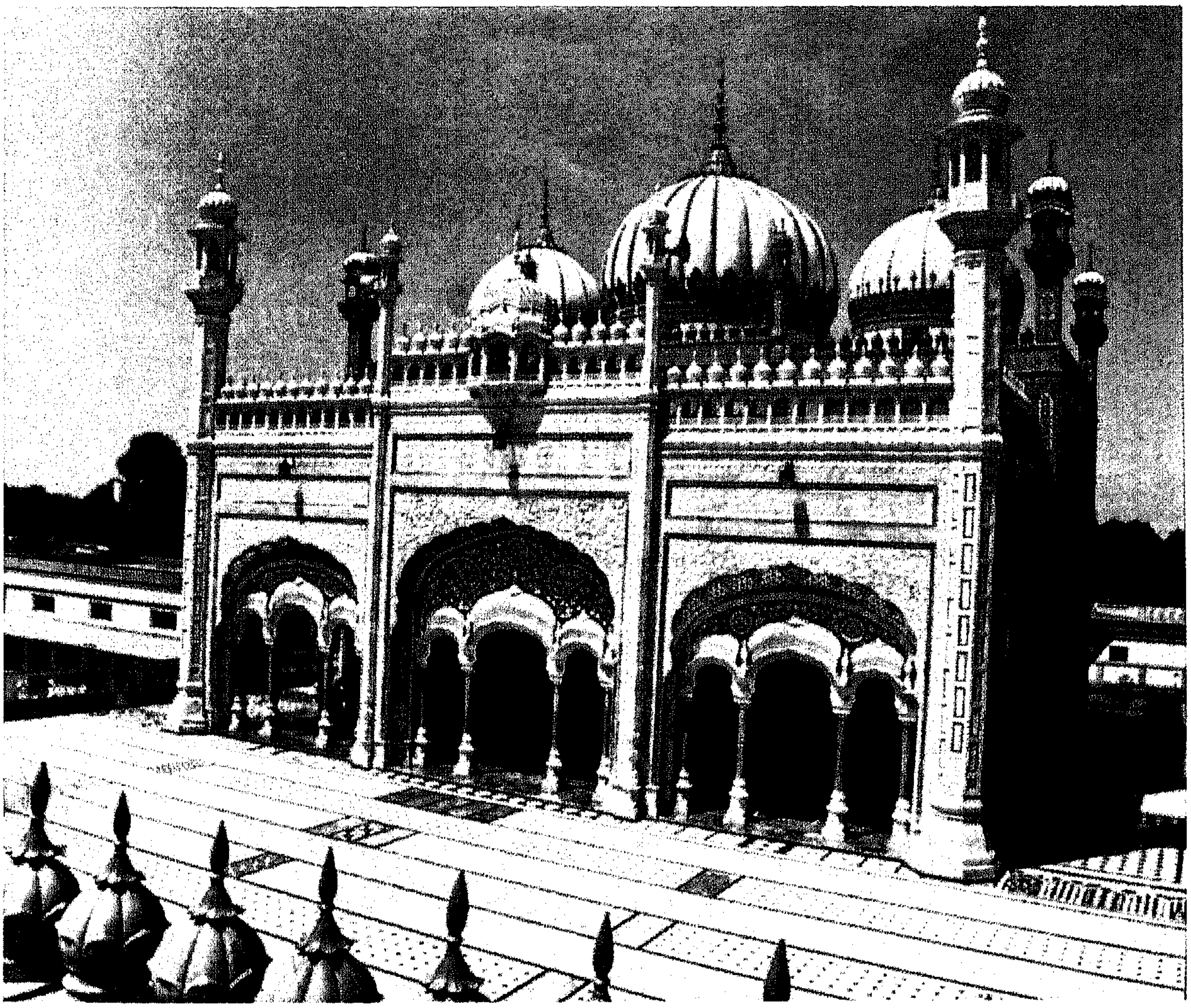
تتمثّل الخطة المنفصلة «متعددة الوحدات» في أشكال واسعة التنوّع في فنون المكان الإسلامية. فقد استُعملت إطاراً في أبنية مستقلة وفي خطط

الصورة ٢٢-٢١ جامع مراد الثاني «المرادية» في بورصة، تركيا (١٤٢٥م) [تصوير لمياء الفاروقي].



الصورة ٢٢-٢٢ جامع قطب. مزخرف بألواح من الطين المفخور، في ‹آشتاگرام› بإقليم ‹ميمنسيغ› بنگلادش (القرن السادس عشر) [بترخيص من دائرة الآثار ، حكومة بنگلادش].

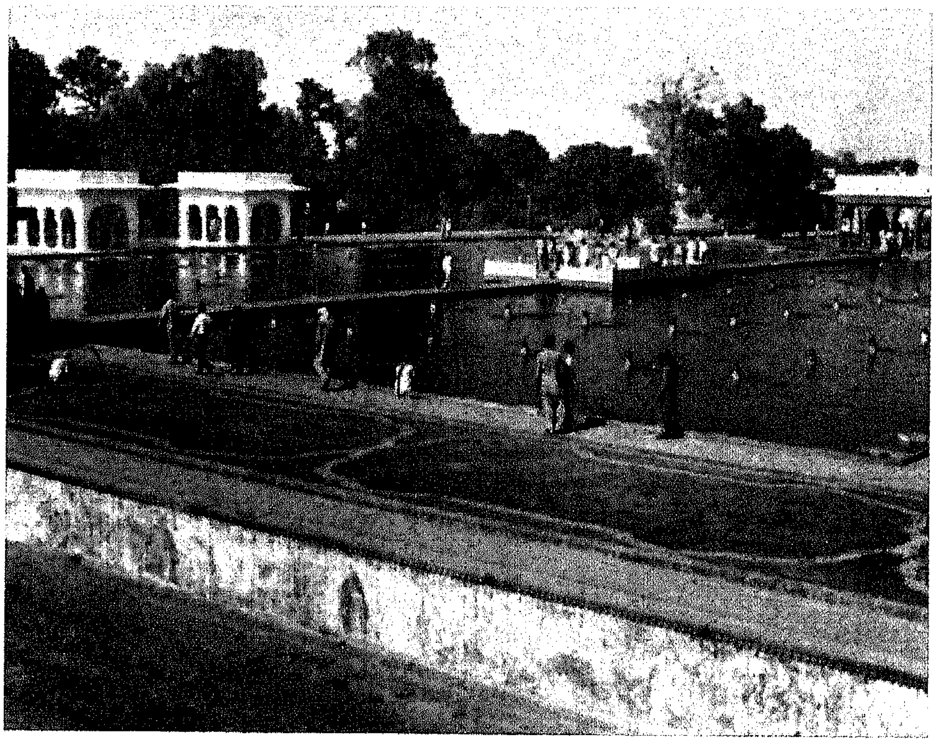




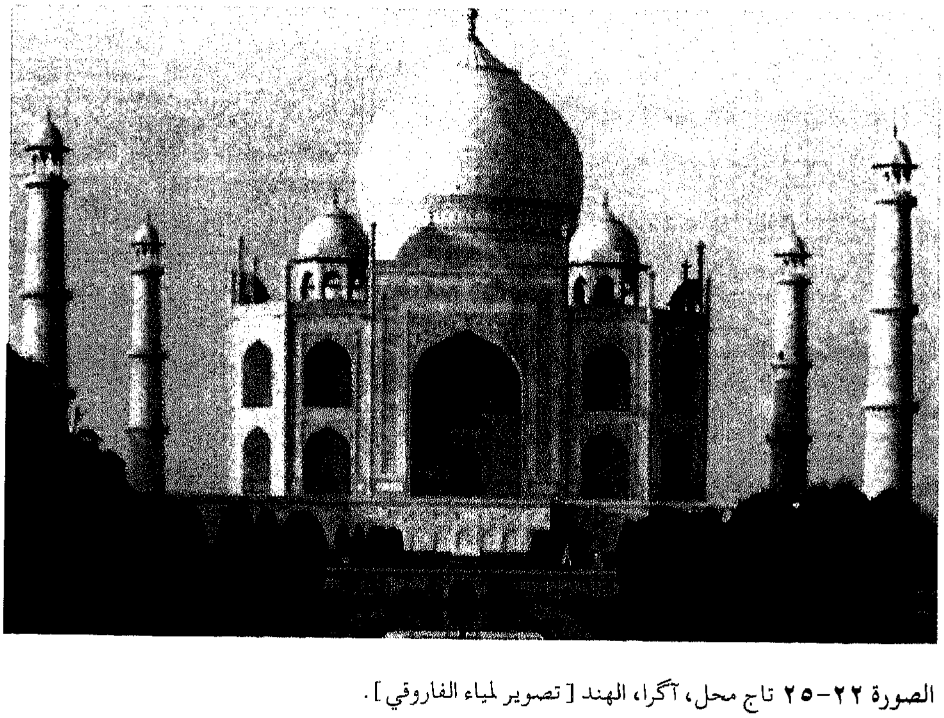
الصورة ٢٢-٢٣ جامع في ‹بهونك› قرب صادق آباد ، پاكستان . [بترخيص من سفارة پاكستان ، واشنتن، دي .سي] .

الحدائق، كما في مجمّعات القرى والمدن . ومن أكثر الأمثلة المعمارية شيوعاً في استعمال البنية متعددة الوحدات هو المسجد ذو القباب المضاعفة . وتشكّل هذه الأبنية مثالاً بالغ الأهمية في تركيا (الشكل ٢٢ - ١٢)، وفي شبه القارة الهندية (الصور ٢٢ - ٢١ و ٢٢ و ٢٣) . وتتكوّن بعض هذه الأبنية من سلسلة من غرفتين أو ثلاث، تغطّي كلَّ احدة منها قُبّةٌ وتشكّل وحدة من الخطة الشاملة . وثمة خطط أخرى تقوم على البنية متعددة الوحدات تجمع عدداً كبيراً من الوحدات المقبّبة الأصغر وتسقّف مساحة مسيَّجة (الصورة ٢٢ - ١٦)[١٢] . وتستند قباب هذا النمط على أساطين ثقيلة أو دعائم، فتوفّر بذلك تقطيعاً لمساحة الأرضية والسقف والحجم المكاني من دون تقسيم المنطقةالداخلية الى غرف منفصلة .

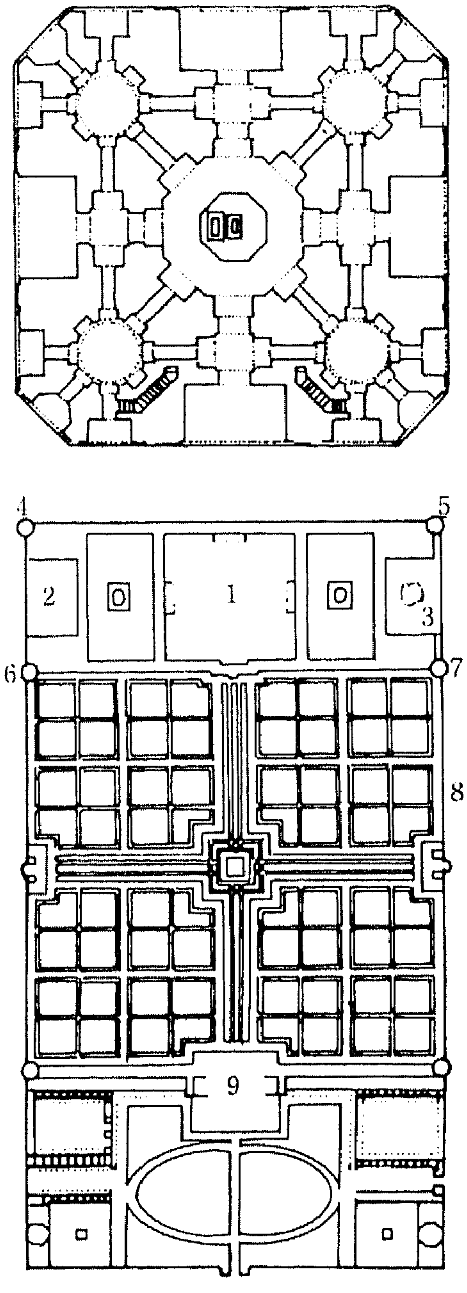
ولم يقتصر استعمال خطة الوحدات المتعددة على الأبنية ذات الأغراض الدينية؛ إذ يشكّل سوق إصفهان مثالاً على بناء مشابه ولكن لأغراض دنيوية . وتتكون خطط الحدائق من عدد من القطع المنفصلة، مع نقاط توكيد على شكل نوافير وبِرك ومقاصير (الصورة ٢٢ - ٢٤) . ويتضح من



الصورة ٢٢-٢٤ حدائق ‹شاليمار› في لاهور، پاكستان، بناها ‹شاه جاهان› (القرن السابع عشر) [بترخيص من سفارة پاكستان، واشنتن، دي.سي].



الصورة ٢٢-٢٥ تاج محل، آگرا، الهند [تصوير لمياء الفاروقي].



الشكل ٢٢ - ١٣ تاج محل - آگرا (١٦٣١ - ١٦٤٨م)

١- الضريح	٤-٧ مآذ
٢- المسجد	٨- حدائق
٣- دار الضيافة	٩- دار المدخل

الأوصاف والخرائط المتعلقة بالمدن التقليدية أن الحدائق ليست أقل تمثيلاً للبنية المنفصلة. وفي هذه الأحوال تكون الوحدات التكوينية مناطق الجوار لا الغرف المنفردة.

البنية المتداخلة:

يغلبُ أن تربُط المعماريات الإسلامية وحداتٍ بطرق تؤدي إلى دور غامض للمقاطع المفردة في البناء، شأنها في ذلك شأن الزخرفة الإسلامية. وبدلاً من أن تنال هذه الصفة من تأثير التصميم، فإنها تقوّي منه بإثارة تفسيرات متعددة وطرق مختلفة في النظر الى الأجزاء المكوِّنة. إن هذه الطريقة في الربط، التي أشرنا إليها بعبارة «البنية المتداخلة» أو الزخرفة العربية، تحقق جميع الخصائص الجوهرية المهمة في العمل الفنّي الإسلامي.

ويوجد في مجمّع ‹تاج محل› مثال مذهل من الفن الإسلامي في بنية الزخرفة العربية المتداخلة (الصورة ٢٢ - ٢٥). وهو يضم ضريحاً بناه الحاكم المغولي ‹شاه جاهان› عام ١٦٣١ - ١٦٤٨م لزوجته ‹ممتاز محل› إضافة الى حدائق بديعة وعدد من الأبنية الملحقة. ويتكوّن البناء الرئيس، الذي يضم الضريح، من قاعة مركزية مقبّبة، تلحق بها أربع غرف مقبّبة (الشكل ٢٢ - ١٣). وتشكّل كل غرفة وحدة واحدة ضمن ترابط الوحدات في هذه التحفة المعمارية. وللقاعة المقبّبة الوسطى عدد من الوظائف. فهي كيان مريح المظهر يضم كثيرا من الزخارف الإسلامية على الجدران والألواح. كما أنها تشكل نواةً للغرف الأربع المتكررة التي تحيط بها. ولا يعرض البناء سوى مستوى واحد من الترابط في تصميم كبير الإتساع. وتوجد أربع مآذن، طول الواحدة منها ١٤٠ قدماً تقريباً، تقوم على زوايا الوطيدة التي يستقر عليها الضريح. وتمثّل هذه المآذن وحدات إضافية تساهم مع الضريح المقبّب في تشكيل مجمّع بنائي أوسع. ويمكن التمتّع بمنظر كل مئذنة بوصفها وحدة مستقلة أو جزءاً من ترابط أوسع، شأنها في ذلك شأن الغرف المفردة في البناء الرئيس.

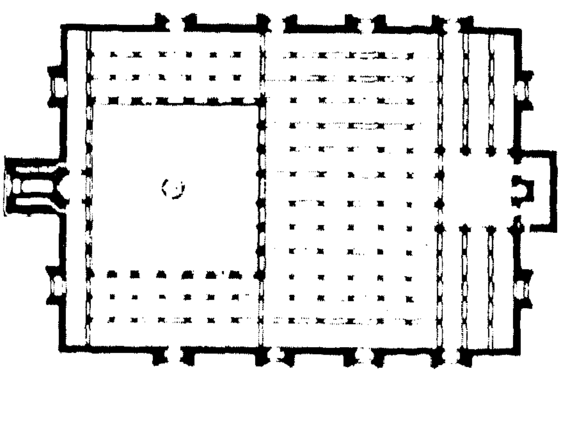
وفي ترابط أكثر اتساعاً، يقوم بناءان على جانبي قاعة الضريح في طرفين متقابلين من مساحة مستطيلة. ففي الطرف الأيسر يقوم المسجد؛ وفي الطرف الأيمن تقوم دار ضيافة في توازن متناظر في الحجم والشكل. ويكوّن كلٌ من الأبنية الثلاثة – الضريح والمسجد ودار الضيافة – وحدة تصميم قائمة بذاتها وجزءاً من التنظيم الأوسع في الوقت ذاته. وقريباً من ذلك توجد مساحة أخرى تكاد تبلغ ثلاثة أضعاف المنطقة السابقة تشكّل مقطعاً آخر من هذا التصميم «المكاني». وهذه المساحة هي حديقة المجمَّع. وفي داخل هذه المساحة المنتظمة المنظر يوجد عدد من ترابط الوحدات الأصغر منظمة في تصميم إسلامي معقّد متناظر. وبدلاً من التوكيد على الخصائص الطبيعية للنهر الذي يجري على مقربة من المكان، قام مهندس المناظر الطبيعية بسحب مياه النهر إلى سواقي صغيرة وقنوات تقسّم مساحة الحديقة إلى أربع وحدات واسعة متعادلة في الحجم. وتنقسم كلٌ من الوحدات الصغيرة الى أربع مقاطع أخرى أصغر من السابقات. ويمثل كل مقطع صغير كيان وحدة بذاتها وجزءاً مكوّناً في الوقت نفسه من سلسلة متتابعة من الترابطات الأوسع. ويوجد عدد من مقاصير الحدائق والأضرحة الأصغر التي تعود لأقارب أو وصيفات إلى جانب دار المدخل، تشكّل بمجموعها وحدات إضافية داخل الخطة الشاملة.

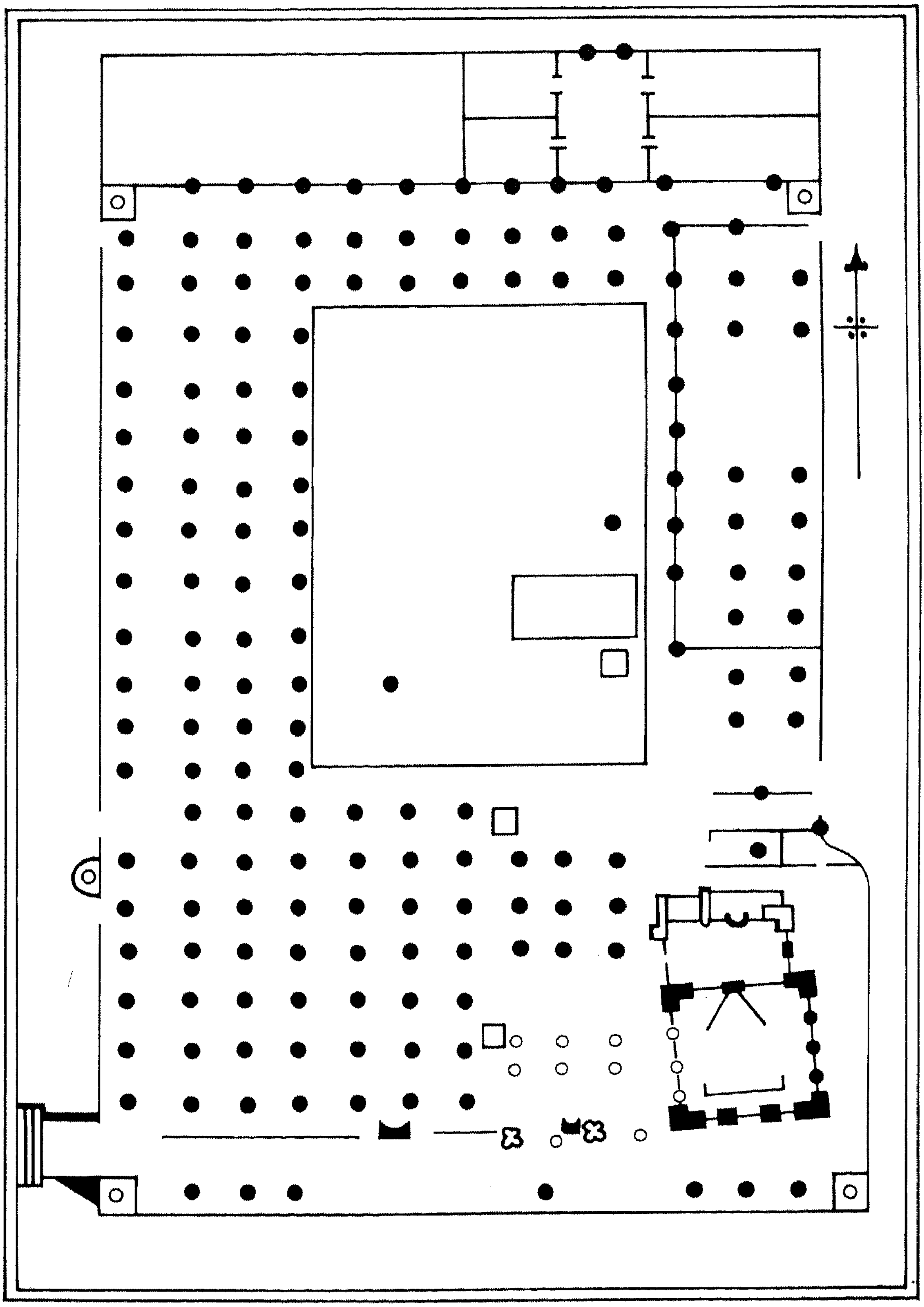
البِنية المتعرجّة

إن بِنية الزخرفة العربية «المتعرّجة» التي نجدها في فنون المكان، مثل نظيرتها في تصاميم الزخرفة، تكشف عن نظام من الأجزاء الداخلية أقل اتّساقاً وتناظراً مما يوجد عموماً في البِنى متعدّدة الوحدات أو البِنى المتداخلة. ويتضح ذلك مثلاً في خطط الأبنية التي توجد فيها وحدات تصميم داخلية من دون انفصال بارز. والخطة المعمارية التي تمثّل الزخرفة العربية المتعرّجة بنجاح كبير هي خطة القاعة ذات الممرّات أو ذات السقف المعمَّد (الشكل ٢٢ – ١٤). وهذه الخطة التي استعملت منذ زمن الرسول (ﷺ) (في مسجده في المدينة الذي يعود الى القرن السابع الميلادي) كانت هي الخطة المفضلة في بناء المساجد على امتداد العالم الإسلامي (الشكل ٢٢ – ١٥). وكانت هذه الخطة شديدة الوضوح في المغرب وافريقيا الوسطى والمشرق.(١٣)

وجامع قرطبة (الشكل ٢٢ – ٩) مثال على زخرفة متعرجة مكانية. وتنظيم الممرات أو وحدات الأقواس في ذلك البناء الذي شُيّد في القرن الثامن، ثم جرى توسيعه وتحسينه في القرنين التاسع والعاشر، يحمل الناظر على التحرّك بصرياً في جميع الاتجاهات: الى الأمام والوراء، الى اليسار واليمين، وكذلك بانحراف، في اتجاه النهايات غير المرئية في البناء. ولا توجد حدود فاصلة بشكل حاد بين الوحدات المكوِّنة ولا نظام في التشكيلات المتغلغلة.

الشكل ٢٢-١٤ خطة جامع المنصورة (ذو سقف معمَّد) تلمسان (١٣٠٣– ١٣٣٦م).





الشكل ٢٢ - ١٥ مسجد الرسول (ﷺ) بناء ذو سقف معمَّد، المدينة المنوّرة

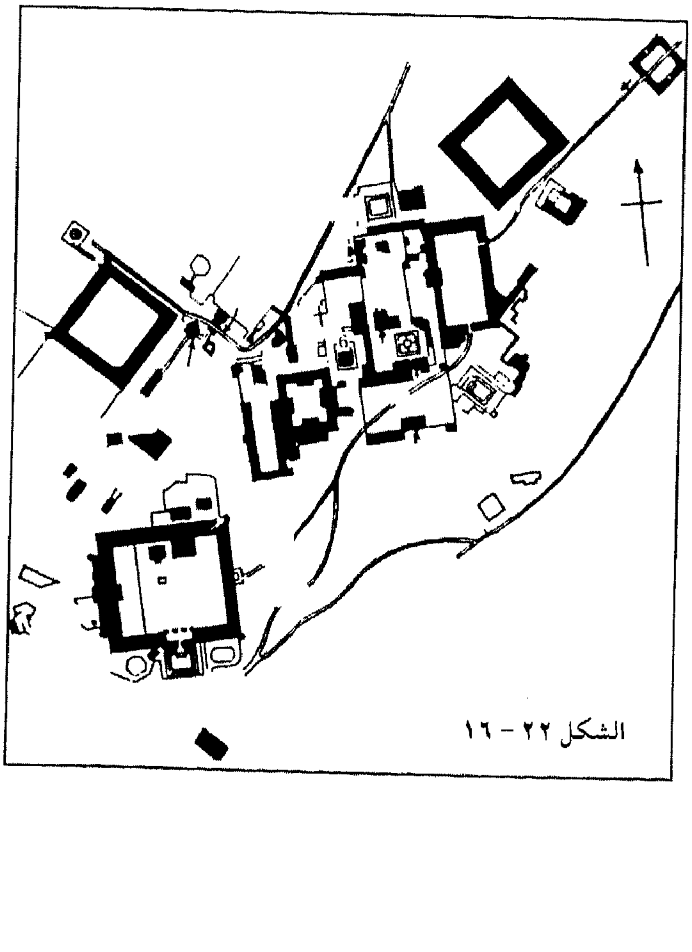
وعوضاً عن ذلك، يقوم القوس بعد القوس والممرّ بعد الممرّ بتوفير وحدات متجاورة في الزخرفة المتعرجّة. كما لا يوجد انطباع جمالي بالانتهاء عند مواجهة آخر قوس أو ممرّ في أي جهة من الجهات. وكان بوسع المعمار إضافة قوس آخر أو ممرّ آخر دون النيل من جمال هذا النسق اللامتناهي. والواقع أن عدداً من المعماريين اللاحقين الذين وسّعوا في جامع قرطبة قد أدخلوا مثل هذه الإضافات بالفعل. وكانت البنية الأصلية يُزاد عليها باستمرار طولاً وعرضاً دون المساس بالجاذبية الجمالية والنظام الأساس في البناء.

ويمكن أن تمثّل خصائص الزخرفة المتعرجّة حديقة منسّقة أو مجمّع من المباني. ومن الأمثلة التي تفيد من المساحات المكشوفة والمغطاة مجمّع <فاتيهپور سيكري> في الهند، وهي مدينة بُنيت للحاكم المغولي <أكبر> الذي حكم بين ١٥٥٦ و١٦٠٥ (الشكل ٢٢ – ١٦). وتتكون الأبنية في تلك المدينة الملكية من أكثر من أربع وعشرين وحدة. وتقع هذه الوحدات في عدد من الأفنية وحولها، وتضم قصوراً ومساكن، وقاعات استقبال عامة وخاصة، وداراً لسكّ العملة وبيت مال، ومدرسة وملاعب، ومساجد ومدافن، ومستشفى وحمامات، ودار بوّابةمدخل وخان، ومقاصير، وحدائق، ومساكن للخدم. وتتوالى المباني والحدائق وتنتشر الساحات المفتوحة. وتمثّل كل بناية أو حديقة في المجمّع وحدة ذات تصميم متعرّج. ولا تشغل أيّة وحدة موقعاً ذا أهمية فريدة أو تستأثر بالاهتمام، كما لا يوجد انطباع بوجود بؤرة تركيز جمالية واحدة. ومن المؤسف أن الأمبراطور قد هجر المدينة الملكية بعد مدة قصيرة من بنائها عندما تبيّن أن شبكة المياه لم تكن كافية للاغراض الملكية.

البنية المتَّسِعة

والزخرفة العربية «المتَّسِعة» هي النوع الرابع من البنى التي أثبتت أهميتها في تصاميم الزخرفة وتغيير المظهر في فنون الشعوب الإسلامية. فهي تعطي انطباعا بوجود مركز أو نواة تتوسع باستمرار من خلال ارتباطها بموضوعات أو وحدات إضافية. وتُنتج الإضافات الى النواة سلسلة من الكيانات الجديدة التي تتزايد في الاتساع. مثل هذه البنى توجد كذلك في فنون المكان في الحضارة الإسلامية. فهنا تتكوّن بنية المكان المتَّسعة في غرف مفردة، أو حجوم مكانية داخلية، أو مقاطع أو أجزاء من حديقة، أو مناطق أو أحياء من مدينة.

ومن الأمثلة الناجحة في التعبير عن البنية المتَّسعة جامعٌ بُني للسلطان سليم الثاني في أدرنَة بتركيا (١٥٦٩ – ١٦٧٤). وقد صمَّم الجامع كبير المعماريين في السلطة العثمانية <سنان> عندما كان



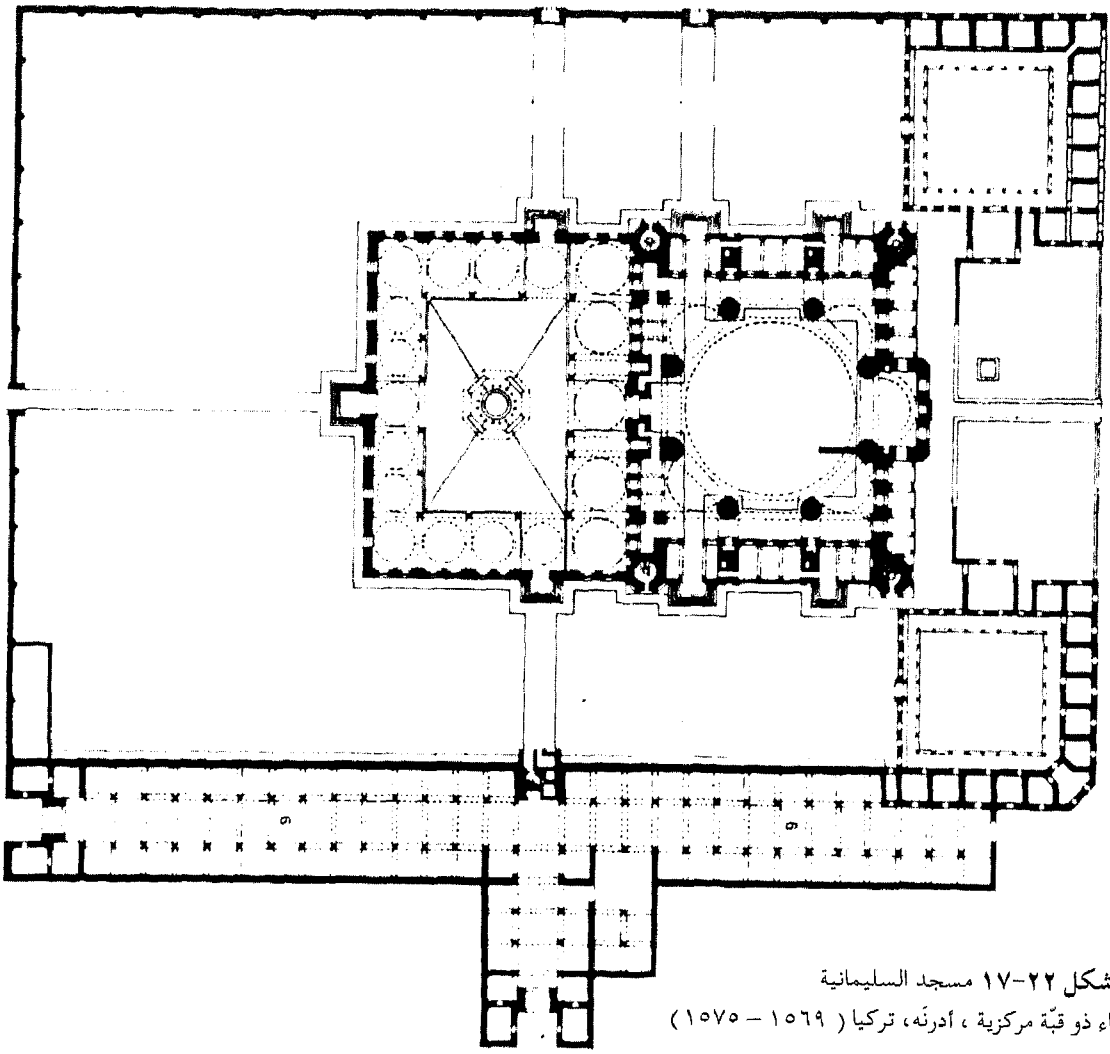
الشكل ٢٢ – ١٦

في الثمانين من العمر. وهذه الصيغة من الزخرفة العربية المتّسعة تقوم على مركز مثمّن الأضلاع تحت قبّته الشاسعة. وثمة ترابط أوّلي من مقاطع أرضية وحجوم مكانية يضيف أربع أنصاف قباب الى المساحة الواسعة ذات القبّة المركزية، وتقع هذه على زوايا جدران البناء الخارجية المستطيلة (الشكل ٢٢ - ١٧). وعلى مستوى ثانٍ من الترابط، توجد شُرفات مقنطرة على الجانبين الشرقي والغربي من البناء تتصل بالمساحة المركزية المتّسعة. وهذه الشرفا ت مبنية بطريقة تجعلها تبدو كأنها على وشك الإندماج مع المساحة تحت القبة، لأنها تملأ المسافة بين أنصاف القباب التي تربط الزويا الأربع من البناء. ويخترق الجدران الجانبية تحت القبة عدد كبير من النوافذ تعطي الانطباع أنه «لم يبق شيء من مساحة الجدار.» (١٤) وهكذا نجد حتى الحدود المبنية من هذه الزخرفة المعمارية المتّسعة تجتذب خيال الناظر نحو المكان الخارجي ونحو مستوى آخر من الترابط.

بوسع المرء أن يجد أمثلة كثيرة من البِنى المتّسعة في فنون المكان. فثمة الكثير من خطط الحدائق، مثلاً، تتضمن إضافات متكررة متلاحقة الى مركز بشكل النجمة (الشكل ٢٢ - ١٨). ويمكن أن توجد هذه في كثير من مناطق العالم الاسلامي، حيثما عاش المسلمون وازدهرت الحضارة الإسلامية. فخطة الخليفة المنصور لمدينة بغداد في القرن الثامن مثال تاريخي على تخطيط المدن ذات البِنى المتّسعة (الشكل ٢٢ - ١٩). وسواء كان ذلك التخطيط قد تم عن قصد أو دون قصد، فإنه كان محاولة أخرى لتكوين محيط يتطابق مع المبدأ الفكري الإسلامي جمالياً، كما يتطابق على المستوى السياسي والاقتصادي والاجتماعي.

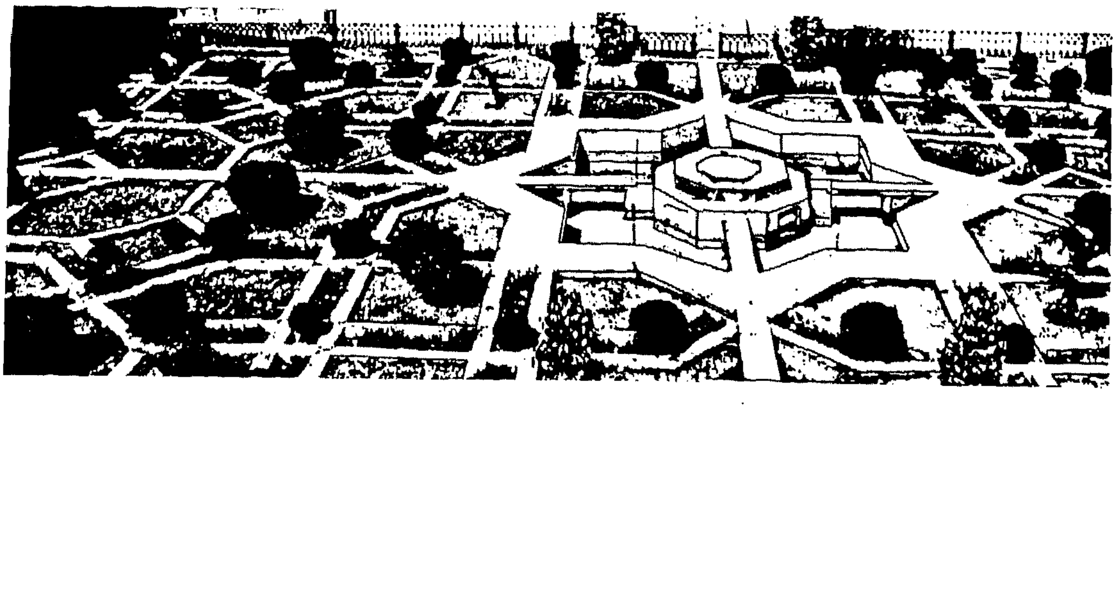
(الشكل ٢٢ - ١٦ خطة فاتح پور سيكري)

١- ‹خوابگاه› أو جناح النوم، حرفياً «بيت الأحلام.»
٢- مدرسة البنات.
٣- ‹پانچ محل› وقد يكون قصر التسلية لسيدات البلاط.
٤- ‹ديواني خاص› بهو المقابلات الخاصة، ويدعى أحيانا ‹عبادت خانه› أي «دار العبادة.»
٥- ‹آنخ ميچاولي› وربما كان يستعمل لحفظ السجلاّت.
٦- دار مريم، والدة الإمبراطور ‹جاهانگير›، وبجوارها حديقة وحمّام.
٧- دار ‹راجا بيربال› وهو هندوسي ذو مكانة، اعتنق ديانة الامپراطور ‹أكبر›.
٨- دار (جسودباي) زوجة الإمبراطور ‹جاهانگير›.
٩- ضريح الشيخ ‹سالم چشتي› (ت ١٥٧١م).
١٠- ضريح ‹إسلام خان› حفيد الوليّ حاكم ‹البنگال›.
١١- بوابة النصر ‹بُلَند دَرْوَزَة› وهي «البوّابة العليا» على السور الجنوبي للمسجد الجامع.
١٢- دار فضل وفيضي، وهما الشقيقان المفضّلان عند ‹أكبر›.
١٣- دار الحكيم (الطبيب) قرب حمّامات الحكيم.
١٤- دار الحمائم.
١٥- مستشفى.
١٦- ضريح ابن ‹سالم چشتي›
١٧- ‹ناجينا› أو مسجد النساء
١٨- خان.
١٩- دار سكّ العملة.
٢٠- ساحة رقعة الشطرنج.
٢١- «ديواني عام»، قاعة المقابلات العامة.



الشكل ٢٢-١٧ مسجد السليمانية
بناء ذو قبّة مركزية ، أدرنَه، تركيا (١٥٦٩ – ١٥٧٥)

الشكل ٢٢ – ١٨ حديقة إسلامية تمثّل الزخرفة العربية المتّسعة



هوامش الفصل الثاني والعشرين

١- « المكان، على النقيض من الليونة، يواجه محدوديته عند اصطدامه بالكتل الليّنة ؛ وهو يتحدد من الداخل . » ينظر بالألمانية :

- A.E. Brinckmann, *Baukunst des 17. und 18. Jahrhunderts in der romanischen Landern* (Berlin, 1915);

« المكان هو القيمة الدائمة للعمل المعماري . . . إذ يجب أن يُرى ويُحسّ ويُفهم من الداخل الى الخارج » ينظر:

- E. W. Rannels, "The Study of Architecture as Art," *College Art Journal*, 3 [1949]

ويرد هذان المقتطفان في تقرير يلخّص فيه (برونو زيفي) Bruno Zevi هذا الرأي في "Spatial Concept" وهي قسم ثانٍ من دراسة له بعنوان "Architecture"في :

- *Encyclopedia of World Art* (New York: McGraw-Hill, 1959), Vol. 1, cols. 633ff.

٢- تتبع هذه النظرية تصنيفاً قديماً يقسّم الفنون الى مكانية أو زمانية . وقد ظهر الدليل على أنها غير متوازنة ومربكة للطبيعة الصحيحة لكل من العمارة والفنون الأخرى . ينظر ‹زيفي› السابق .cols. 636 ff .

٣- أما تماثيل إبراهيم باشا ومصطفى كامل وسليمان باشا ومحمد علي في ميادين القاهرة بمصر فلا يمكن النظر اليها إلا بوصفها مستوردات من فن المستعمر الى البلاد المستعمَرة .

٤- ومن الأمثلة البارزة الأخرى على القاعة ذات السقف المعمَّد أو ذات الممرات جامع ابن طولون في القاهرة والجامع الكبير في دمشق والجامع الأزهر في القاهرة وجامع القرويّين (فاس) والجامع الكبير في القيروان والحرم الشريف في مكة .

٥- وقد بُني في القرن الثامن ثم جرت عليه تجديدات وتوسيعات كبرى في القرنين التاسع والعاشر م .

٦- ينظر مثلاً وصف الغموض في غرف القصور الإسلامية :

- Oleg Grabar, *The Alhambra* (Cambridge, Mass, Harvard University Press, 1978) , pp. 48 - 90.

٧- مثال ذلك المجمّع الذي بُني لجامعة الكويت ومسجد ‹نيگارا› في كوالالمبور، ماليزيا ومجمّع السلطان حَسن في القاهرة ومجمّع مدرسة القرويين في فاس بالمغرب ومجمّع السليمانية في اسطمبول ، تركيا .

٨- يطلق ‹بيانكا› Biancaعلى هذه الترابطات المتوالية اسم « المستويات المتدرّجة . » ينظر :

- Stefano Bianca,

"Unity and Variety in the Domestic Architecture of Islam,"

وهو بحث غير منشور قدّم في مؤتمر:

"The Common Principles, Forms and Themes of Islamic Art," Istanbul, April, 1983, p.7.

وينظر كذلك خطط دار الإمارة في الكوفة (العراق) وقصر المشتّى في عمّان (الأردن) وقصر الأخيضر (قرب بغداد) وقصر العاشق في سامراء بالعراق ومدرسة السلطان حسن (القاهرة) و‹توب كپاي سراي› في اسطمبول وقصر الحمراء في غرناطة، وذلك في كتاب :

-John D.Hoag, *Western Islamic Architecture* (New York: George Braziller, 1963).

٩- ينظر ‹بيانكا› السابق ص ٧ .

١٠- ينظر:

- Stefano Bianca, "Traditional Muslim Cities and Western Planning Ideology: An Outline of Structural Conflicts,"

وهو بحث غير منشور قُدّم الى :

Symposium on the Arab City, Its Character and Islamic Cultural Heritage."

الذي عقد في المدينة المنوّرة عام ١٩٨١ ، ص ١٢ - ١٥ .

١١- ينظر بالألمانية :

- Stefano Bianca,

- *Architektur und Lebensform im islamischen Stadtwesen* (Zurich: Verlag fur Architektur Artemis, 1979);

وينظر بالفرنسية :

- A. Raymond, "La Geographie des haras du Caire," B.I.F.A.O (Cairo, 1980);



الصورة ٢٢-٢٦ جامع ترفان في زنيانغ جمهورية الصين الشعبية (القرن ١٧) [بترخيص من انگريد لارسن].

وينظر:

- Besim Hekim, ed., *Sidi Bou Said, Tunisia: A study in Structure and Form* (Halifax, Nova Scotia: School of Architecture, 1978);

كما تنظر أعمال المعماريين والمخططين المشتغلين على «خطة فاس الكبرى» (١٩٧٥ - ١٩٧٨) أو في «مركز الحج» بجامعة الملك عبدالعزيز، جدّة، المملكة العربية السعودية.

١٢ - مثال ذلك ‹جامع أولو› في ‹سيواس› و‹بورصة› بتركيا وجامع ‹ساث - گكمباد› في ‹باگرهات› بنگلادش.

١٣ - ينظر:

- Nader Ardalan, "The Visual Language of Symbolic Form: A Preliminary Study of Mosque Architecture," *Architecture as Symbol and Self-Identity.*

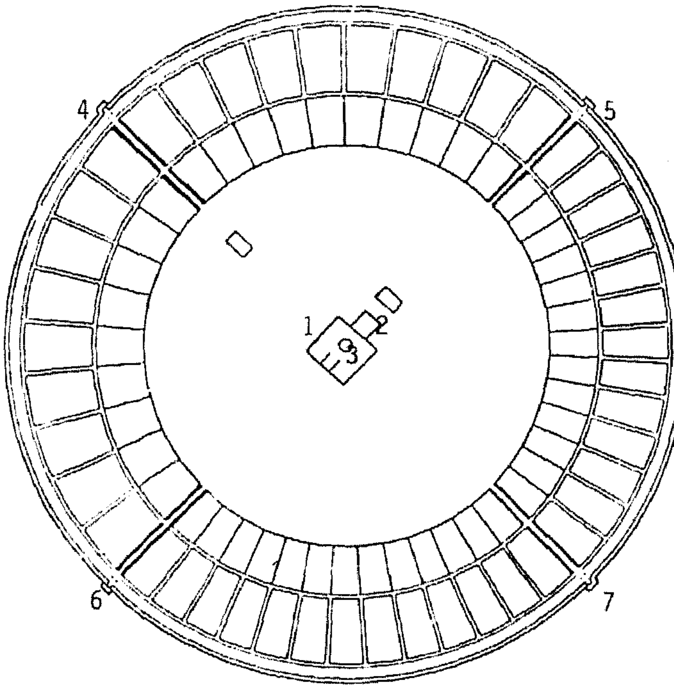
من أعمال الندور الرابعة في سلسلة

"Architectural Transformations in the Islamic World"

المنعقدة في فاس بالمغرب، ٩ - ١٢ تشرين الأول، ١٩٧٩، ص ١٨ - ٤٢ حيث يقدم المؤلف صوراً لخرائط المساجد توثّق لكثرة وجود المساجد ذوات السقوف المعمّدة في المناطق الثلاث المذكورة. لكن هذا لا يعني أنها غير موجودة في مناطق أخرى، فإن هذا النظام يمكن أن يوجد حتى في المساجد التي بناها المسلمون الصينيون في الشرق الأقصى (الصورة ٢٢ - ٢٦).

١٤ - ينظر:

- *Oktay Aslanapa, Turkish Art and Architecture (New Yourk, Praeger, 1997), P. 224.*



الشكل ٢٢ -١٩ بغداد، خريطة المدينة المدوّرة التي اختطّها الخليفة المنصور (٧٦٢ - ٧٦٧م)

١- القصر الذهبي
٢- مسجد المنصور
٣- قبة القصر الخضراء
٤ - باب دمشق
٥- باب خراسان
٦- باب الكوفة
٧- باب البصرة

الفصل الثالث والعشرون

هندسة الصوت أو فن الصوت

لقد وضعنا عبارة «هندسة الصوت» أو «فن الصوت» عنواناً لهذا الفصل الذي يتناول المواد الجمالية التي يطلق عليها عادة اسم «الموسيقى». ونشير إلى أن كلمة «موسيقى» العربية لا تنطبق على جميع ضروب الأداء الفنّي بالأصوات والآلات من حيث طبقات الصوت والإيقاعات الأخرى. بل إن كلمة «موسيقى» لا تنطبق إلاّ على أجناس محدّدة من فن الصوت؛ ولا تشير في الغالب إلاّ نحو من تشوب سمعتَه أو منزلتَه شائبةٌ في عُرف الثقافة الإسلامية. [1] لذا فإن تناول «الموسيقى» كما هي مفهومة في الثقافة الإسلامية سيقصر البحث على مقطع محدّد من أجناس فنّ الصوت عند الشعوب الإسلامية، ويستثني الأصناف الأكثر أهمية وقبولا. ومن ناحية أخرى، إنّ من شأن استعمال ذلك المصطلح بحيث يشمل ترتيل القرآن الكريم وأشكالاً أخرى من فنون الصوت لا تعدّها الثقافة الإسلامية في باب الموسيقى، سيؤدي، بالنسبة للمسلم، لا إلى عدم الدقّة وحدها، بل الى ما يقارب التجديف. ورغبةً في تجنّب هذا النوع من إساءة التعبير أو التشويه أو الإزعاج، سننظر الى مواد الصوت الفنّية الموصوفة في هذا الفصل على أنها أمثلة على «هندسة الصوت». وسوف يكون هذا المصطلح العربي المصاغ حديثاً تعبيراً عن جميع تشكيلات الأنغام والإيقاعات الناشئة في الثقافة الإسلامية [2]. ولكن يجب ألاّ يُفهم من هذا المصطلح أنه يعادل «الموسيقى،» وهي الكلمة الأكثر تحديداً. وبما أن مصطلح «موسيقى» بمعناه المحدّد يثير ترابطات لا يمكن تفاديها، فاننا سنتجنّب استعمالها بصفتها تعادل مجموع فنون الصوت في السياق الإسلامي. وعندما نستعمل الكلمة للإشارة الى الموسيقى بوجه عام، أو إلى ما لدى الشعوب غير الإسلامية منها، فإن الكلمة ستعبّر عن معناها الواسع المألوف. وعند الحاجة الى «صفة» من ذاك «الإسم» في الحديث عن فنّ الصوت في السياق الإسلامي، فاننا سنستعمل صفة «صوتي» بدل «موسيقي» بالمعنى الواسع الشامل.

ينصّ الدين الإسلامي على وحدة الفكر والعمل جميعاً في إطار الانصياع لأوامر الله، وهو ما يسعى المسلمون الى بلوغه. ومثلما قدّم القرآن الكريم مثالاً لتعبيرات جمالية أخرى، فإنه قد قدّم تجسيداً لجوهر التصوير الجمالي في فن الصوت. ويظهر أثر القرآن الكريم في هندسة الصوت في شكلين مهمّين: الأول،

في شكل اجتماعي، يجعل المؤدّين والسامعين ينظرون إلى الفن الصوتي ويستعملونه بطرق إسلامية فريدة؛ والثاني، بطريقة نظرية، تضع قوالب للأمثلة الفعلية من فن الصوت كما تؤديها الشعوب الإسلامية وتستمتع بها. وسنعالج المواد الاجتماعية وهي التي تمثّل أول الشكلين من أثر القرآن الكريم، في مقطعي «فن الصوت في المجتمع الإسلامي،» و«مثال من الإبداع: ترتيل القرآن.» أما المقطع بعنوان «الخصائص الجوهرية كما تتجلّى في هندسة الصوت» فيعالج المواد المتصّلة بالشكل الثاني أو النظري من أثر القرآن في فن الصوت.

فنون الصوت في المجتمع الإسلامي

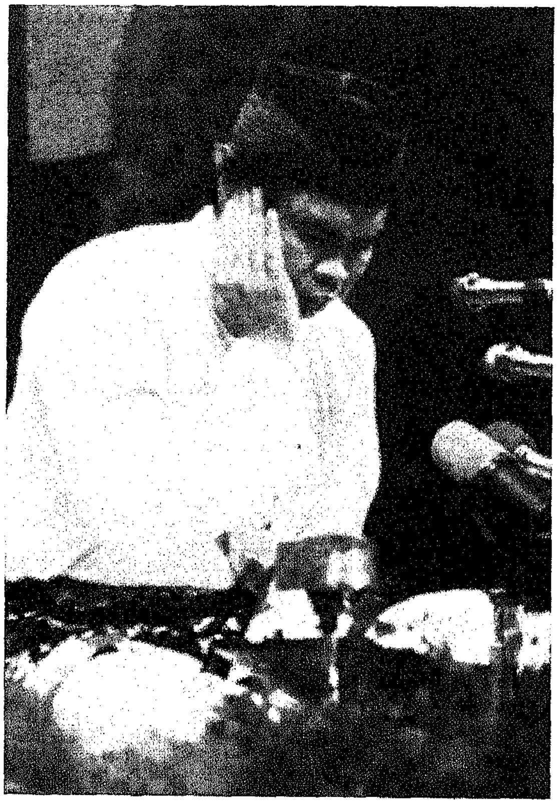
على الرغم من غياب مصطلح عام للتعبير الموسيقي، فإن المواقف تجاه هندسة الصوت واستعمالها في المجتمعات الإسلامية في أرجاء العالم تكشف عن كثير من عناصر التجانس. وتشمل هذه الأصناف(١) أصناف الأجناس الموسيقية (دينية، دنيوية، شعبية، فنّية، وهكذا)؛ (٢) سياقات الأداء؛(٣) المؤدّين في الأجناس المختلفة؛ (٤) مشاركة الجمهور؛ (٥) التوسع التاريخي؛ (٦) العلاقات بين الأقاليم.

أصناف الأجناس الموسيقية

إن رفض الحضارة الإسلامية الفصلَ بين الميدانين الديني والدنيوي قد امتد كذلك الى مجال فن الصوت. ولا يقتصر مغزى علاقة التوحيد على استعمال الأجناس الدينية من هندسة الصوت، بل إن التوحيد يحرّك ذهن المسلم ويدفعه للمشاركة في أشكال أخرى من فن الصوت. من أجل ذلك، نرى أن الأصناف المستعملة للتفريق عادة بين نوع من الموسيقى ونوع آخر ـ مثل تفريق الموسيقى الدينية عن الدنيوية، أو الموسيقى الفنية عن الشعبية، أو الموسيقى الكلاسية عن الرائجة ـ هي أصناف لا تعبّر عن التفريق نفسه في سياق إسلامي. وكما حاولنا أن نبيّن في دراسة أُخرى[٣]، فإن هندسة الصوت تكشف عن «وحدة شاملة» تربط بين أنماط الجنس الموسيقي وتصنيفاته. يرى ‹كارل سگنيل› Karl Signell أن «موسيقى المسجد» تشكلّ «صنفاً ثانوياً من الموسيقى الكلاسية»[٤]. ويتحدث ‹آمنون شيلواه› Amnon Shiloah عن «روابط شديدة» و«تفاعل» بين الموسيقى الدينية والموسيقى الفنية عند الشعوب الإسلامية[٥]، وعن تسرُّب الموسيقى الفنية الى ذخيرة الموسيقى الشعبية[٦].

سياقات الأداء

يتّضح التجانس في استعمال هندسة الصوت عند المجتمعات الإسلامية كذلك في العوز الى سياقات دقيقة في أداء كثير من الأجناس. ففي سياق ديني دقيق في الثقافة الإسلامية لا يوجد كبير معنى للانفصال بين ما يدعى بالأجناس الدينية من فنون الصوت. فترتيل القرآن مثلاً جنسٌ ديني من هندسة الصوت له أهميّة واسعة (الصورة ٢٣ ـ ١). فهو يؤدّى كل يوم في الصلاة. ثم إن الترتيل يُسمع في كثير من المناسبات الدينية المهمة مثل صلاة عيد الفطر وعيد الأضحى، وفي شعائر دفن الموتى ومجالس الفاتحة على روح المتوفّى التي يقيمها الأصدقاء والأقارب، وفي صلاة التراويح كل مساء



الصورة ٢٣-١ الرجل الفائز في مباراة تلاوة القرآن ، ماليزيا، ١٩٨١[بترخيص من وزارة الإعلام الاتحادية، حكومة ماليزيا] .

خلال شهر الصيام (رمضان) وهكذا. لكن ترتيل القرآن أو « القراءة » لا ينحصر في السياقات الدينية وحدها. فهو يُسمع كذلك في الاجتماعات العامة والجلسات الودّية وفي الاحتفالات ومن مناهج الإذاعة اليومية المسموعة والمرئية. وثمة أمثلة كثيرة من الفن الصوتي تؤدى في مجال واسع من السياقات ـ مثل إنشاد الشعر والإرتجال بالأصوات والآلات وغناء القصائد الموزونة ذات المعاني الجادّة. أما تلك الأجناس المقبولة على نطاق محدود فهي مقصورة على سياقات أداء محدودة. ويجب أن نشير إلى أن ترتيل القرآن الذي يؤدّى في مجال واسع من السياقات هو وحده الجنس المقبول في هندسة الصوت في تشكيل جزء من فعل العبادة الرسمي وهو الصلاة.

المؤدّون في الأجناس المختلفة

إن التمييز بين المؤدّين في الأجناس أقل بروزاً في المجتمع الإسلامي منه في المجتمعات الأخرى. فعازف مثل ‹بني گودمَن› Benny Goodman يستطيع أن يتجاوز الحدود الفاصلة بين الموسيقى الكلاسية وموسيقى الجاز يمثل استثناء في الثقافة الموسيقية الغربية. وفي الثقافة الإسلامية يغلب أن نجد المؤدّين يعزفون أو يغنّون أجناساً مختلفة لأغراض مختلفة [٧]. وكثير من المغنّين الناجحين في مجال ما يدعى بالموسيقى الدنيوية قد بدأوا تدريبهم الفعلي في تلاوة القرآن. وكانت المرحومة أم كلثوم واحدة مِنْ أشهر مَنْ برز في هذا المجال. وبسبب من الاستخفاف الثقافي الذي يلحق بالموسيقي المحترف في المحيط الإسلامي ، لا نجد الكثير من المتخصصين الذين تفرّغوا تماماً للأداء الموسيقي. لذا تغدو مشاركة غير المحترفين في جميع أنواع فنون الصوت ـ سواء في ترتيل القرآن أو الإنشاد الديني، أو الأداء بالصوت أو الآلات في المناسبات الاجتماعية ذات أهمية خاصة ، لا تقلّ غالباً ـ وفي الأداء الصوتي ـ عمّا للمحترفين [٨].

مشاركة الجمهور

تمثّل مشاركةُ الجمهور كذلك ملمحاً من ملامح التجانس في استعمال فن الصوت في المجتمعات الإسلامية. وبما أنه لا يوجد الكثير مما يفرّق أصناف الأداء الصوتي عن بعضها بصورة حادّة، فليس هناك صنف بين الأشكال التقليدية يصعب على أي فئة من الناس تذوّقه جمالياً. والواقع أنه لا يوجد سوى الموسيقى المعاصرة ذات المسحة الشعبية والكلاسية، القادمة من تراث غريب، مما يجتذب جمهوراً

محدوداً مخصّصاً. فهذه وحدها تتطّلب تدريباً خاصاً لمن سيستمع اليها. أما فنون الصوت التقليدية، فإن تطابقها مع المثال القرآني وضَعَها في متناول الجميع من الناحية الجمالية. لذا فهي لا تتطلّب إصغاءً مفروضاً أو تدريباً رسمياً على التذوّق.

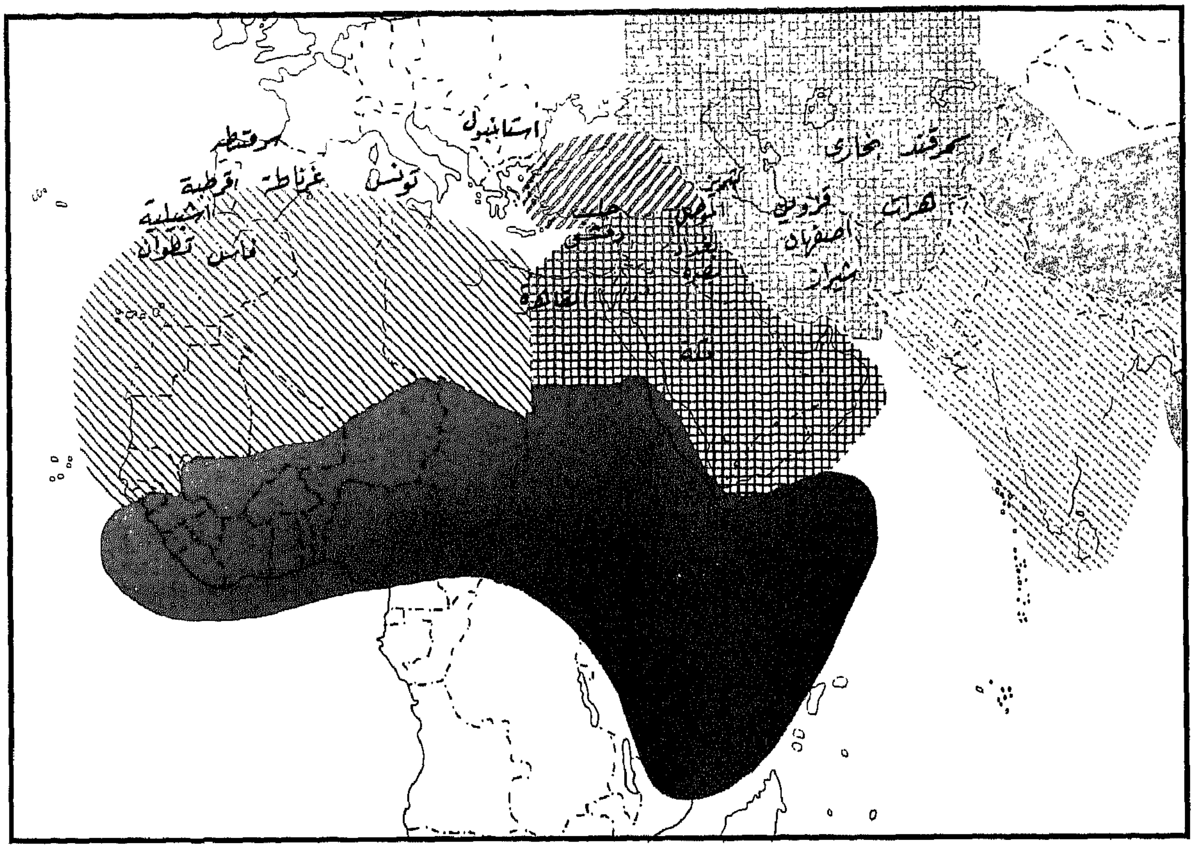
التوسّع التاريخي

ثمة بُعد تاريخي كذلك في الوحدة الجوهرية أو التجانس في هندسة الصوت. فكثير من الخصائص التي يجدها المراقب المدقّق في الأمثلة الموسيقية في القرن الحالي يمكن توثيق أصولها في مواد تصف الأداء الصوتي في عصور سالفة. يقول ‹البارون ديرلانجيه› Baron d'Erlanger إن الخصائص اللحنيّة والإيقاعية عموماً في موسيقى العرب البدو المعاصرين يمكن أن تُعدّ «صدى صادقاً» لما كان جارياً في العصر الجاهلي (٩) ؛ كما يقدِّم ‹جورج ساوا› George Sawa تفصيلاً للتواصل بين أساليب الأداء العربية القروسطية والمعاصرة(١٠). يتحدث ‹آمنون شيلواه› عن عمل حول نظرية الموسيقى العربية لمؤلف مجهول فيقول إن تلك الوثيقة «هي المفتاح.. لفهم نظرية الأدوار التي تعود في الزمان إلى أيام ‹صفي الدين الأُرموي› من (القرن ٧ هـ / ١٣م) وإلى عهد عبدالقادر الغيبي (ت٨٣٩هـ / ١٤٣٥م) وتشكّل الأساس في النظام الذي ما يزال متّبعاً إلى اليوم.» (١١)

العلاقة بين الأقاليم

إضافة إلى ما سبق ذكره من عناصر التجانس، تكشف التعابير الصوتية في المجتمع الإسلامي عن تجانس بين الأقاليم. ومع وجود اختلافات في النظرية الموسيقية والآلات والأجناس وأساليب الأداء بين بلد وآخر وبين مدينة وأخرى، فإن عدداً من الخصائص البارزة توحّد بين الثقافات الموسيقية للشعوب الإسلامية. وتتّضح هذه الخصائص في تلك الأقطار التي تسكنها غالبية من المسلمين، بل في كثير غيرها حيث يشكّل الإسلام أقلّية دينية مهمة.

ثمة بعض الخصائص الصوتية التي يمكن بلوغها بصورة أفضل أو أسهل على بعض الأنواع من الآلات دونَ غيرها. وقد أدّت هذه الحقيقة الى انتشار الآلات الأكثر استعمالاً عند المسلمين الأوائل في بلاد العرب الى جميع مناطق العالم الإسلامي. وقد ساعد انتشار الآلات ودَعَمه تزايدُ التفاعل بين الشعوب التي اعتنقت الإسلام عند أول ظهوره. وقد شجّع هذا التفاعل تزايدُ التجارة والفتوحات السياسية والأسفار لأغراض الحج وطلباً للعلم. وشيئاً فشيئاً صارت أهم الآلات التي استعملها المسلمون الأوائل توجد في كل منطقة (الصورة ٢٣ – ٢). وكانت هذه الآلات أحياناً تحتفظ بأسماء وخصائص ما تطوّرت عنه من آلات؛ وفي أحيان أخرى كان يُعاد تسميتها وتكييفها لتناسب الأوضاع الإقليمية وما يتوفّر من مواد. وتبيّن الخرائط ٧١ – ٧٧ التجانس بين المناطق في استعمال الآلات في هندسة الصوت (الصورتان ٢٣ – ٣ – ٨). ففي كل خريطة ثلاثة وجوه: يبيّن الأول استعمال الآلات الوترية (أي الآلات التي يصدر الصوت عنها باهتزازا الأوتار)؛ ويبيّن الوجه الثاني استعمالات الآلات الهوائية (أي التي يصدر الصوت عنها بنفخ الهواء)؛ كما يبيّن الوجه الثالث آلات الطرق (أي التي تصدر الأصوات بطرق المادة الجلدية المشدودة



الخريطة ٧٠ مشاهير المؤلفين في هندسة الصوت.

عليها). ومن بين الآلات المستعملة عند الشعوب الإسلامية آلات الاهتزاز، وهي آلات مصنوعة من موّاد رنّانة تحدث الصوت بالهزّ أو النّقر أو الرّج. لكن هذه الآلات لم يكن لها دور مهم في أداء الأجناس الصوتية مثل الوتريات والهوائيات وآلات الطرق. لذلك لم نُفرد خريطة لهذا الصنف من الآلات الموسيقية.

وربما كان التجانس بين الأقاليم في العصور السابقة أقوى منه في هذه الأيام. ففي الفترات الأولى من التاريخ الإسلامي لم تكن ثمة حدود وطنية تعيق حركة الأشخاص والأفكار. فقد كان كثير من الناس يعرفون اللغة العربية، لغة القرآن. فقد كانت وسيلة مشتركة للتبادل الثقافي بين المسلمين، وحتى بين كثير من غير المسلمين، على امتداد البلاد التي كانت الثقافة الإسلامية فيها قوةسائدة. فقد كانت هذه اللغة المشتركة، والتشابه في الأداء الصوتي، على الرغم من الفروق الإقليمية، مما أكسب الكثيرين من أصحاب النظريات الصوتية في العالم الإسلامي تأثيراً واسعاً. ولم تقتصر قراءة رسائلهم على أهل عصرهم وأهل منطقتهم السياسيةأو الجغرافية وحسب. بل إن الذين ألّفوا في هندسة الصوت مثل ‹الفارابي› (ت ٣٣٩ هـ / ٩٥٠م) و‹صفيّ الدين

مشاهير المؤلفين في هندسة الصوت

١– الأنقــــراوي: گـــــالاتــا (اسطمبول)
٢– العطّار : دمشق
٣– البِسطامي: حلب
٤– الفارابي : حلب
٥– الفاسي : فاس
٦– الغزالي (أبو حامد): بغداد
٧– الغزالي (مجد الدين): بغداد، قزوين
٨– الحائك: تِطوان
٩– ابن عبد ربّه: قرطبة
١٠– ابن أبي الدنيا: بغداد
١١– ابن أبي أُصيبعة: دمشق، القاهرة
١٢– ابن باجّة: سرقسطة، اشبيلية
١٣– ابن غيبي: سمرقند، تبريز، بغداد، هيرات
١٤– ابن الجوزي: بغداد
١٥– ابن الجزاري: القاهرة، شيراز
١٦– ابن الكيّال: دمشق
١٧– ابن خلدون: فاس، غرناطة، تونس، القاهرة
١٨ – ابن الخطيب: فاس
١٩ – ابن خرداذبه: بغداد
٢٠ – ابن المنجِّم: بغداد.
٢١– ابن النديم: بغداد
٢٢ – ابن قَيسراني: بغداد
٢٣ – ابن سلامة : بغداد
٢٤ – ابن سينا: بخارى
٢٥ – ابن تغري بردي : القاهرة
٢٦ – ابن تيميّة: دمشق
٢٧– ابن زَيْلَه: بخارى
٢٨– إخوان الصفا: البصرة
٢٩ – الإربيلي: الموصل
٣٠ – الإصفهاني: بغداد
٣١– الخوارزمي: بخارى، إصفهان
٣٢– الكندي: بغداد
٣٣ – اللاذقي: اسطمبول
٣٤ – مَشّاقة: دمشق
٣٥– المسعودي: بغداد
٣٦– المُسلم الموصلي: الموصل
٣٧– النابلسي: دمشق
٣٨ – القارئ: مكة
٣٩– صفي الدين الحلّي: بغداد
٤٠– صفي الدين الأرموي· بغداد
٤١– شهاب الدين: دمشق، القاهرة.
٤٢– الشيرازي: شيراز، تبريز
٤٣– الشيرواني: اسطمبول
٤٤– السُّيوطي: القاهرة
٤٥– الطوسي: بغداد.

الصورة ٢٣-٢ خمس من أكثر الآلات الموسيقية انتشاراً في العالم الإسلامي (من الأعلى باتجاه عقرب الساعة) قانون، عود قصير الرقبة، دفّ، ناي رأسي، عود طويل الرقبة. [تصوير لمياء الفاروقي].



الصورة ٢٣-٣ عود قصير الرقبة، بيد العازف العراقي المعروف منير بشير. [بترخيص من وزارة الثقافة، بغداد، العراق].



الوتريات

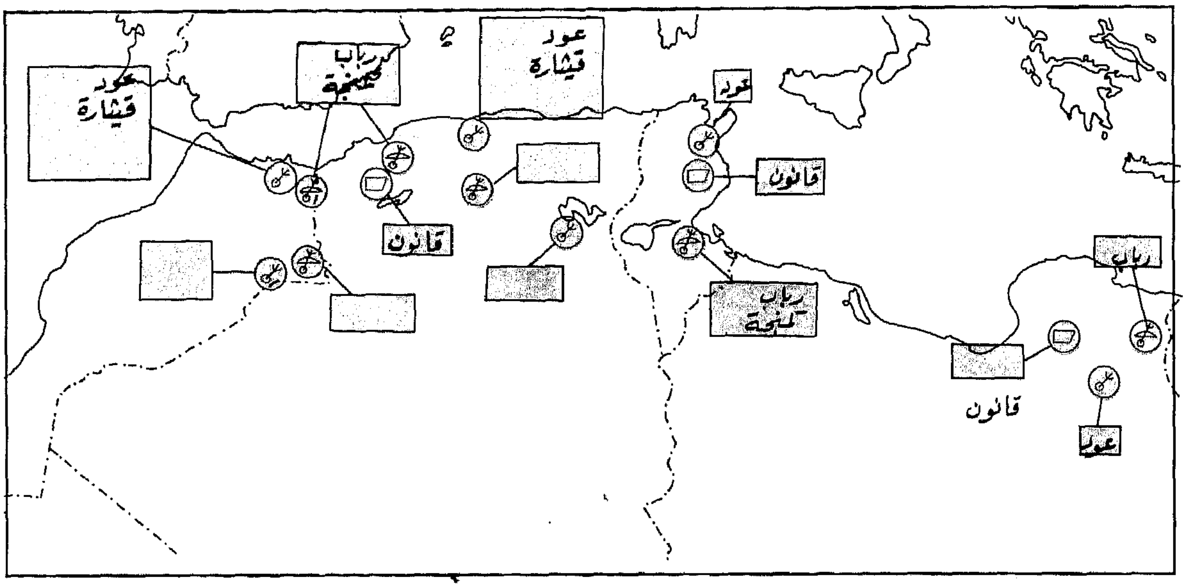
عود النقر

عود القوس

قانون

قيثارة

قويثرة



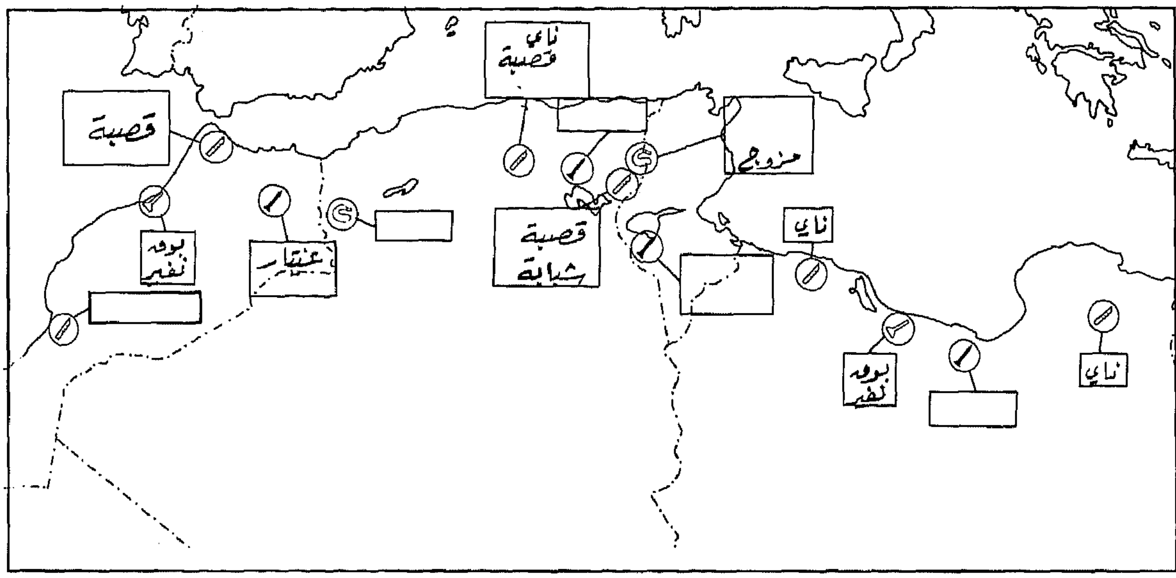
الهوائيات

ناي رأسي

مزمار

قربة

بوق



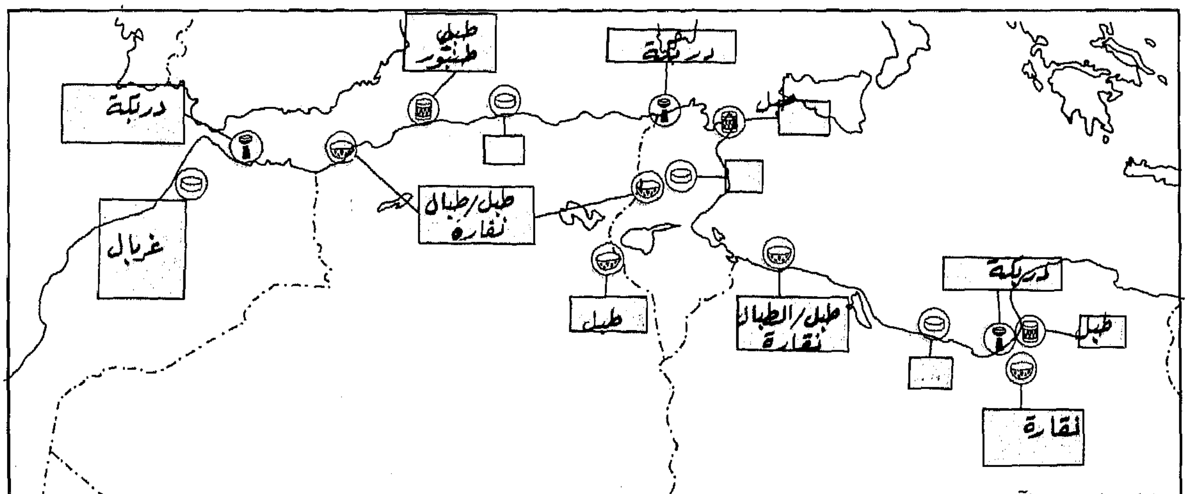
الطرق

دف

دربكّة

نقّارة

طبل



الخريطة ٧١ الآلات الموسيقية في المغرب

أ – وتريات ب – هوائيات ج – آلات طرق

الأُرمـوي› (ت ٦٩٣ هـ / ١٢٩٤م) كـانـوا ينـقـلـون عنهم لقرون عديدة بعد وفاتهم؛ وقد فعل مثل ذلك المعنيّون من أصحاب النظريات وغيرهم على السواء (الخريطة ٧٠) . ويبيّن الشكل ٢٣ - ١ المدى الواسع للمؤلفات المتعلقة بهندسة الصوت .

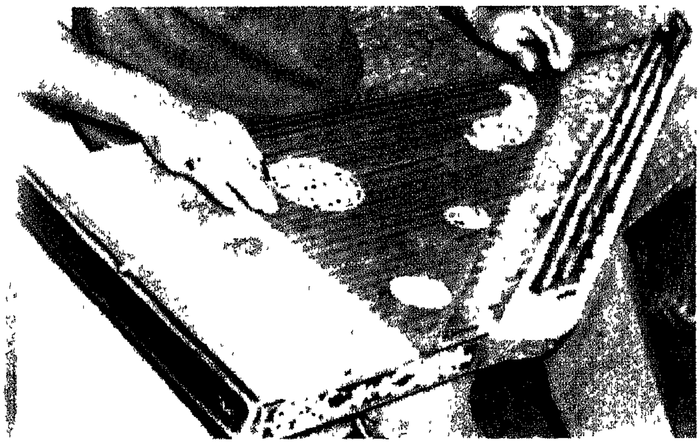
الجدول ٢٣ - ١ مؤلفون بقيت كتبهم بالعربية عن هندسة الصوت

(٢ - ١٣٠٠ هـ / ٨٠٠ - ١٩٠٠م)

نورد في هذا الجـدول أسـمـاء المؤلفين حسب العصر الذي عاشوا فيه أهم فترة من حياتهم . وتوجد معلومات إضافية عن مؤلفاتهم في عدد من المراجع أهمها **وَفَيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان** لأحمد بن محمد بن خِلّكان (القاهرة ، طبعة بولاق، ١٨٥٨م) مجلدان . وتوجد ترجمات ومؤلفات بالانگليزية نوردها بعد الهامش ١١ من هذا الفصل مؤشرة بنجمة * . وفي الشكل ٢٣ - ١ يوجد استعراض سريع بعنوان « أنماط المؤلفات التي تضم مواد عن هندسة الصوت . »

الصورة ٢٣-٤ القانون، آلة وترية كثيرة الاستعمال.

[بترخيص من ورارة الثقافة، بغداد، العراق] .



الوتريات	الهوائيات	الطَرق
عق = عود النقر	نس = ناي رأسي	دفّ = دفّ
عس = عود القوس	مز = مزمار	در = دربكّة
قن = قانون	قر = قربة	نق = نقارة
قث = قيثارة	بق = بوق	طب = طبل
قو = قويثرة		

الهوائيات الموجودة في المنطقة - ١

نس : قَصَبة / قصّابة ، ناي، شبّابة، ليرا، عَوّادة .

مز : غَيطه، زوكره .

قر : زُكره / زوكره، مِزوَد، مِزود، مِزوج .

بق : نفير، بوق .

الوتريات الموجودة في المنطقة - ١

عق : قوَيطرة (كويتره) قيتاره، عود، لوتار، گِينبري، / كنْبري .

عس : رباب، غوئما، كمنجه .

قن : قانون

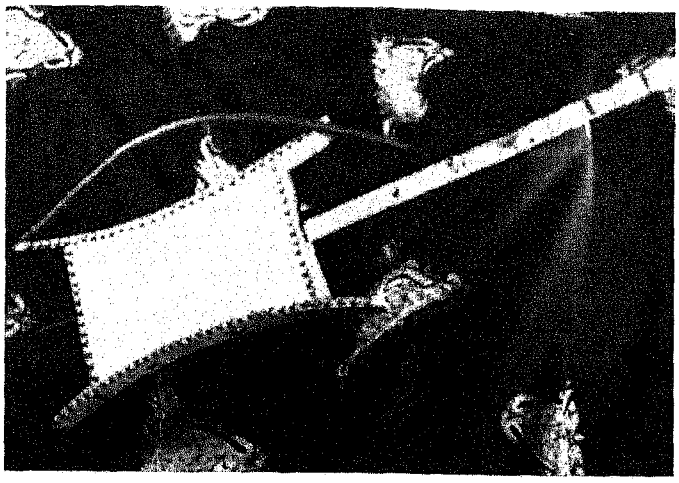
آلات الطرق الموجودة في المنطقة - ١

دفّ : بدير / بانديرٍ، طار، غِربال، قُوّال .

در : دَرَبُكّة، أقوال، تِعريجة .

نق : طبل / أطبَل، نقّارة، قَصعة .

طب : أطَمبور، طبل .

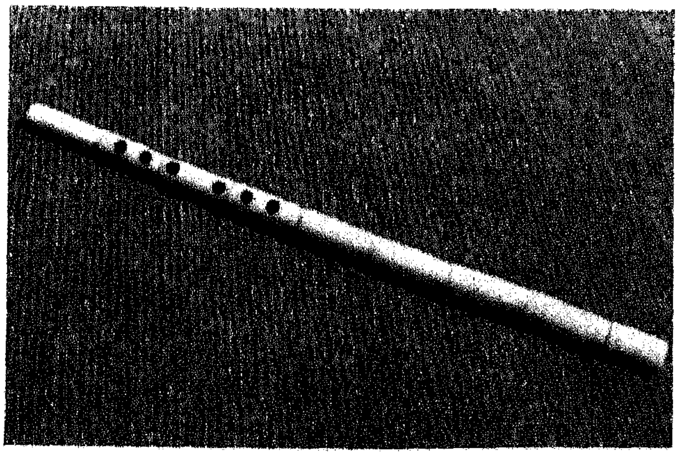


الصورة ٢٣-٥ آلة وترية شعبية ذات قوس من نوع الرباب (لبنان). [تصوير لمياء الفاروقي].



الصورة ٢٣-٧ طبلة، من آلات الطرق الشعبية في العالم الإسلامي [بترخيص من وزارة الثقافة، بغداد، العراق].

الصورة ٢٣-٦ ناي رأسي. [تصوير لمياء الفاروقي].



الصورة ٢٣-٨ الدفّ، آلة طرق شعبية أخرى [تصوير لمياء الفاروقي].



تتضح العلاقة بين المناطق حتى في مواقف الداخلين إلى الإسلام حديثاً في أوروبا الغربية وأميركا. ويحاول هؤلاء المسلمون الجدد ما وسعهم للتثاقف والاتصال مع أُمة المسلمين. وقد كان من شأن «وَثْبتهم» الروحية المفاجئة باتجاه الإسلام أن أثّرت في اهتماماتهم الجمالية وأذواقهم كما أثّرت في معتقداتهم الدينية. ففي مجال الفنون الصوتية، يشكّل ترتيل القرآن أهمية حاسمة بالنسبة لهم. فهو أحبّ جنس من التعبير الفني بالأصوات في حياة المسلمين الجدد، بغضّ النظر عن ماضيهم الحضاري. وقد كان من شأن الرغبة في القرب الثقافي عند هؤلاء الداخلين في الإسلام أن صارت أجناس هندسة الصوت في شتى مناطق العالم الاسلامي موضع اهتمام جديد لديهم.

مثال من الإبداع: ترتيل القرآن

مع أن المسلمين لم ينظروا قط إلى ترتيل القرآن على أنه من «الموسيقى،» إلا أن الترتيل جنس من هندسة الصوت يستمع اليه الناس كافة، وفي كل سياق تقريباً في أرجاء العالم الإسلامي جميعها.

الاسم	تاريخ الوفاة	المكان الرئيس لحياته وتأليفه	المجال الرئيس لتآليفه
القرن ٩م			
ابن أبي الدنيا، أبو بكر عبدالله بن محمد	٢٨١/ ٨٩٤م	بغداد	شرعيّة السماع، الآلات الموسيقية
ابن خُرداذبه (خُرّاداذبه) عُبيد الله بن عبدالله	٣٠٠ هـ/ ٩١١م	بغداد	الموسيقى، الآلات الموسيقية
ابن المنجّم، يحيى بن علي بن يحيى بن أبي منصور	٣٠٠ هـ/ ٩١٢م	بغداد	نظريّة الموسيقى
ابن قُتيبة، أبو محمد عبدالله بن مسلم الديناوري	٢٧٤ هـ/ ٨٨٧م	بغداد	ترتيل القرآن وسيَر المرتّلين
ابن سلامة، ابو طالب بن عاصم الضبّي المفضّل	؟ ٢٩٢هـ/ ٩٠٥م	بغداد	الآلات الموسيقية
الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر الفُقيمي	٢٥٥ هـ/ ٨٦٩م	البصرة	الأدب

الكِنـدي، أبو يـوسـف يعقـوب ابـن اسحق	بعد ٢٥٦ هـ / ٨٧٠م	البصرة ، بغداد	نظريّة الموسيقى

القرن ١٠م

الفـارابـي، أبـو نصـر محمـد ابـن محمد بن طرخان	٣٣٩هـ / ٩٥٠م	حلب	نظريّة الموسيقى
ابـن عبـد ربّـه، أبـو عـمـر أحمد ابن محمد	٣٢٨هـ / ٩٤٠م	قرطبة	الأدب
إخوان الصفا	جماعة ازدهرت في النصف الثاني من القرن ١٠	البصرة	موسوعة في العلوم والفلسفة
الإصفهاني، أبـو الفَرَج عـلي ابن الحسين بن محمد	٣٥٦ هـ / ٩٦٧م	بغداد، حلب	الأدب، السيرة، الأغاني
الخـوارزمي، أبـو عـبـدالله محمد ابن أحمد بن يوسف	٣٨٧هـ / ٩٩٧م	بخارى	موسوعة الآداب والعلوم
المكّـي، أبـو طـالـب محمـد ابـن علي الحارثي	٣٨٦ هـ / ٩٩٦م	البصرة ، بغداد	التصوّف
المسـعـودي، أبـو الحسن عـلي الحسين	٣٤٥هـ / ٩٥٦م	الفسطاط (القاهرة)	التاريخ
الرّفـاء، السـريّ بـن أحمـد الكندي الموصلي	بعد ٣٣٦هـ/٩٧٦م	حلب، بغداد	الأدب
السّراج، أبـو نصـر عبـدالله ابن علي بن محمـد بن يحيى طاعوس الفقراء	٣٧٨هـ / ٩٨٨م	طوس	التصوّف، السماع

السُّلامي، ابو عبدالرحمن محمد بن حسين الأزدي النيسابوري	٤١٢هـ/١٠٢١م	نَيسابور (نيشاپور)	التصوّف

القرن ١١م

الغزالي، أبو حامد محمد ابن محمد الطوسي	٥٠٥هـ / ١١١١م	طوس، بغداد	علوم الدين
الغزالي، مجد الدين أحمد ابن محمد الطوسي	٥٢٠هـ / ١١٢١م	طوس، بغداد	شرعيّة السماع
الحسن، بن أحمد بن علي الكاتب	القرن ١١م	شمال سوريا	نظريّة الموسيقى
الحُصري، أبو اسحق ابراهيم علي بن تميم القيرواني	٤١٣ هـ / ١٠٢٢م	المنصورية (قرب القيروان)	الأدب
ابن القيسراني، ابو الفضل محمد ابن طاهر بن علي بن أحمد	٥٠٧هـ / ١١١٣م	بغداد	شرعيّة السماع
ابن سِيدَه، ابو الحسن علي ابن اسماعيل	٤٥٨هـ / ١٠٦٦م	دينيا (الأندلس)	معجم
ابن سينا، ابو علي الحسن ابن عبدالله	٤٢٨هـ / ١٠٣٧م	بخارى	موسوعة
ابن زَيلَه، أبو منصور الحسين بن محمد بن عمر	٤٤٠هـ / ١٠٤٨م	إصفهان، بخارى	نظريّة الموسيقى
القشَيري، ابو القاسم عبد الكريم ابن هوازن	٤٦٥هـ / ١٠٧٤م	بغداد، نيسابور	التصوّف

الراغب الإصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد بن المفضّل	٥٠٢/١١٠٨م	غير معروف	الأدب
الطبري، ابو الطيّب طاهر ابن عبدالله بن طاهر	٤٥٠هـ/ ١٠٥٨م	بغداد، نيسابور	شرعيّة السماع

القرن ١٢م

ابن أبي الصلت، أُميّة ابن عبدالعزيز	٥٢٩هـ/ ١١٣٤م	دينيا (الأندلس) القاهرة	نظريّة الموسيقى ″
ابن باجّة، أبو بكر محمد ابن يحيى بن الصائغ الأندلسي	٥٣٣هـ/ ١١٣٩م	سرقسطة، اشبيلية	الصوتيّات
ابن الجوزي، عبدالرحمن ابن علي بن محمد أبو الفَرَج	٥٩٧هـ/ ١٢٠٠م	بغداد	الدين، الأدب
ابن قُدامة، موفق الدين أبو محمد عبدالله بن أحمد ابن محمد	٦٢٠هـ/ ١٢٢٣م	دمشق	شرعيّة السماع
ابن سناء المُلك، هبة الله بن جعفر	٦٠٨هـ/ ١٢١١م	مصر	مجموعة من الأغاني موسوعة
الرازي، فخر الدين أبو عبدالله محمد بن عمر بن الحسين	٦٠٦هـ/ ١٢٠٩م	السريّ، خوارزم، هيرات	
السُهرَوردي، ضياء الدين أبو نجيب عبدالقاهر	٥٦٣هـ/ ١١٦٨م	بغداد	التصوّف
الطُرطوشي، ابن أبي رَنْدَقة أبو بكر محمد بن الوليد بن محمد	٥٢٠هـ/ ١١٢٦م أو ٥٢٥هـ/ ١١٣١م	الإسكندرية	شرعيّة السماع

الزمخشري، ابو القاسم محمد ابن عمر	٥٣٨هـ / ١١٤٤م	خوارزم	فلسفة الأخلاق

القرن ١٣م

الفِركاح، عبدالرحمن بن إبراهيم	٦٩١هـ / ١٢٩١م	سوريا	شرعيّة السماع
ابن أبي أُصيبعة، موفق الدين ابو العباس احمد بن القاسم ابن خليفة بن يونس الخزرجي	٦٦٨هـ / ١٢٧٠م	دمشق، القاهرة، شرخد	معجم مراجع
ابن العربي، محيي الدين عبدالله محمد بن علي بن محمد	٦٣٨هـ / ١٢٤٠م	اشبيلية، دمشق	التصوّف
ابن خلكان، أحمد بن محمد ابن إبراهيم أبو العباس شمس الدين برمكي	٦٨١هـ / ١٢٨٢م	دمشق، القاهرة	معجم سِيَر
ابن القِفطي، جمال الدين أبو الحسن على بن يوسف ابن ابراهيم	٦٤٦هـ / ١٢٤٨م	حلب	معجم سِيَر
ابن الأخوة، ضياء الدين محمد بن محمد بن أحمد	٧٢٩هـ / ١٣٢٩م	مصر	الشريعة
المقدسي، ابن غانم عز الدين عبدالسلام بن أحمد بن غانم	٦٧٨هـ/ ١٢٧٩م	القاهرة	التصوّف
النَوَوي، محبي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف	٦٧٦هـ / ١٢٧٧م	نوى، جنوب دمشق	دروس دينيّة
الأُرموي، صفي الدين عبدالمنعم ابن يوسف بن فاخر	٦٩٣هـ / ١٢٩٤م	بغداد	نظريّة الموسيقى
الساقزي، محمد بن يوسف الحلبي	اشتُهر في ؟٦٩٣هـ / ١٢٩٤م	سوريا؟	التصوّف

الصرخدي، تاج الدين محمد ابن عابد بن الحسين التميمي	٦٧٤هـ/ ١٢٧٥م	دمشق	شرعيّة السماع
الشيرازي، قطب الدين محمد ابن مسعود بن مصلح	٧١٠هـ/ ١٣١١م	شيراز	معجم علوم
السهروردي، شهاب الدين أبو حفص عمر	٦٣٢هـ/ ١٢٣٤م	بغداد	التصوّف
الطوسي، نصير الدين أبو جعفر محمد بن محمد بن الحسن	٦٧٢هـ/ ١٢٧٤م	مراغة، بغداد	نظريّة الموسيقى
الحموي، ياقوت الرومي شهاب الدين أبو عبدالله يعقوب ابن عبدالله	٦٢٦هـ/ ١٢٢٩م	حلب، بغداد	معجم سِيَر

القرن ١٤م

الأدفُوي، جعفر بن ثعلب ابن جعفر	٧٤٨هـ/ ١٣٤٧م	القاهرة	شرعيّة السماع
البسطامي، بدر الدين محمد ابن أحمد بن الشيخ محمد الحلبي	٨٠٧هـ/ ١٤٠٤م	حلب	شرعيّة السماع
الدَميري، محمد بن موسى ابن عيسى كمال الدين	٨٠٨هـ/ ١٤٠٥م	القاهرة	الأدب
الذهبي، شمس الدين ابو عبد الله محمد عثمان بن قيماز بن عبد الله	٧٤٨هـ/ ١٣٤٨م أو ٧٥٣هـ/ ١٣٥٢م	دمشق	شرعية السماع

الذهبي، شمس الدين الصيداوي	القرن ١٤	سوريا	نظريّة الموسيقى
الحِصنــي، تقــي الدين أبو بكر ابن محمد بن عبدالمنعم	٨٢٩هـ / ١٤٢٦م	دمشق	شرعيّة السماع
ابن أبي حَجَلَة، أبو العباس احمد ابـن يـحـيـى شـهـاب الـديـن التِلمساني	٧٧٦هـ/ ١٣٧٥م	القاهرة	مجموعة شعرية
ابـن الأكفانـي، أبو عبدالله شمـس الديـن محمـد بن ابراهيم السنجاري	٧٤٩هـ / ١٣٤٨م	القاهرة	موسوعة علوم
ابـن الـعطّار، أبـو الحسـن عـلي ابن إبراهيم بن داود	٧٢٤هـ / ١٣٢٤م	دمشق	شرعيّة السماع
ابن بطّوطة، شمس الدين عبدالله بن محمد بن إبـراهيـم بـن يوسف اللواتي الطنجي	٧٧٠هـ / ١٣٦٨م أو ٧٧٩هـ / ١٣٧٧م	فاس	رحلات
ابـن الحـاج، أبـو عـبـدالـلـه مـحـمـد العبدريّ الفاسي	٧٣٧هـ / ١٣٣٦م	فاس	الشريعة
ابــن جماعة، برهــان الديــن أبـــو اســحــق ابــراهـيــم بن عبدالرحمن	٧٩٠هـ / ١٣٨٨م	دمشق	شرعيّة السماع
ابن خلدون، وليّ الدين عبـدالرحمـن بن محمد بن أبـي بكـر محمـد بـن الحسن	٨٠٨هـ / ١٤٠٦م	فاس، غرناطة تونس، القاهرة	فلسفة التاريخ
ابـن الخطيـب، لسـان الـديـن أبو عبدالله بن سعيد بن علي ابن أحمد	٧٧٦هـ / ١٣٧٤م	فاس، غرناطة	نظريّة الموسيقى

ابن المُقرئ، سراج الدين إسماعيل ابن أبي بكر	٨٣٧هـ / ١٤٣٣م	تعز، زبيد (اليمن)	الشعر
إبن رجب، زين الدين أبو الفَرَج عبدالرحمن بن أحمد	٧٩٥هـ/١٣٩٢م	دمشق، بغداد	شرعيّة السماع
ابن تيميّة، تقي الدين أحمد	٧٢٨هـ / ١٣٢٨م	دمشق	شرعيّة السماع
الإربيلي، شمس الدين محمد ابن علي بن أحمد الخطيب	اشتهر حوالي ٧٢٩هـ / ١٣٢٩م	الموصل	نظريّة الموسيقى في شكل شعري
ابن قيّم الجوزيّة، شمس الدين أبو بكر محمد بن أبي بكر الزرعي	٧٥١هـ / ١٣٥٠م	دمشق	شرعيّة السماع
الجيلي أو الكيلاني، عبدالكريم قطب الدين بن إبراهيم	٨٣٢هـ / ١٤٢٨م	عدن، زبيد (اليمن)	التصوّف
الجرجاني، علي بن محمد	٨١٦هـ / ١٤١٣م	شيراز	معجم مصطلحات علمية
المارديني، عبدالله بن خليل ابن يوسف جمال الدين القاهري	٨٠٩هـ / ١٤٠٦م	دمشق	نظريّة الموسيقى في شكل شعري ونثري
النُوَيري، شهاب الدين أحمد بن عبدالوهاب البكري الكِندي الشافعي	٧٣٢هـ / ١٣٣٢م	طرابلس، القاهرة	موسوعة
العُمَري، ابن فضل الله شهاب الدين أحمد	٧٤٩هـ / ١٣٤٩م	دمشق	الجغرافيا، دليل إداري

القرن ١٥م

العَجَمي، شهاب الدين	بعد ٩٠٠هـ / ١٤٩٤م	غير معروف	نظريّة الموسيقى
الحَمَوي، أُوَيس	اشتهر حوالي ٩٠١هـ / ١٤٩٦م	طرابلس	مجموعة شعريّة
الحَصكفي، مظفّر بن الحسين بن المظفر	اشتهر في القرن ١٥	غير معروف	نظريّة الموسيقى

ابن غيبي، عبدالقادر الحافظ المراغي	٨٣٩هـ / ١٤٣٥م	بغداد، سمرقند، تبريز، هيرات	نظريّة الموسيقى
ابن حِجّة، أبو البكر تقي الدين الحمَوي الأزراري	٨٣٦هـ / ١٤٣٤م	القاهرة	الأدب
ابن الجزري، شمس الدين أبو الخير محمد بن محمد بن علي بن يوسف	٨٣٣هـ / ١٤٢٩م	دمشق، شيراز	تجويد القرآن
ابن الخطيب، محيي الدين محمد قاسم بن يعقوب	٩٤٠هـ / ١٥٣٣م	اسطمبول	الأدب
ابن تَغري بِردي، أبو المحاسن جمال الدين يوسف	٨٧٤هـ / ١٤٧٠م	القاهرة	التاريخ
ابن زغدون، جمال الدين أبو المواهب بن أحمد بن محمد التونسي الوفائي الشاذلي	٨٨٢هـ / ١٤٧٧م	تونس، القاهرة	شرعيّة السماع
الإبشيهي، أو الأبشيهي، بهاء الدين أبو الفتح محمد بن أحمد بن منصور	بعد ٨٥٠هـ / ١٤٤٦م	المحلة الكبرى بالقاهرة	مجموعة في الأدب
اللاذقي، محمد بن الحامد	٩٠٠هـ / ١٤٩٥م	اسطمبول	نظريّة الموسيقى
المقدسي، أبو حامد بن محمد	٨٩٣هـ / ١٤٨٨م	غير معروف	مجموعة من السماع
الشيرواني ، مولانا فتح الله المؤمن	القرن ١٥	اسطمبول؟	نظريّة الموسيقى
السيوطي، أبو الفضل عبدالرحمن ابن أبي بكر بن محمد جلال الدين	٩١١هـ / ١٥٠٥م	القاهرة	موسوعة تاريخية وعلوم القرآن

القرن ١٦

العادلي، بدر الدين أبو عمر محمد ابن عمر بن أحمد	٩٧٠هـ / ١٥٦٢م	مصر	موضوعات دينيّة
الأنطاكي، داود بن عمر الضرير	١٠٠٨هـ / ١٥٩٩م	انطاكية، دمشق، القاهرة، مكّة	كتابات في الطب
البرهانپوري، شيخ محمد عيسى سندهي	اشتهر في القرن ١٦	الهند	شرعيّة السماع
الحمَوي، علوان علي بن عطية ابن حسن بن محمد الحدّاد	٩٣٦هـ / ١٥٢٧م	حماة (سوريا)	الشريعة
الهيثمي، أبو العباس أحمد ابن محمد بن علي بن حَجَر	٩٧٤هـ / ١٥٦٧م	القاهرة، مكّة	شرعيّة السماع
ابن كمال، أو كمال پاشازاده شمس الدين أحمد بن سليمان	٩٤١هـ / ١٥٣٥	أدنة، اسطمبول	شرعيّة السماع
ابن الكيّال، شمس الدين أبو البركات محمد بن أحمد بن محمد الشافعي	٩٣٨هـ / ١٥٣٢م	دمشق	الترتيل / تجويد القرآن
ابن طولون، شمس الدين محمد ابن علي بن أحمد الصالحي	٩٥٣هـ / ١٥٤٦م	دمشق	موسوعة في الآداب والعلوم
جمال الدين، حسن بن أحمد	القرن ١٦	غير معروف	نظريّة الموسيقى
الخيزواني، علي بن أحمد ابن محمد الحموي الشاذلي	٩٥٥هـ / ١٥٤٨م	حماة (سوريا)	التصوّف
المُقصِري، عفيف الدين عبدالسلام ابن شيخ الإسلام وجيه الدين عبدالرحمن بن عبدالكريم بن زياد	اشتهر٩٧٣هـ / ١٥٦٥م	زبيد (اليمن)	التصوّف

المتّقي الهندي، علي بن هشام الدين عبدالملك بن قاضي خان	٩٧٥هـ / ١٥٦٧م	برهانپور (الهند) ملتان، مكّة	مجموعة أمثال وحِكَم
القارىء، علي بن سلطان محمد الهروي	١٠١٤هـ / ١٦٠٥م	مكّة	شرعيّة السماع / الغناء
الشامي، عمر محمد بن عوض	اشتهر ٩٩٣هـ / ١٥٨٥م	بخارى	الشريعة
شمس الدين بن حامد الشافعي	القرن ١٦	سوريا	الشريعة
السيگيتواري ، علي بن مصطفى علاء الدين البوسناوي	١٠٠٧هـ / ١٥٩٨م	بوسنيا	موسوعة في العلوم
تاشكوپروزاده، احمد ابن مصطفى بن خليل	٩٦٨هـ / ١٥٦١م	اسطمبول	موسوعة في العلوم، علوم القرآن
القرن ١٧م			
الأنقراوي، الشيخ اسماعيل بن محمد المولوي	١٠٤٢هـ/١٦٣٦م	گالاتا (تركيا)	شرعيّة السماع
الدلوسي، مولى جهاد الدين	القرن ١٧	سمرقند	النظريّة الموسيقيّة في شكل شعري
الفاسي، عبدالرحمن ابن عبدالقادر	١٠٩٦هـ/١٦٨٥م	فاس	النظريّة الموسيقيّة في شكل شعري
حاجي خليفة، مصطفى ا بن عبدالله	١٠٦٧هـ/١٦٥٧م	اسطمبول	مراجع كتب
الحُصري الحسيني، نصري بن أحمد	١٠٨٥مـ/١٦٧٤م	دمشق	شرعيّة السماع
ابن بسطام، محمد الخشّابي واني أفندي ونقولي	١٠٩٦هـ / ١٦٨٥	غير معروف	الشريعة
المكّي، علي بن محمد	القرن ١٧ – ١٨م	غير معروف	مقتطفات أدبية
المقرّي، أبو العباس أحمد			

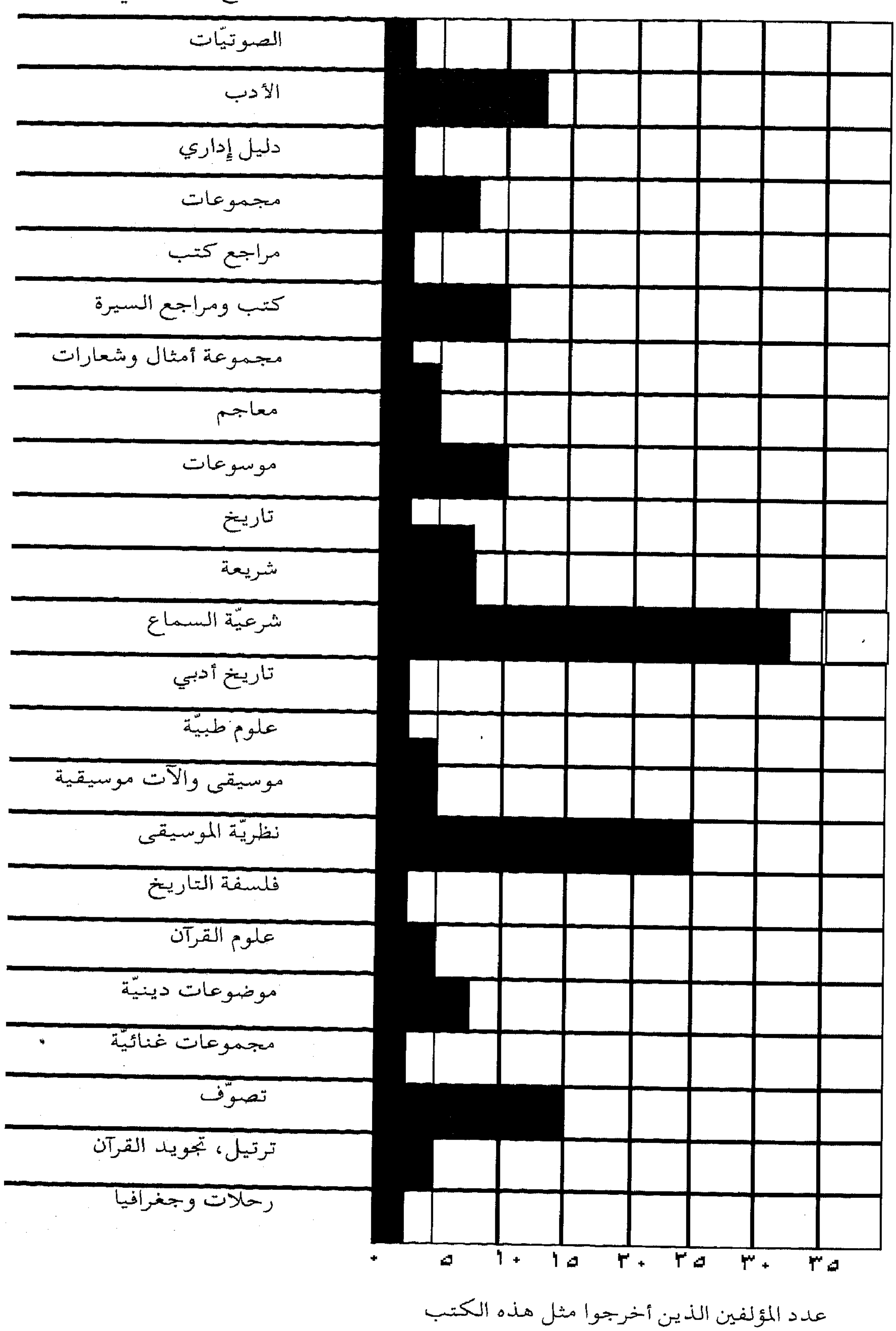
ابن محمد بن احمد بن يحيى التلمساني	١٠٤١هـ / ١٦٣٢م	فاس، القاهرة	التاريخ الأدبي
النابلسي، عبدالغني بن اسماعيل	١١٤٣هـ / ١٧٣١م	دمشق	شرعيّة السماع، التصوّف
الرومي، أحمد بن عبدالقاهر	١٠٤١هـ/١٦٣١م	غير معروف	التصوّف
السهارانپوري، عصمة الله ابن أعظم بن عبدالرسول	اشتهر ١٠٨٩هـ / ١٦٧٨م	الهند	شرعيّة السماع
الشيرواني ملاّ زاده، محمد أمين ابن صدر أمين	١٠٣٦هـ / ١٦٢٨	تركيا	شرعيّة السماع
الأُسكداري، عزيز محمود ابن فضل الله الهُدائي	١٠٣٨هـ / ١٦٢٨م	تركيا	شرعيّة السماع

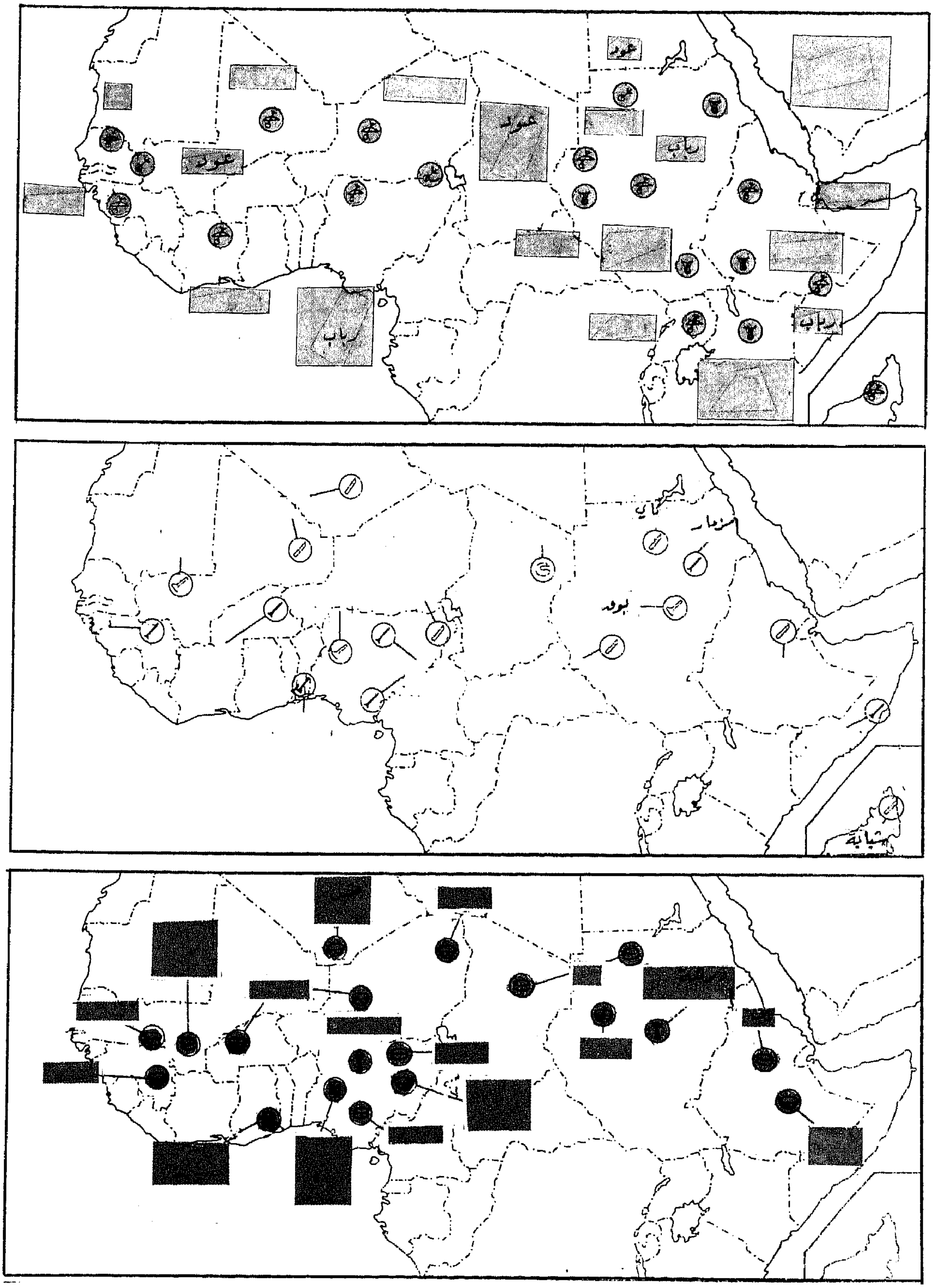
القرن ١٨م

العطّار، محمد بن حسين	١٢٤٣هـ / ١٨٢٨	دمشق	نظريّة الموسيقى
الدِكدكچي، عبدالوهاب	١١٨٩هـ / ١٧٧٥م	دمشق، اسطمبول	شرعيّة السماع
الحائك، ابن أحمد	اشتهر في القرن ١٨	تِطوان	نظريّة الموسيقى
القبيسي، حسين بن الشيخ أحمد	نهاية القرن ١٨	؟ تونس	نظريّة الموسيقى في شكل شعري
كليم الله ، بن نور الله بن أحمد	١١٤٢هـ / ١٧٢٩م	دلهي	التصوّف
المسلم الموصلي، أبو صالح أحمد الرفاعي بن عبدالرحمن	١١٢٤هـ / ١٧١٢م	الموصل؟	نظريّة الموسيقى
الرامپوري، سلام الله بن شيخ الإسلام	١٢٢٩هـ / ١٨١٤م أو ١٢٠٣هـ/١٧٨٨م	الهند	شرعيّة السماع
التافلاتي، محمد بن محمد المغربي الأزهري	١١٩١هـ / ١٧٧٧م	القدس؟	شرعيّة السماع

القرن ١٩م البولاقي، مصطفى بن رمضان ابن عبدالكريم البُرُلُّسي	١٢٦٣هـ/١٨٤٧م	القاهرة	شرعية الآلات والغناء
الداموني، محمد بن محمد	اشتهر ١٢١٥هـ / ١٨٠٠م	مصر	شرعيّة السماع
مشاقة، ميخائيل بن جرجس ابن ابراهيم بن جرجس بن يوسف البطراقي	١٣٠٥هـ / ١٨٨٨م	دمشق	نظريّة الموسيقى
شهاب الدين، محمد بن اسماعيل الحجازي	١٢٧٤هـ / ١٨٥٧م	القاهرة	نظريّة الموسيقى
سليمان بن محمد بن عبدالله ابن إسماعيل أبو الربيع الشريف العلوي، سلطان مراكش	١٢٣٨هـ/١٨٢٢م	مراكش	شرعيّة السماع

الشكل ٢٣-١ أنواع الكتب التي تورد معلومات عن هندسة الصوت





الخريطة ٧٢ الآلات الموسيقية في أواسط إفريقيا

أ – وتريات ب – هوائيات ج – آلاتف طرق جـ – آلات طرق

وهو من فنون الصوت التي لا يمكن حتى لغير المسلمين تجنّبها، إذا كانوا يعيشون في منطقة ذات أغلبية مسلمة. وترتيل القرآن، لذلك، أكثر الأجناس من هندسة الصوت ذيوعاً في الثقافة الإسلامية. ومع أن آيات القرآن وسُوَره لا تقول الكثير مما يشير الى تحديد الخبرة الصوتية [١٢]، إلا أن سماع الترتيل في كل مكان له دور حاسم، رهيف دون مستوى الوعي في العادة، يحدّد خصائص الأجناس الأخرى من فنون الصوت في الثقافة الإسلامية. والقرآن هو المثل الأعلى للتعبير الفني في هندسة الصوت.

ومع وجود عناصر التجانس المذكورة سابقاً، فإن خصائص التوحيد في هندسة الصوت المتمثّلة في ترتيل القرآن تتبع نسقاً متنوّع المغزى. ونعني بذلك أن بعض أجناس هندسة الصوت تكشف عن مستوى من التطابق مع تلك الخصائص أعلى من غيرها. ويمكن فهم ذلك على أحسن وجه في تصوّر عدد من الحلقات أو الإسطوانات المتدرّجة فوق بعضها تمثّل أصنافاً مختلفة من أجناس هندسة الصوت (الشكل ٢٣ - ٣). وفي مركز القمة من ذلك التدرّج يوجد ترتيل القرآن، الذي يمثّل الخصائص الأساس في كل زمان ومكان. وفي مجال تلاوة القرآن صُرفت أكبر الجهود وتحقق أعظم نجاح في تجنّب الخروج على قواعد الترتيل التي تحدّدت في زمن الرسول (ﷺ). فهذا هو الجوهر واللبّ من التراث الصوتي، والمركز من الإسطوانات المتراكزة التي تمثل تأثيره المتغيّر المتدرّج. فالترتيل هو الدعامة الرئيسة والشكل الأصفى من الخصائص الأساس في هندسة الصوت.

وكان في كل عصر «حَفَظَةٌ» لتراث «القراءة» القرآنية، كتبوا أو وعظوا أو اجتهدوا في الحفاظ على سلامة هذا التراث الصوتي [١٣]. ومن حُسن الحظ

الوتريات الموجودة في المنطقة ٢:

عق: گارايا، گورمي، كونتنگي، مولو (هوسا)، عود، خالام، (قبائل وولوف في السنگال وگامبيا).

عس: آمزهاد (الطوارق) رباب (غرب وشرق افريقيا) ريتي (السنگال) ماسنكو (إثيوبيا)، تامباري (هوسا)، گوگي / گوجي (هوسا) كوكوما (هوسا)، گوگيرو (فولاني)، انديگيدي (يوگاندا) أُمكيكي (غرب السودان)، منگولي، كاليگو، (ملاوي).

قو: طنبور، سمسمية (شرق افريقيا)، كرار، باگانّا (إثيوبيا) اوبو كينو، سيريري، كيبوگاندر (كينيا)، بريمبيري (غرب السودان)، شانگار بانگيا (جنوب السودان)، كيسير (السودان).

الهوائيات الموجودة في المنطقة ٢:

نس: ساريوا، مابوسا، شيشي (هوسا)، واسانت (إثيوپيا)، سوبابا (مدغشقر)، ايمبيلتا (اثيوپيا) قَصَبة (الطوارق) زمبارة (السودان).

مز: الگيتا (هوسا، يوروبا، شرق إفريقيا، الگايتارو (فولاني) آليگيتا (توگو)، مزمار.

قر: زوكرا (قرب بحيرة چاد).

بو: بورو (ماندينگو في غرب إفريقيا) كاكاكي (هوسا).

آلات الطرق الموجودة في المنطقة ٢:

دف: طار (السودان)، بانديري (هوسا)، ساكارا (يوروبا)، دافت (إثيوبيا)، بنديري وبندو

أ

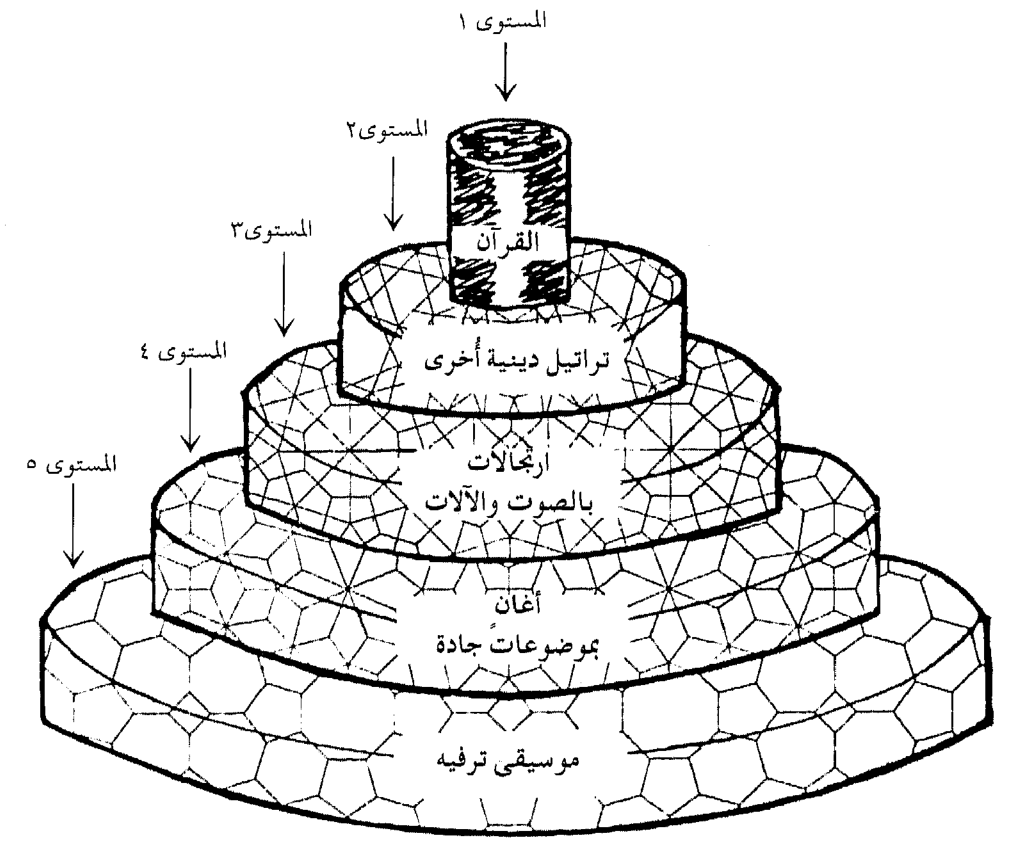
(غرب إفريقيا).

در: زامبونا (هوسا)، دالوكه (السودان).

نق: بانگا، بانديري، تامباري (غرب افريقيا)، تُبِّل/توبول وتندي (الطوارق)، تابالده (فولاني)، تامباري (نايجيريا)، تُمبُل (ماندينگو في غرب أفريقيا)، دوبي ونگاريت (إثيوبيا)، قَصْعة ونَحاس (السودان).

طب: كوريا، گانگا، گانگار، الگايتا (هوسا)، بريكيتي، گويڤيمي (غانا) ومنها أنواع كثيرة.

ن جهودهم لم تُؤدّ الى تراث متحجّر؛ فقد أمكن تجنّب ذلك بفعل طبيعة الإرتجال في هذا الفن الصوتي، وهي صفة بقيت موضع حرص حتى أيامنا هذه (١٤). بل إن تلك الجهود وفّرت الإستمرار والتجانس في تراث الترتيل الذي جعل من الممكن للمسلم أن يشعر بالراحة لدى سماع تلاوة قرآنية كفوءة في أي مكان من أرجاء العالم الإسلامي. ولا يعني هذا عدم إمكان التمييز بين قارئ وآخر، أو أنهم جميعاً موضع قبول لدى السامعين، لأن القرّاء يختلفون كثيراً في قدراتهم اللغوية والصوتية والجمالية. بل إن ذلك يعني أن تلاوة القرآن لها حدود منيعة يحميها من الاختراق «الضمير



الشكل ٢٣-٢ علاقة الأجناس بالخصائص الأساس في هندسة الصوت.

الجمالي » في الثقافة . لذا فإن الترتيل في ماليزيا لا يختلف بشكل ملحوظ عنه في مصر أو تركيا أو إيران؛ وما نقرأ عن الترتيل القرآني في العصور المبكّرة لا يشير إلى خروج ملحوظ عن القاعدة[١٥] .

والمستوى الثاني أو الحلقة الثانية في مثالنا تشمل الأصوات المنغّمة المتّصلة بالأذان أو شعائر الحج أو إنشاد القصائد الدينية . وقد ترد بعض هذه القصائد في شكل مدائح نبوية، وأحيانا في شكل « تحميدٍ » أو « حمدٍ » للّه أو في عبارات صوفية . وتكشف هذه الأنواع من الأداء الصوتي عن مستوى من التطابق مع الخصائص الأساس في الإبداع الجمالي الإسلامي يقصّر قليلاً عن تطابق « القراءة » مع تلك الخصائص . وتُنشَد هذه القصائد الدينية في أرجاء العالم الإسلامي كافة، في الاجتماعات الخاصة والعامة، في الدور أو في المساجد، في المناسبات الدينية المهمة، كما في مناسبات أخرى . وقد تكون هذه القصائد بالعربية، كما قد تكون ببعض اللغات المحلية . ومن أمثلة ذلك « النعت » أو « النعتيّة » في أفغانستان، و« مرحباً، بارزانجي، ربّنا، كومپانگ، هادره، ورودات » في ماليزيا، و« مرسيا وسوز » في پاكستان، و« نعت وميراثيه وميڤليت » في تركيا، كما تدعى في تلك الأقطار .

والإسطوانة أو الحلقة الثالثة في مثالنا تشمل الإرتجال بالآلات والأصوات (الصورة ٢٣ – ٩) ، ومن ذلك مثلاً « التقاسيم والليالي والقصيدة » في تركيا والمشرق، و« آڤاز » في إيران، و« شكل » في أفغانستان، و« دائرة واستخبار » في المغرب، و« سايل أو بقات » من الموسيقى الصوتية في جنوب شرق آسيا، و« روكؤان الله وجنجن » عند قبائل <هاوزا> في غرب إفريقيا . ومع أن بعض هذه الأجناس قد تبتعد عن الأداء الصوتي الصرف في الصنفين الأولين، إلاّ أن هذه الأمثلة من الأداء المرتجل الطليق الإيقاع تكشف عن تطابق بارز مع الخصائص الأساس في الفنون الإسلامية وفي هندسة الصوت والمثال القرآني . لكن عناصر الاختلاف الإقليمي تميل الى الكثرة والبروز في أمثلة الأداء بالصوت والآلات معاً .

والصنف الرابع الذي يبتعد عن الخصائص الأساس التي يمثلها الترتيل القرآني يشمل الأناشيد ذات الموضوعات الدينية : من ذلك « القصيدة » في ماليزيا »، و« الغزل » في إيران وآسيا الوسطى وشبه القارة الهندية، و« إلهي ونِفِس وصوغول » في تركيا، و« الموشح الديني » في المشرق، و« النشيد » في جنوب شرق آسيا (الصورة ٢٣ – ١٠) ، و« كآ الديني » عند قبائل <هوسا> وهكذا . وهذه مؤلفات موزونة تؤديها في العادة جماعات من الذكور أو الإناث، أو من الجنسين معاً، ينشدون سوية ، أي على لحن واحدٍ تؤديه جميع الأصوات في الوقت نفسه . وقد تصاحب الآلات الموسيقية في أداء النشيد أو قد لا تصاحبه . ويغلب أن تكون القصائد بالعربية، ولكن اللغات الإقليمية في العالم الإسلامي تستعمل في هذا الأداء كذلك . وفي بعض الأحيان تكون الكلمات مزيجاً من العربية واللغات المحلية . ومع وجود الأساس الإيقاعي واحتمال استعمال الآلات الموسيقية (وهما مُستَبعدان في « القراءة ») ، تكشف هذه الأناشيد عن كثير من خصائص الترتيل القرآني .

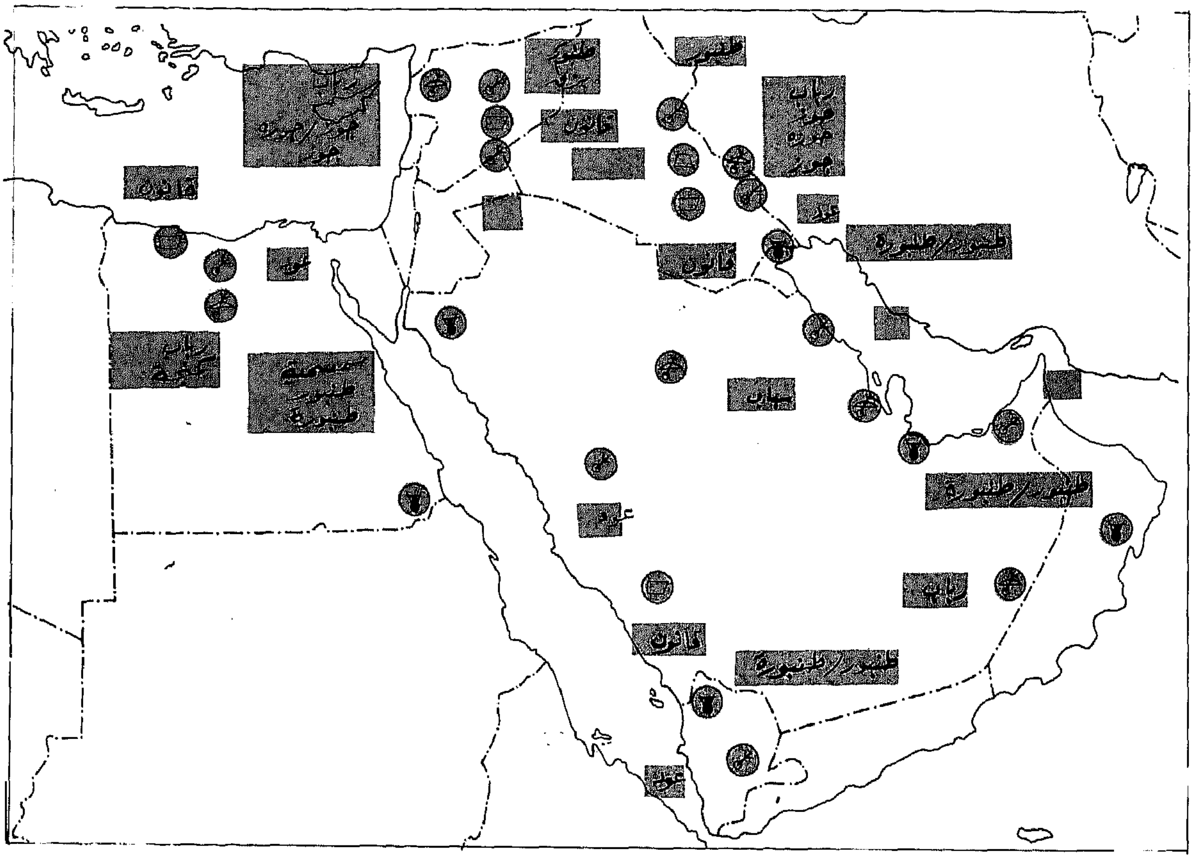
أما الأغاني الفردية أو الجماعية ذات الموضوعات الدنيوية والمؤلفات الموسيقية، التي يشملها المستوى الخامس، فهي تكشف عموماً عن ابتعاد التواصل مع المحتوى القرآني، شكلاً وأسلوب أداء . أما حيث تكشف بعض الأجناس من هذا الصنف عن مستوى

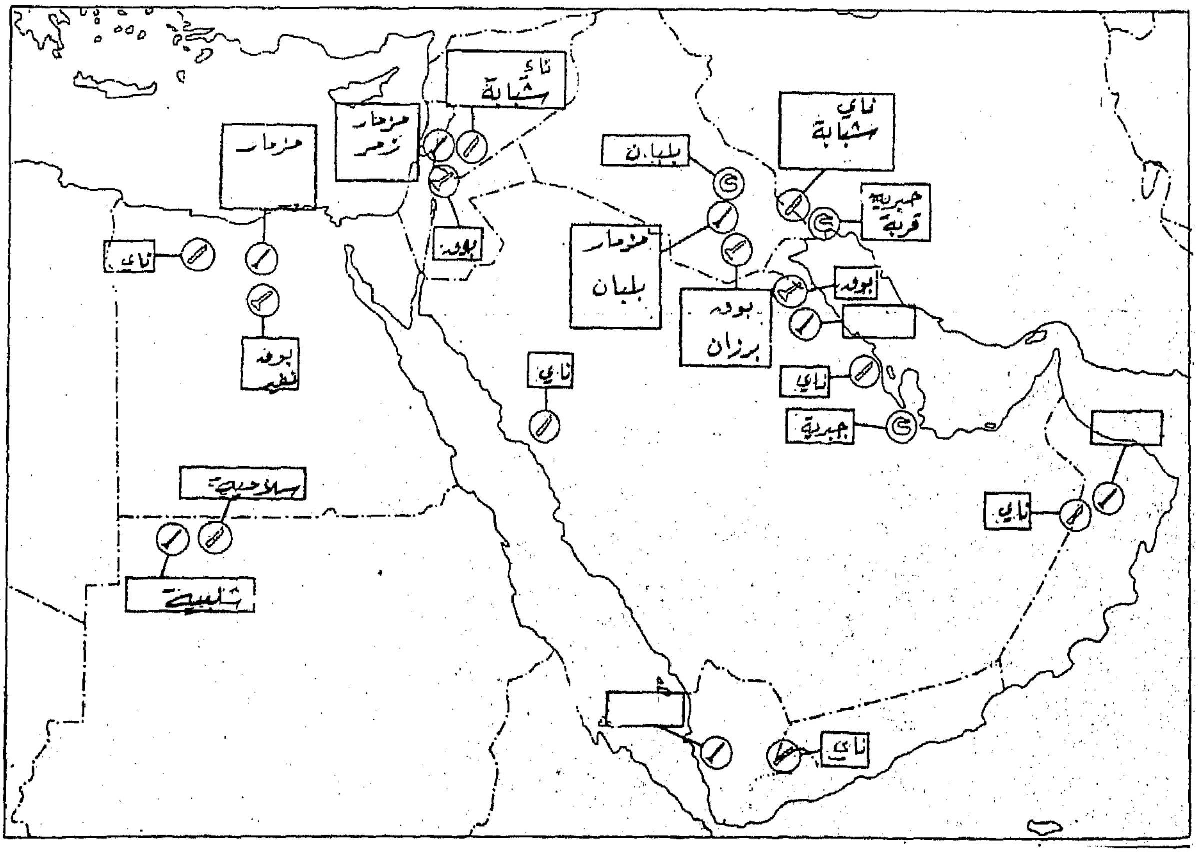
عالٍ من ذلك التواصل، فلأنها قد تأثّرت دون شك بالقرآن وبالأساليب الموسيقية التي أدخلها الرحّالة أو الحجّاج أو المستوطنون من المسلمين. وتوجد أجناس أخرى في هذاالصنف تبيّن سمات أوضح من ثقافات غريبة سابقة على الإسلام (١٦). وتكون درجة تطابق هذه الأجناس مع الخصائص الأساس هي ما يقرّر تقبّلها أو رفضها بوصفها تسلية وتعبيراً جمالياً. إن بعض أجناس الأداء التي تقع في هذا المستوى، وما يصاحبها من أعمال غير مقبولة، مثل تعاطي الكحول والمخدّرات، والاختلاط الشائن، هو من بين الأسباب التي تدعو الى شجبها والشعور بأن ممارستها تنطوي على ملامة واعتذار من جانب المؤدّين والسامعين على السواء (١٧).

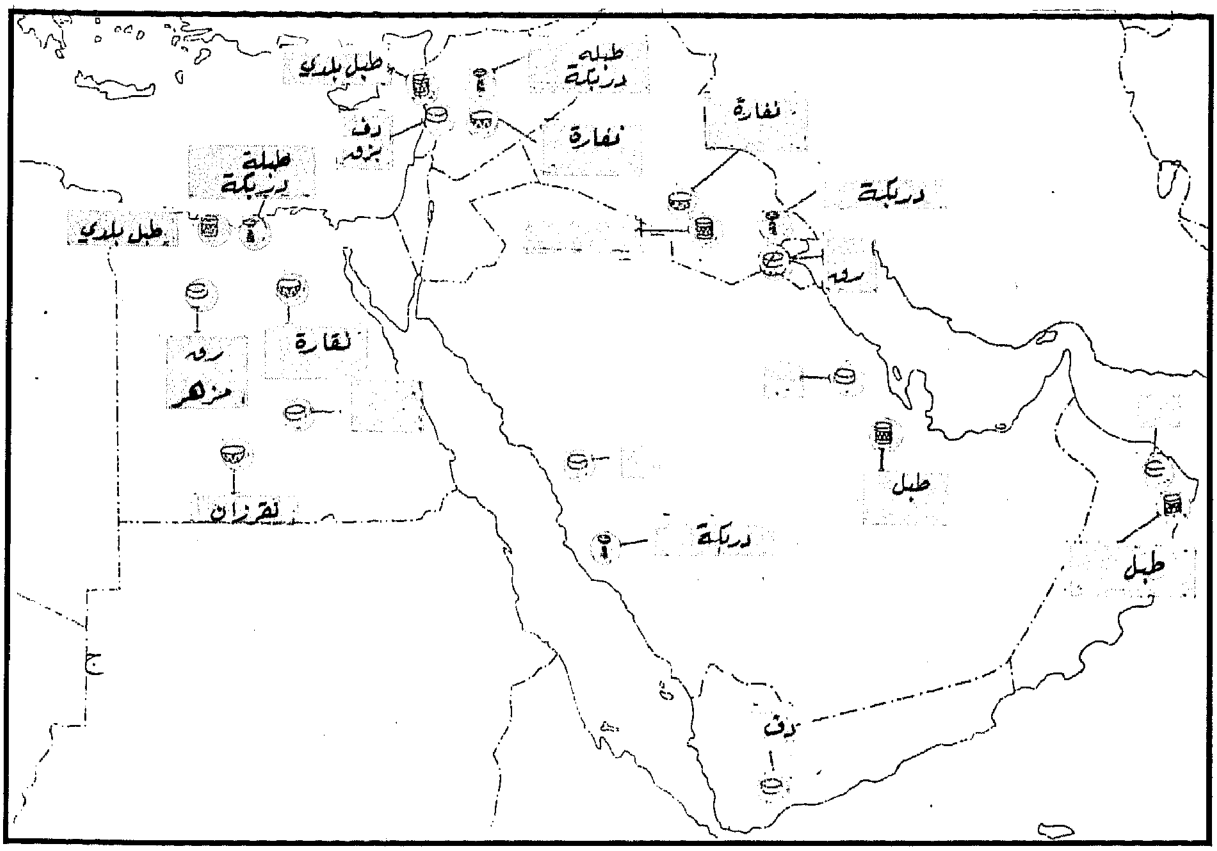
إن هذه المستويات المتراكزة، المتناقصة في انطباقها مع الخصائص الأساس في الفنون الإسلامية، يمكن تطبيقها في مناطق العالم الإسلامي جميعاً. وفي المناطق والأرجاء كافة، توجد أعلى درجة من التطابق في أمثلة من الترتيل القرآني. ومع وجود ميل الى التزايد في الابتعاد عن التطابق، عند الاتجاه بعيداً عن المستوى الأول، فإن هذا العامل نفسه يختلف بين أنحاء العالم الإسلامي، فالابتعاد عن الخصائص الأساس في بعض المناطق نادراً ما يلاحظ، حتى في موسيقى المستوى الخامس؛ بينما في مناطق أخرى قد يبدو ذلك في سمات مستوى داخلي أو أكثر. ولغرض الوصول إلى فهم أوضح لهذه الصفة في ثقافة هندسة الصوت الإسلامية ، نقسّم العالم الإسلامي إلى ثلاث مناطق من هندسة الصوت، تمثل درجات مختلفة من تطابق أجناس فنون الصوت مع المثال القرآني (الشكل ٢٣ – ٣). ومع ما يبدو من حدود واضحة المعالم في هذا التقسيم، يجب ألاّ يُفهم على أن هذه المناطق توجد فعلاً بحدود دقيقة. بل إن المنطقة منها تندمج مع غيرها دون تعيين حدود معلومة. كما أن التقسيم لا يعني تحديد أسلوب في الأداء داخل الأجزاء الثانوية في أيّ من تلك المناطق. وعلى النقيض من ذلك، قد تكشف كل منطقة عن تطابق شديد الوضوح في الأجناس الأعلى أو الأدنى من مستويات الشكل ٢٣ – ١، لكنها قد تكشف عن اختلاف مهم في أنماط أداء فنون المستوى الخامس.

تعتمد هذه الفروق في تطبيق المثال القرآني وبيان أثره على أربعة عوامل بالدرجة الأولى. وهذه العوامل هي: (١) القرب من منبت الدين والثقافة في الشرق الأوسط ؛ (٢) درجة التطابق مع الأساس الثقافي الجاهلي؛ (٣) مدى ما استغرقته عملية التحوّل الى الإسلام؛ (٤) كثافة الوجود الإسلامي في المنطقة(١٨). إن المناطق الثلاث من هندسة الصوت في العالم الإسلامي، التي يمثلها الشكل ٢٣ – ٣ ، تشير إلى درجات مختلفة من التطابق أو عدمه مع الخصائص الأساس الست في التعبير الجمالي في الثقافة الإسلامية. والأجزاء الثانوية التي تكوّن كلاًّ من تلك المناطق تكون متجاورة جغرافياً، أحياناً وليس دائماً. أما تلك الأجزاء الثانوية البعيدة عن بعضها، فهي، بطبيعة الحال، أكثر اختلافاً عن بعضها من المناطق المتجاورة.

تشمل المنطقة الفرعية الأولى المشرق والمغرب وتركيا وإيران بشكل تقريبي. كما تبيّن أوضح تماثل مع الخصائص القرآنية الأساس. ويعود هذا التطابق الى الأسباب الآتية: أولاً، تشمل هذه المنطقة تلك الأقسام من العالم الإسلامي الشديدة القرب من مَنبت الإسلام. وثانياً، إن الأساس الثقافي السابق على الإسلام في هذه المناطق كان بالغ التطابق مع ما نزل عليه من القيم الإسلامية لاحقاً. فباستثناء


قانون
طنبور / طنبورة
ربابة


ناي
شبابة
مزمار
زمر
بلبان
مزمار
بلبان
بوق
برزان
جبرية
قربة
ناي



الخريطة ٧٣ الآلات الموسيقية في المشرق
أ ـ وتريات
ب ـ هوائيات
ج ـ آلات طرق

تركيا، ساهمت هذه المناطق في تشابك أوسع من الشعوب والثقافات لأُلوف السنين قبل ظهور الإسلام؛ لذا فقد تشاركت في الثقافة التي تطوّرت تحت راية الإسلام. وكانت هذه الشعوب مستعدة جمالياً وموسيقياً لتقبّل الإسلام. كما كانت قادرة على تقبّل الدوافع من تلك الخصائص الجمالية والموسيقية التي جرى تبنّيها خلال العهد الإسلامي. وبما أن الخصائص الموسيقية ، مثل غيرها من السِمات الثقافية، تنتقل بسهولة كبيرة حيث يوجد تطابق كبير، فإن التماثل مع الخصائص الأساس كان كبيراً في المنطقة الأولى. وثالثاً، تشمل هذه المنطقة البلاد التي عرفت الإسلام مدة أطول من غيرها، حيث دخلت في الدين أعداد كبيرة من سكانها خلال القرن الأول من ظهور الإسلام. ورابعاً، إن النسبة العالية من السكان في هذه المنطقة التي اتّبعت

الوتريات الموجودة في المنطقة ٣ :

عق: عود (قصير الرقبة) طنبور، بُزُق (طويل الرقبة)

عس: رباب، كمنجة، جَوْز / جَوزَة، جوزه

قن: قانون

قث: سنطور

قو: سِمسمِيّة، طنبور / طمبوره

الهوائيات الموجودة في المنطقة ٣:

نس: ناي، شبّابة، شَمشال، سلاميّة.

مـز: مـزمـار، زُرنـا، سُـرنـاي (دول الخـليـج) بَلَبان، أو قِرناطة (العراق) جَورا، أبا، سِبس (مصر)، شَلَبيّة (الصعيد)

قـر: جِـربه، قـربه (العـراق)، بَلَبـان (شـمـال العراق)

بق: بوق، نفير، شَيپور، بَرَزان، (العراق)

آلات الطرق الموجودة في المنطقة ٣:

دف: دَف، مَزهر، رِق، طار (دول الخليج)

در: دَرَبُكّة، طَبله

نق: نقّارة، كونيـدا (جنوب العراق)، نَقـرَزان (صعيد مصر)

طب: طبـل (دول الخليـج) طبـل بلدي (مصـر وشرق المتوسط)، مِرواس (دول الخليج)، كاسر / كِسار (جنوب العراق، عُمان)، رَحماني (عُمان)، حُقّة (صعيد مصر)

الإسلام ديناً وسّعت في الأثر الثقافي في المجتمع.

وتضم المنطقة الفرعية الثانية آسيا الوسطى وشبه القارة الهندية. وهنا يقلّ تأثير الخصائص الأساس لأجناس هندسة الصوت للأسباب الآتية: أولاً، إن هذه المناطق من العالم الإسلامي بعيدة جغرافياً عن مهاد الشرق الأوسط أكثر من المنطقة الفرعية الأولى، ونجم عن ذلك أن التفاعل والتأثير الجمالي غدا أكثر صعوبة. ثانياً، إن الأسس الثقافية السابقة على الإسلام، التي بنى عليها الإسلام نظامه الفكري، كانت أشد تنوّعاً في هذه المنطقة منها في المنطقة الفرعية الأولى. ثالثاً، إن التأثير الإسلامي لم يكن طويل العهد في هذه الأصقاع، لأن اعتناق الإسلام في هذه المنطقة جاء في فترة متأخرة. رابعاً، توجد أعداد كبيرة من غير المسلمين بين سكان هذه المنطقة. وبما أن هذه الشعوب أقل تأثراً بالإسلام من المسلمين، فإن المظاهر الجمالية الإسلامية هنا أقل بروزاً منها في المنطقة الفرعية الأولى. وبالنظر الى هذه الاختلافات في البعد الجغرافي والتقاليد الثقافية السابقة على الإسلام وطول مدة الحضور الإسلامي وبروز المظاهر الإسلامية، فإن مستوى تغلغل

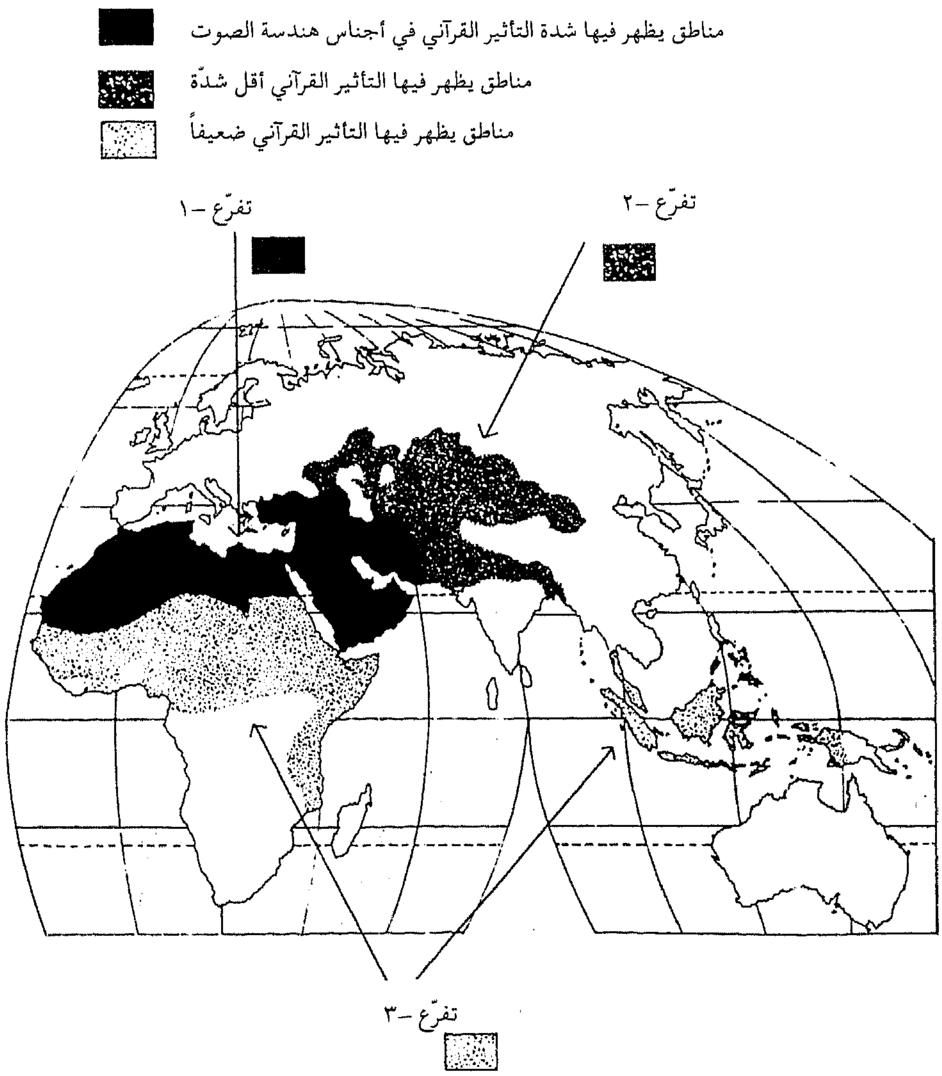
الصورة ٢٣-١١ جماعة من المؤدّين بالصوت والآلات، فرقة ‹شادليكي› الشعبية، ازبكستان [تصوير لمياء الفاروقي].

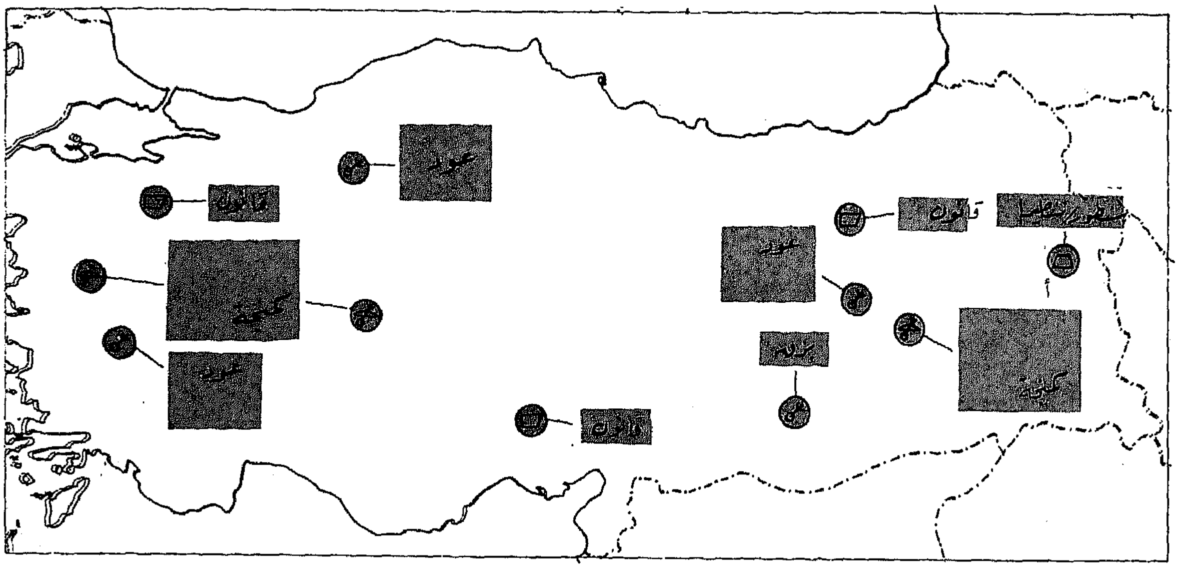


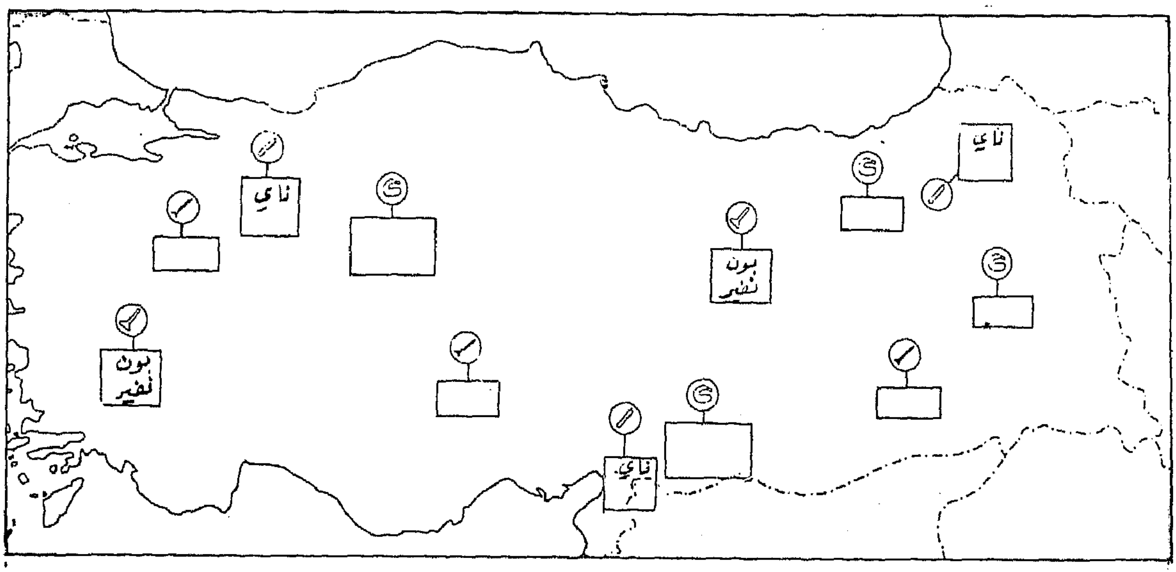
الخصائص الأساس ، المتمثلة في الترتيل القرآني، في أجناس هندسة الصوت يكون أقل عمقاً منه في المنطقة الفرعية الثانية عما هو الحال في المنطقة الفرعية الأولى . وتشترك أواسط آسيا وشمال الهند في كثير من التقاليد الموسيقية مع المشرق والمغرب وتركيا وإيران . ففي أصناف هندسة الصوت القريبة من مركز الدوائر المتراكزة (ترتيل القرآن، الأناشيد الدينية، الارتجالات بالصوت والآلات) لا نلمس فرقاً كبيراً في الخصائص الأساس عما يوازي ذلك من مستويات في المنطقة الفرعية الأولى . أما في الأجناس التي تبتعد كثيراً عن المركز، فيوجد تأثير متزايد من الأساس الثقافي المحلّي، وتوكيد متناقص على الخصائص الأساس، لا في عدد الأجناس المتأثرة وحسب، بل كذلك في شدة المؤثرات التي تتضّح في الأجناس المختلفة .

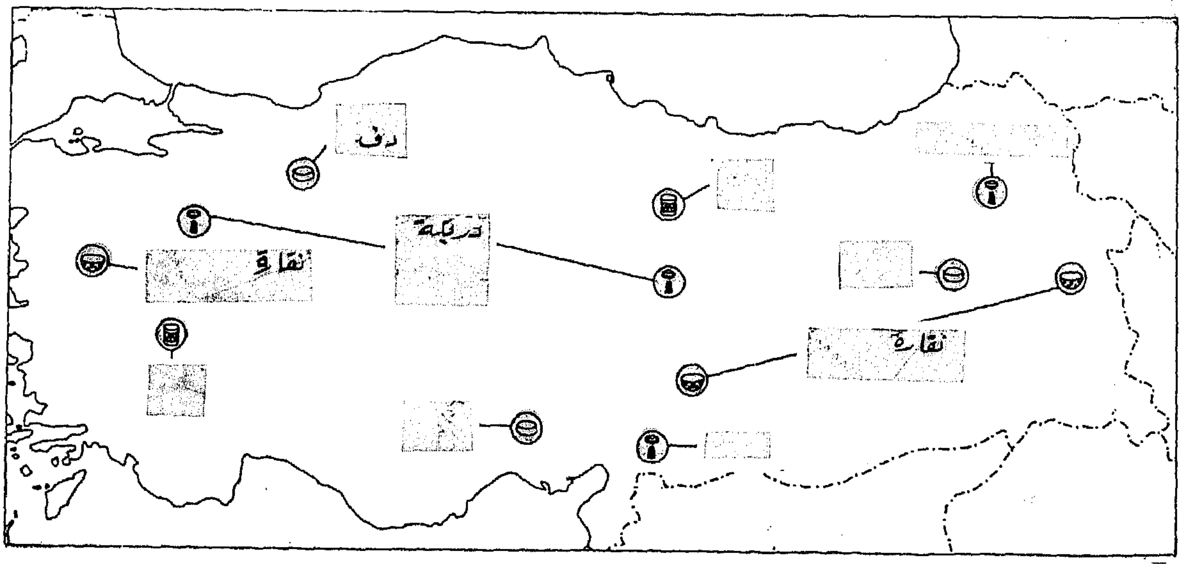
أما المنطقة الفرعية الثالثة فتشمل أواسط افريقيا والشرق الأقصى حيث يشكّل الإسلام قوة دينية — ثقافية مهمّة . ففي هذه الأصقاع ما تزال الخصائص الأساس شديدة الوضوح في بعض أجناس الفن الموسيقي، مع وجود اختلافات عن المستوى القياسي في الأجناس نفسها، وفي استعمالها في تلك الثقافة، بشكل أشدّ بروزاً عما هو الحال في المنطقتين

الشكل ٢٣ — ٣ هندسة الصوت : أقسام فرعية في العالم الإسلامي




عود
قانون
كمنجة
عود
قانون
عود
قانون
كمنجة


ناي
بون
نفير
ناي
بون
نفير
ناي


دف
دربكة
نقارة
نقارة

الأُخرَيَيْن. ففي أواسط أفريقيا كما في الشرق الأقصى، تقع هاتان المنطقتان، أولاً ، على بعد شديد من المنابت الجغرافية للإسلام. كما تكشفان، ثانياً، عن عناصر أختلاف بين الإسلام وبين ثقافاتهما المحلية السابقة على دخولها في الإسلام أكثر بكثير مما هو الحال في غيرها من المناطق. وثالثاً، كان وصول الإسلام الى هذه الأصقاع متأخراً بشكل عام، كثيراً عنه في المنطقتين السابقتين، ورابعاً، مع أن هذه الأصقاع ذات أغلبية مسلمة، فإن نسبة غير المسلمين فيها أكثر بكثير مما يوجد في المنطقتين السابقتين. وتستثنى إندونيسيا في هذا الخصوص لأن نسبة المسلمين من سكانها تبلغ ٩٩ بالمئة. لكن تأثير العوامل الثلاثة الأخرى موضوع البحث ـــ وهي البُعد الجغرافي، والاختلاف الأكبر مع التراث الثقافي والتأخّر في اعتناق الإسلام ـــ يَنال من أثر النسبة العالية في هذا المجال.

على الرغم من وجود العناصر التي تعمل ضد استمرار العناصر الأساس في المنطقة الفرعية الثالثة، فإن أجناس المستويات الداخلية شديدة الاتصال بتلك الخصائص في المنطقة الفرعية الأولى. فتلاوة القرآن متشابهة في المنطقتين. إذ نجد مثلاً أن كثيراً من القرّاء والقارئات من جنوب شرق آسيا يتفوّقون في مباريات القراءة بين جميع مناطق العالم الإسلامي (الصورتان ٢٣ – ١٢ و ١٣) [١٩]. فالأناشيد الدينية والارتجالات الفردية على تلك الآلات التي تتساوق مع الخصائص الأساس والأغاني ذات الموضوعات الجادة، وحتى بعض أمثلة موسيقى التسلية الصِّرف ، يغلب أن تمثّل تلك الخصائص الأساس بصورة شديدة الوضوح.

ومن ناحية أخرى، ثمة مفردات من التقاليد الموسيقية في المنطقة الفرعية الثالثة تشكّل ابتعاداً جذرياً عن المستويات القرآنية. من ذلك موسيقى <كولينتانگ> في الفيليپين و<گاميلان> في إندونيسيا والموسيقى متعددة الأصوات والإيقاعات في وسط افريقيا، مما يمثلّ أنماطاً من هندسة الصوت شديدة الإرتباط بالتقاليد التي سبقت دخول الإسلام في تلك البلاد. وكان من نتيجة ذلك في الغالب إهمال أو مناقضة الخصائص الإسلامية الأساس، والإحتفاظ بالعديد من المؤثرات الغريبة أو الإضافة اليها للإتيان بأمثلة ذات سمات شديدة التناقض. ولا بد من وجود شيء من الإدراك ، الذي قد يكون دون وعي، بوجود قصور من التوافق الثقافي مع الهوية الإسلامية لتلك الشعوب. إذ نرى الإندونيسيين يجادلون حول محاسن تبنّي تراث <گاميلان> الموسيقي [٢٠]، فيقدّم علْيةُ القوم فيهم أُعطياتٍ للمساجد تكفيراً عن تقديم <گاميلان> خلال شهر الصيام [٢١]؛ كما يمتنع المسلمون في الفيليپين عن عزف موسيقى <كولينتانگ> خلال شهر الصيام كذلك، سواء داخل المسجد أو مع الشعائر الإسلامية أو الأعياد [٢٢].

ويجب أن نذكر كذلك بعض الحالات التي يقوم فيها من يحمل اسم الإسلام بممارسة شعائر وأنشطة تخلّفت عن معتقدات وممارسات دينية غير إسلامية، أو كانت موجودة قبل دخول الإسلام. وغنيّ عن القول إن الموسيقى المرتبطة بمثل هذه المعتقدات والأنشطة يغلب أن تشذّ عن الخصائص الأساس في الثقافة الإسلامية. وحيث أن مثل هذه الممارسات الدينية وما يرافقها من موسيقى سابقة في الزمان على المحيط الإسلامي، مما دعا إلى تحاشيها في هذا العرض. ولو كان لنا أن نُدخلها في بحثنا، لشغلت مستوى آخر من الأجناس (هو مستوى سادس يضمّ من الأجناس ما يتّصل بالطقوس الدينية غير الإسلامية) يقع على أبعد مدى من المركز القرآني في المستوى الأول **.

الوتريات الموجودة في المنطقة ٤ :

عق : عود، بُزُق، ساز، باغلَمَه

عس : كمانچه / كيمينجه، غيزهاك / جيجيك / جيجيك

قن : قانون

قث : سنطور ، سنطير

الهوائيات الموجودة في المنطقة ٤ :

نس : ناي

مز : زُرنه

قر : غيده / گايده، تولوم (شرق تركيا)

بق : نفير، بوغو

آلات الطَرق الموجودة في المنطقة ٤ :

دف : دَفّ

در : دَرَبُكّة، تومباك / دُمبِك، دُمبِلك، دبِلك (جنوب تركيا)

نق : نقّارة، نكاره، قدوم / كُدوم

طب : داوول / داڤول، طَبَل

الخصائص الأساس المتمثّلة في هندسة الصوت

سنقدّم في هذا المقطع وصفاً للخصائص الأساس في الفنون الإسلامية كما تتمثّل في هندسة الصوت. وكما سيبدو واضحاً في الحال، فإن العناصر الصوتية التي تمثّل هذا التطابق لا تقتصر بالضرورة على فنون الصوت في الثقافة الإسلامية فكثير منها يشكّل عناصر في تقاليد موسيقية أخرى. كما أنها ليست بالضرورة صادرة عن الثقافة الإسلامية، لأن كثيراً من تلك العناصر مستعارٌ مما سبق الإسلام أو من ثقافات مجاورة، عندما تكون هذه ذات طبيعة مناسبة. لكن التوكيد الخاص و«المزج» بين الخصائص مسألة فريدة؛ فهي تكشف عن توليفة انتقائية بين العناصر القديمة والجديدة، مع استيعاب الأخيرة في إطار ثقافي محدّد المعالم. وقد شكّل هذا الإطار مبدأ التوحيد، كما يتمثّل في أول صورة وأفضلها: القرآن الكريم .

التجريد :

يشكّل التجريد ، أو صفة اللا محدودية ، إحدى الخصائص القرآنية التي تحدّد التعبير الفنّي في الثقافة الإسلامية. وإذ ينصّ التوحيد على أن الله لا يمكن أن يتماثل مع أي شيء أو موجود في الطبيعة، لذا لا يمكن أن يترابط موسيقياً مع أصوات تبعث حركات في النفس أو الجسد، تتواصل مع ما في الطبيعة من موجودات وأحداث وأشياء أو أفكار. وقد عرضنا لكثير من المظاهر في الفنون البَصَرية التي تمثّل هذه الخصيصة. وسنعرض هنا كيفية بلوغ صفة التجريد في الربط الفني بين طبقات الصوت والفترات الزمنية الموسيقية.

إن العناصر اللحنيّة والإيقاعيّة في فنون الصوت في الثقافة الإسلامية لا تُستعمل أو تُغيّر لكي توازي كشفاً مثيراً للأحداث والأفكار. فأجناس هندسة الصوت قليلاً ما تحاول محاكاة مخلوقات الطبيعة موسيقياً. كما أن هذه العناصر لا تُستخدم لإيجاد حالات نفسية محدّدة ومتغيّرة. فدرجة الصوت وحجمه وأسلوبه وطبقته وقدرته، أو المؤدّي الفرد أو

جماعة المؤدين قد تتغيّر ؛ لكن هذه التغيّرات تأتي نتيجة لمطالب البنية الجمالية، لا بناءً على أفكار خارجة عن الموسيقى، ذات طبيعة باطنة أو ظاهرة. ويندر وجود محتوى دقيق أو مادة موضوع في أداء فنون هندسة الصوت. فالأداء بالصوت أو بالآلات يُسمّى ويعرّف بالنمط اللحني أو بمطلع القصيدة. فالعناوين الوصفية نادرة حتى في مستويات الأجناس شديدة البُعد عن المركز. ويكثر وجود المقاطع الصوتية قليلة المعنى أو عديمته، مثل الكلمات والعبارات السائرة، فتشكّل إضافات خارجية بل داخلية على المسار اللحني (ينظر الشكل ٢٣ – ٥، الأسطر ٤ و ٥ و ٦) . وحيث أن التشكيل اللحني لا يرتبط بشكل قاطع بمجموعة كلمات دون غيرها، فقد ارتبطت ألحان مختلفة مع قصيدة واحدة في الغالب؛ كما ارتبطت قصائد مختلفة مع لحن واحد.

ويظهر التجريد بشكل خاص في ترتيل القرآن، إذ لا يظهر تغيّر في نمط الأداء من بداية القراءة الى نهايتها، أو من قراءة إلى أخرى. أما في الأناشيد الدينية الأخرى وفي الإرتجالات بالصوت أو بالآلات، وحتى في موسيقى التسلية الخفيفة، فلا وجود عموماً لأي «تصوير» موسيقي ظاهر أو تشخيص بالرمز لمظاهر غير موسيقية.

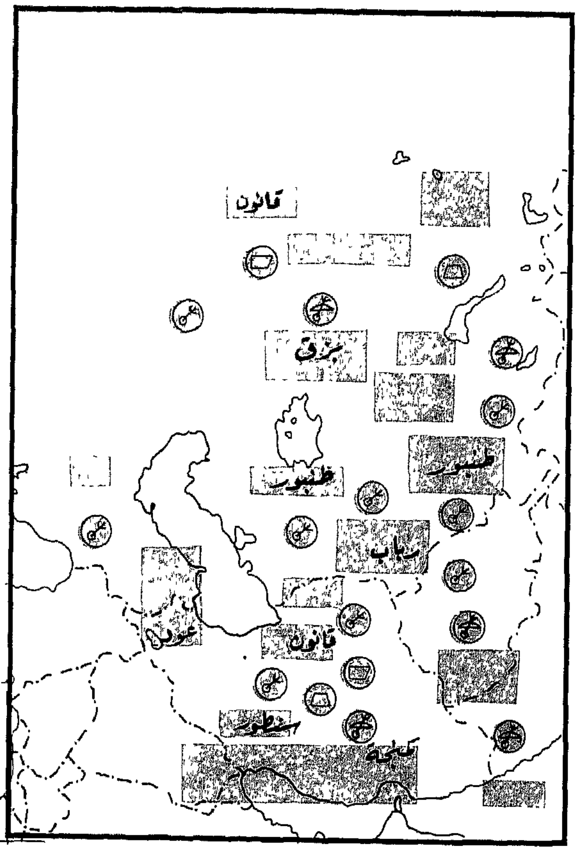
وإذا وجد شيء من ذلك، فيمكن العثور عليه في أقاصي أطراف مستوى الأجناس، وأبعد ما يكون عن المثال القرآني والتقبّل الثقافي.

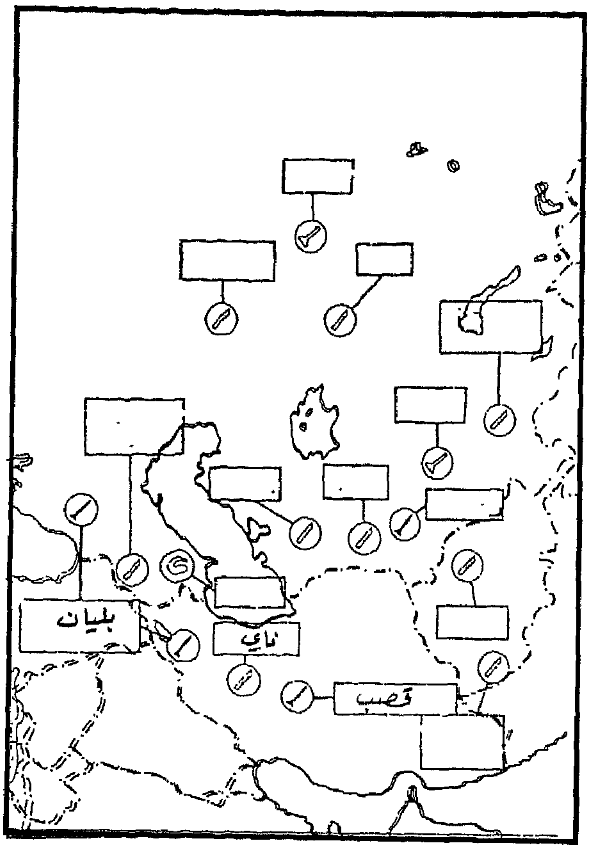
وبغضّ النظر عن وسيلة الأداء (بالصوت أو بالآلات) ، وعن السياق (لمناسبات دينية أو دنيوية، أو اجتماعية بسيطة أو فنّية متقدّمة)، تتكون هندسة الصوت دائماً من أنساق لا متناهية، مؤلَّفة أو مُرتَجَلَة. وعن طريق التنويع في طبقة الصوت والمدة الزمنية يحاول التسلسل الموسيقي أن يوصل الى السامع انطباعا بنسق متفتّح لا ينتهي أبداً. وهذا التأليف بالنغمات والمُدَد يمكن أن يدعى بالزخرفة العربية. وهو شبيه بما يدعى كذلك توليفات بالخطوط والألوان والأشكال في الفنون البَصَرية في الثقافة الإسلامية.

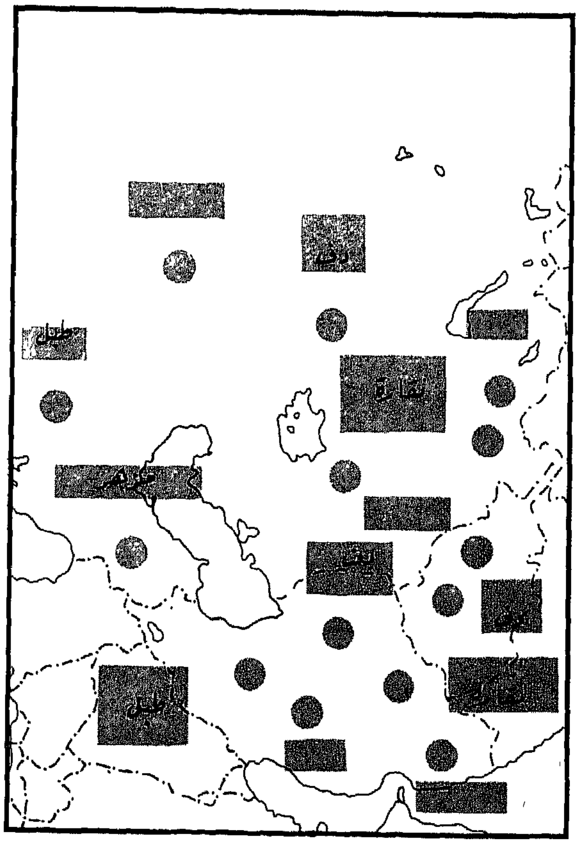
بنية المقام

تشكّل بنيةُ المقام ثانيةَ الخصائص الجمالية الأساس، وتلقي مزيداً من الضوء على الأداء في هندسة الصوت. والتقسيم الى وحدات داخلية، وهو من أهم السمات البنيوية في الزخرفة العربية المنظورة، يتحقق في فن الصوت بطرق منوّعة كثيرة. ففي ترتيل القرآن مثلا، تكون العبارات التي تطابق آية أو جزءاً منها مفصولة عن بعضها بفترات من الصمت. ويدعى هذا الفصل المهم جمالياً باسم «الوقفة.» ويمكن أن تأتي الوقفة حيث يريد القارئ، إذا لم يؤثّر ذلك في الإدراك المنطقي للنص المرتَّل. وإذ تقترب الوحدة الصوتية من نهايتها، يتّسم ختامها بهبوط في طبقة الصوت وإيقاع على نغمة بارزة في تدرّج المواد المرتّلة. وكما سبق أن تحدثنا في مناسبة أخرى [٢٣]، يغلب أن يقع النَّبْر على نهايات الوحدات هذه بحركات من التكرار النغمي والمدّ تساير وتدعم القافية وتَوَاتُرَ الصوائت. وعند إشباع المدّ الصوتي في نهايات الوحدات يستجيب السامعون بصيحات إعجاب تردّد: الله الله، أو الله أكبر.

وتنقسم، بطريقة مشابهة، الأناشيدُ الدينية في المستوى الثاني، مثل الإرتجالات بالصوت والآلات في المستوى الثالث. وتفصل بين العبارة والأخرى بشكل واضح فتراتٌ من السكون ذات







الخريطة ٧٥ الآلات الموسيقية في إيران وأواسط آسيا
أ ـ وتريات ب ـ هوائيات ج ـ آلات طرق

الوتريات الموجودة في المنطقة ٥ :

عق: سِتار / سيتار، تار، دامبور، دمبراك، دوتار، طنبور، عود، كومز / كوموز، ساز، چوگار، روباب (افغانستان)

عس: كامانچاي، غيچاك / غايچك، ساروز، سارينْدا (افغانستان)، كياك (كيرغيز) ، گوبيز/كوبيز

قن: قانون

قث: سنطور، چانگ، كالين

الهوائيات الموجودة في المنطقة ٥ :

نس: ناي / نَي، تويدوك، چوء ور، سارباساني (كيرغيز)، سيبيزگا (كازاخ)، تولا (پاشتون وبالوچ)، شِمشال أو بلوير (كردي) ، قوراي (إزبك)

مز: سورناي، سورنه / سورنا، نرمي نَي أو بالابان (آذربايجان وكردستان)

قر: زورنه

بق: كارناي

آلات الطرق الموجودة في المنطقة ٥ :

دف: دَفّ، دويرا، دايره

در: تومباك / دومباك، ضَرب، زرباغلي

نق: نقّارة / نغاره، دوتبلـه / دوتبل (كردستان)، داڤالباس

طب: داهال، دمّام (جنوب بلاد فارس)، داڤول (آسيا الوسطى)

أطوال مختلفة، وتزدحم عند الختام ضروبٌ من التنويعات النغمية لأغراض التوكيد والتشديد. ويكون التنازل الصوتي لمجمل العبارات مع الختام على نغمة مستقرّة، شبيهاً بما يجري في تلاوة القرآن، على ما بين هذين الجنسين من الأداء الصوتي من اختلافات في الوسيلة والوظيفة. ويكون تكرار عبارات الختام، مثل «القَفْلة» و«التسليم» و«فرود» وما أشبه، مما يؤكد بِنية المقام في هذه الإرتجالات التي لا تتقيّد بوزن.

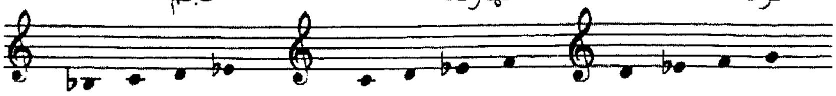
ومن الطُرق التي يكثر استعمالها لإبراز الفصل بين العبارات، في أجناس الإرتجال بالصوت والآلات، تدخُّلُ مقطعٍ موسيقي يُسمى «اللازمة». [٢٤] وهذا المقطع الفاصل يتكون من عبارة نغمية، أو قد يكون حركةً إيقاعية متكرّرة تؤدّى على آلة نَقْرٍ في نهاية كل وحدة صوت فنّية. وتختلف اللازمة في الطول من بضعة نغمات الى قرار كامل. وفي جميع الأحوال تؤكد اللازمة ختام الوحدة الموسيقية وتحضّر المؤدّي والسامعين للوحدة التالية. ومع أن اسم هذا العنصر الصوتي قد يتغيّر، فإنّ اللازمة تُسمع في أداء الأصوات الفنّية في جميع أرجاء العالم الإسلامي.

في الأجناس المحكومة بوزن موسيقي، أي من المستويين ٤ و ٥ (الشكل ٢٣ – ٢)، تشكّل بِنيةُ المقام عنصراً قياسياً بحدّ ذاته، خلافاً لصفة الإيقاع الطليق في أشكال الإرتجال، ولو أن ذلك يظهر بوسائل مختلفة قليلاً. فهنا لا يكون سكون «الوقفة» مما يميّز أجناس هذين المستويين، بل إن النزول الى نغمة الإستقرار والحركات الايقاعية المتكررة يأتي مع ختام المقطع الموزون، كما يحدث في أشكال الإيقاع الطليق. وإذا كانت القطعة تقوم على دورة إيقاعية على شيء من الطول (عشر ضربات أو أكثر)، يغلب أن يتماشى المقطع الموسيقي مع تكرار أحد الأنساق الإيقاعية، مما يزيد في دعم التقطيع اللحني. وفقرة الختام المتكررة، سواء كانت من داخل الوحدة أو كانت تملأ الفراغ بين الوحدات، هي من السمات العامة في هذا النوع من الموسيقى (الشكل ٢٣ – ٦، ينظر تكرار اللازمة) [٢٥]. ويمكن أن تؤدّي هذه الفقرة آلة موسيقية واحدة أو أكثر، كما يمكن أن تؤدّيها الجوقة. وقد تتكون من جملة واحدة تتكرر بعد كلّ مقطع صوتي، أو قد تكون تركيبة إيقاعية ضمن الوحدة الصوتية. وقد تمتد كذلك الى لازمة معاكسة تفصل الوحدة الصوتية عن الأخرى (الشكل ٢٣ – ٢٦) [٢٦].

أجناس مهمة في نظام الموسيقى العربية

أجناس ذات نصف (٢/١) فترة نغميّة وذات فترة نغميّة (١) واحدة كاملة:

كُرد نَهاوند عجَم



أجناس ذات (٢/١ ١) فترة نغميّة:

نَوى أثَر حجاز



أجناس ذات ٤/٣ فترة نغمية (تفيد الإشارة السفلى تخفيض النغمة بحوالي (٤/١))

سيگاه بياتي راست

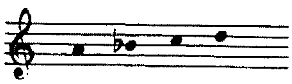


لهذه الأجناس أهمية كبرى في العالم الإسلامي، مع أن الجمع بينها لتكوين سُلَّم ثُماني واحد أو سُلَّمين، وأسماءها، قد تختلف من قطر الى قطر ومن منطقة الى منطقة.

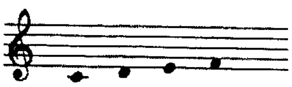
الأهمية الدولية

نجد في تركيا تغيّرات في الأسم وطبقة الصوت كالآتي:

كوردي تركي (يشبه الكُرد العربي المنقول)



چارگاه تركي (يشبه العجَمَ العربي المنقول)



پوسيليك تركي (يشبه النهاوند العربي المنقول)



رَست تركي (يشبه الراست العربي المنقول)

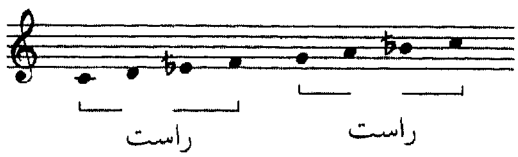


ويمكن إيراد أمثلة أكثر من تركيا وغيرها من أنحاء العالم الإسلامي.

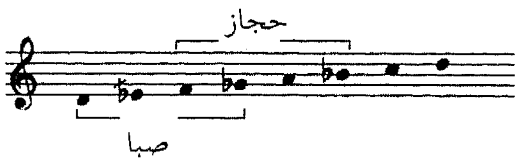
الجمع بين الأجناس

يمكن الجمع بين الأجناس لتكوين سُلَّم مقام كما في السلالم الآتية من مقامات الموسيقى العربية في المشرق :

مقام راست

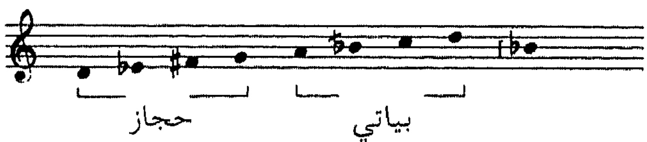


مقام صَبا
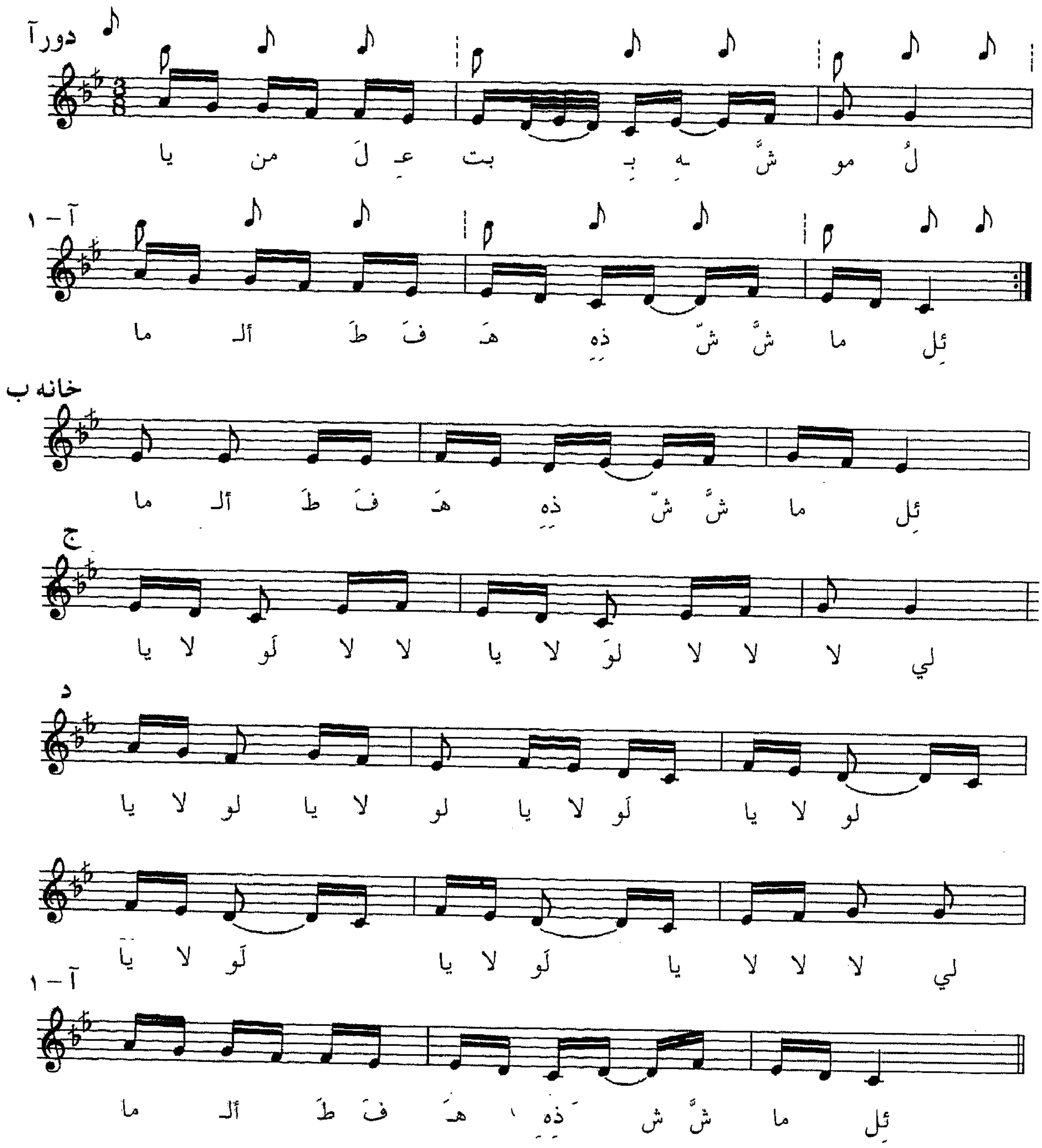


نزول إلى القرار

مقام حجاز

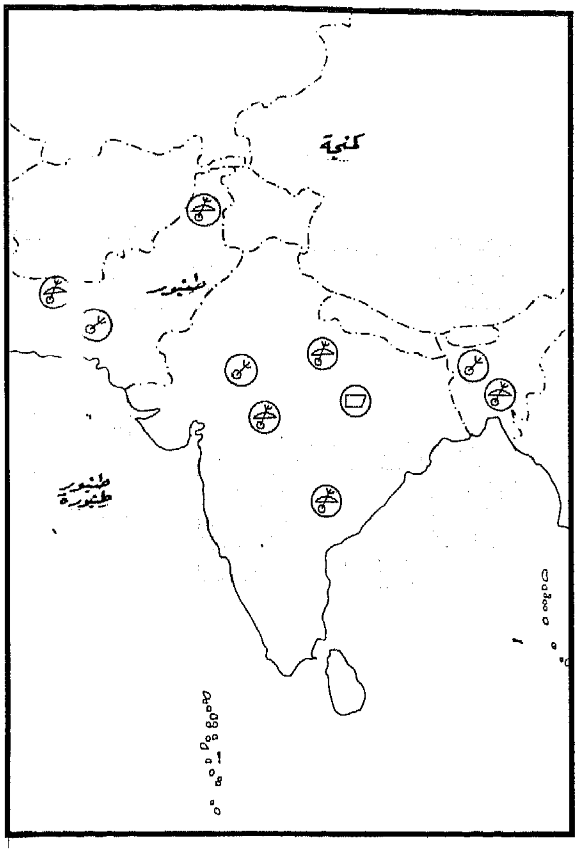


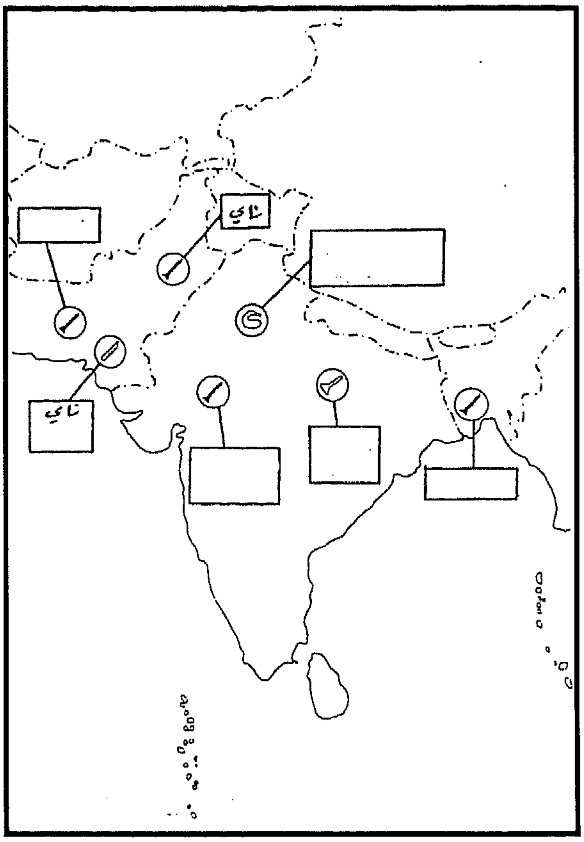
إضافة إلى الفترات وطريقة جمعها، توجد صفات أخرى كثيرة في الموسيقى العربية . وتشمل هذه نغمة البداية أو النغمة المقرَّرة أو نغمة الوقفة الأخيرة وغيرها من نغمات الاستقرار المهمة والطبقة والمدى والموضوعات النمطية الى جانب التتابع المقرّر واستخدام المادّة النغميّة .



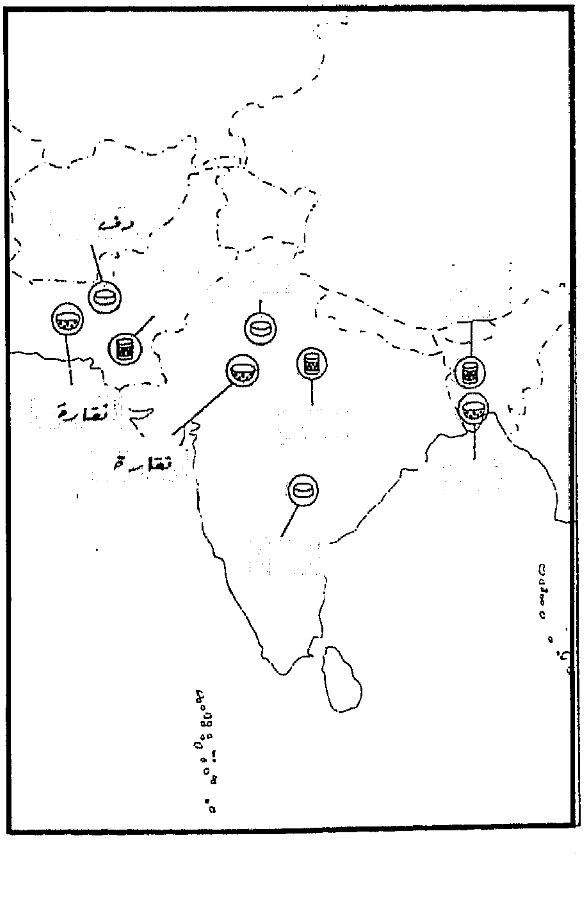
يُعادلُ كلٌّ سطرٍ لحني دورةً ايقاعيةً بتسع ضربات وثلاثة أجزاء داخلية في كل منها ثلاث ضربات.

الشكل ٢٣ - ٥ مثال من الموشح





الخريطة ٧٦ الآلات الموسيقية في شبه القارة الهندية
أ – وتريات
ب – هوائيات
ج – آلات طرق



C.

الوتريات الموجودة في المنطقة ٦ :

عق : سِتار، سارود، تامبور، بين، نَدّ، دانبورو/ تانبُرو (السند) رباب، إكتارا، دوتاره (بنگلادش)

عس: سارانگي، ياكتارو (السند)، دلروبا، سارِندا / سورِندا ، إسراج، كيمانچي

قن: سڤاراماندال.

الهوائيات الموجودة في المنطقة ٦ :

نس: ناي، نَدّ (السند)

مز : شاهناي، شارناي (السند) ، سورناي ، ناي، (پنجاب)، مورلا

قر: مَشق، ناگابادها (شمال الهند)

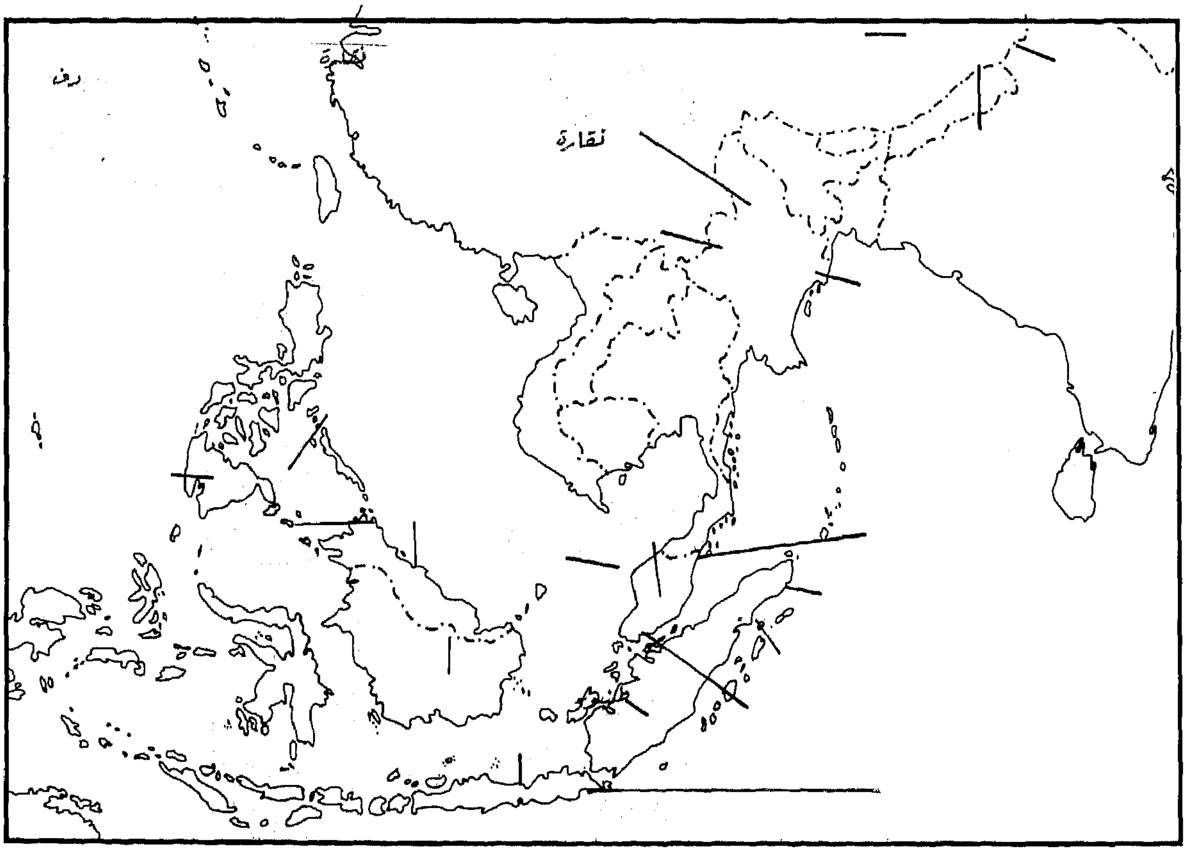
بق: كارنا، نافاري

آلات الطرق الموجودة في المنطقة ٦ :

دف : دَفّ ـ دُفّ، دايره، كانجيرا (جنوب الهند)

در: نگاره، نقّارة، نهابات، ماهاناگارا، تيكاره (بنگال)

طب: دوهْل (السند) ، ضولاك (شمال الهند)، دهول (بنگلادش)



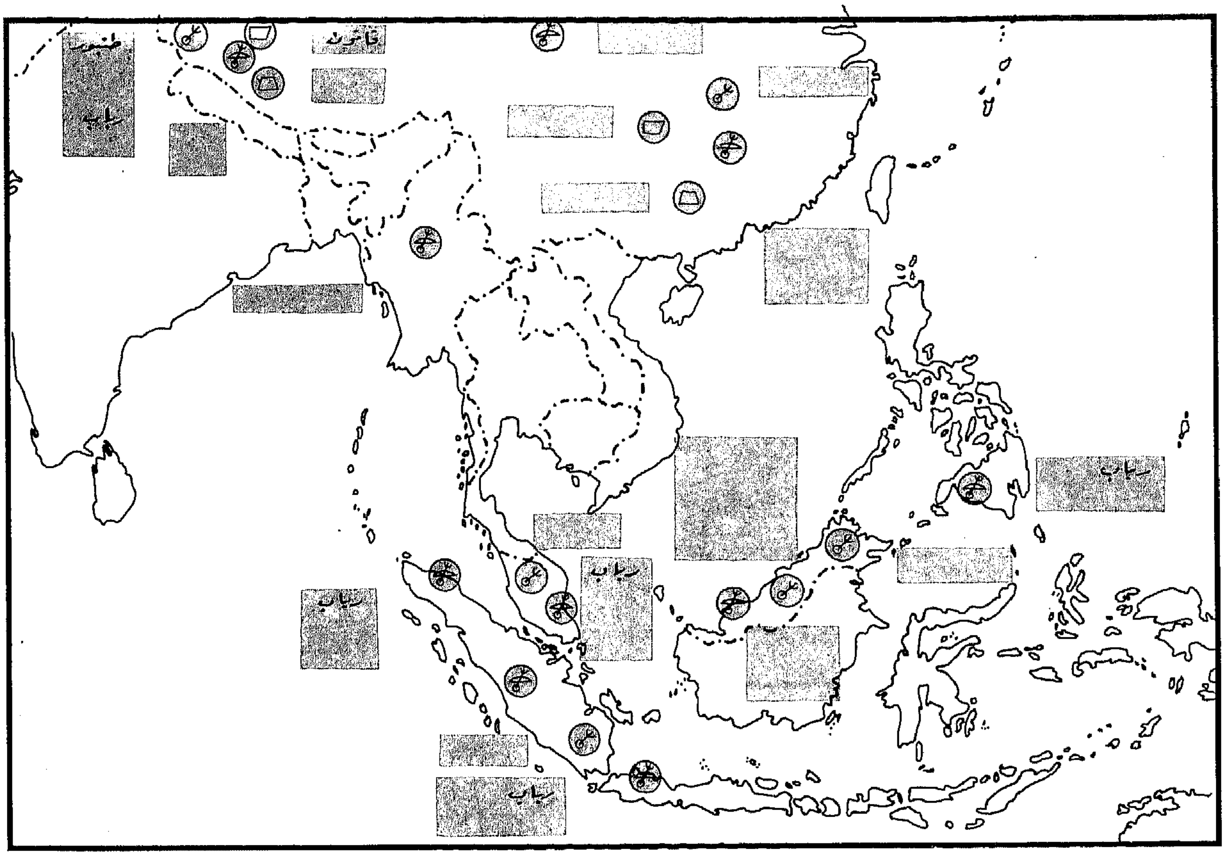
أ

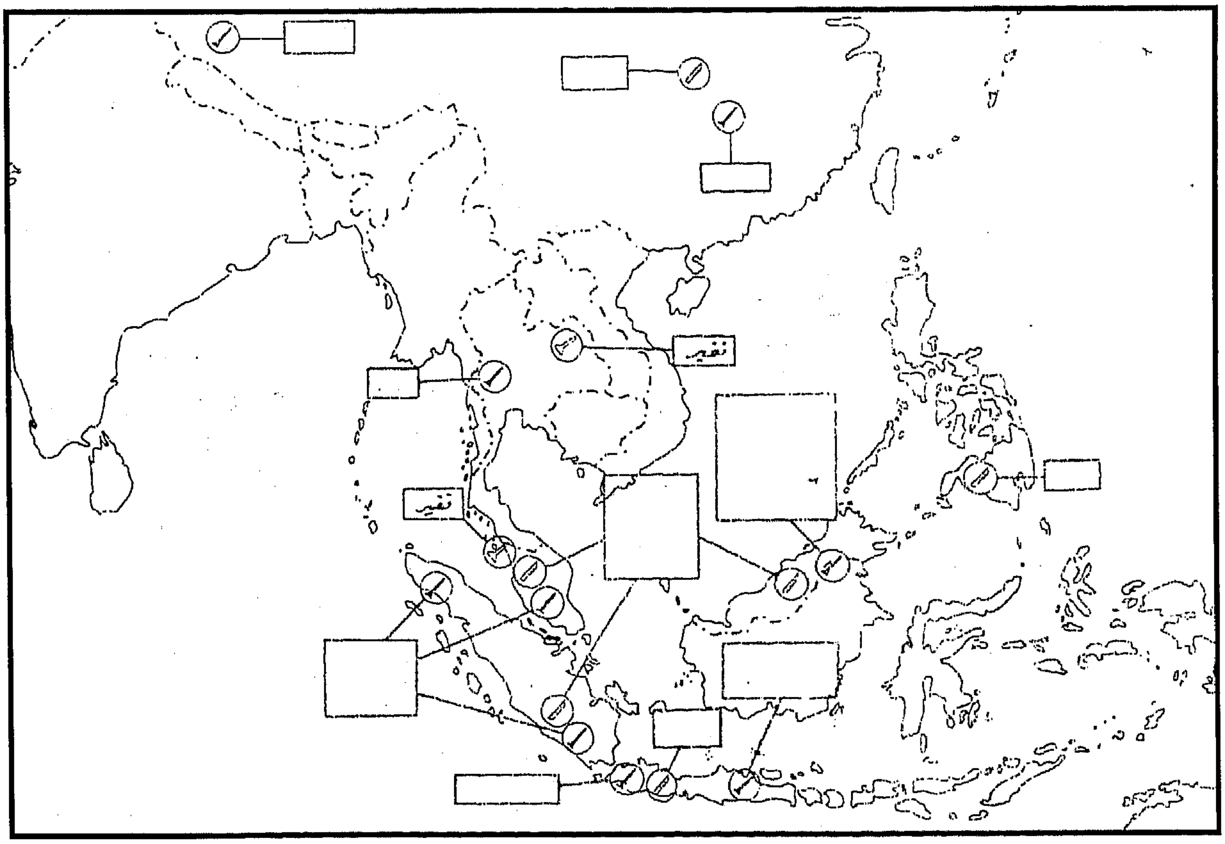
الخريطة ٧٧ الآلات الموسيقية في شرق آسيا

أ – وتريات

ب – هوائيات

ج – آلات طرق


طنبور
رباب
قانون
رباب
رباب
رباب
رباب
رباب


نفير
نفير

الوتريات الموجودة في المنطقة ٧ :

عق: گـامبُس، سونداتنك (صباح)، بيلكان (ايبان، ماليزيا) تنتن (ساراواك)، سان ــ هسين (الصين)، سيتار، رباب، دوتار، تانبور (ويغور).

عس: بيـولا، رِباب، گت گت (جنوب الفيليپين) سو سام ساي (بورما)، باليكان، إنسيروناي، إنكيرابال وميريبا (إيبان، ماليزيا) رباب وتيگا تالي (ماليزيا)، هوچن، نان ــ هو، چنگ ــ هو، وأنواع كثيرة غيرها (الصين)، تاراونگسا (غرب جاوه) ساتو، هيجاك (ويغور) ، خلخور (منغوليا)

قن: كو اره ناي (الصين)، كانون (ويغور)

قث: يانگ ـ چن (الصين)، چانگ (ويغور)

الهوائيات الموجودة في المنطقة ٧

نس: سولنگ (حوض الملايو)، إنسي (الفيليپين)، هسياو (الصين)، سيرولنگ، كيسولنگ ونابات (ماليزيا)

مز: ساروناي / سيروناي /ساروني (حوض الملايو)، تاروميپت (غرب جاوه)، سيلومپريت / سيرومپريت (شرق.جاوه) سو ــ نا (الصين) ، سورناي (ويغور)، كونگ كوڤاك ويومپواك (صباح ، ماليزيا)

بق: نفيري (ماليزيا، بورما)

آلات الطرق الموجود في المنطقة ٧ :

دف: رابانا / ريبانا (حوض الملايو)، راپائي وتربانگ (اندونيسيا)، تار، ريداپ، كومپانگ (ماليزيا)، إندانگ (اندونيسيا)، دف، داپ، دول ــ باس (ويغور)

در: دَبكان (الفيليپين) ثوم أو ثاپ (بورما)، گيدومباك (ماليزيا ، جنوب تايلاند) دومباكُ (ويغور) دوگ دوگ (غرب جاوه)

نق: نيگاره / ناهاره / ننكاره ولنگ كاره (ماليزيا) ننگاره (بورما) ، ناگوره، تيڤيلباس (ويغور)
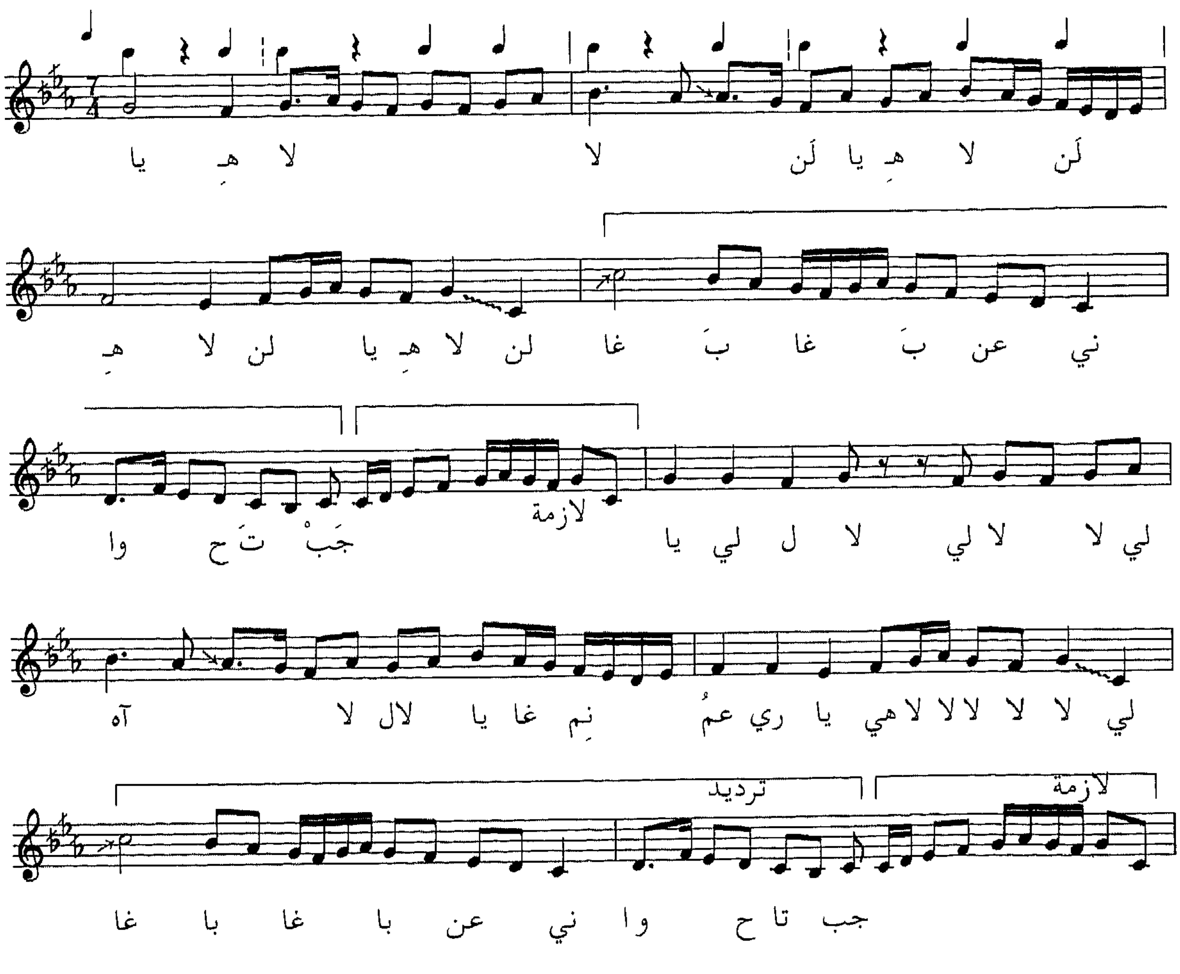
طب: مرواس / مرقاس/ ماروَس (حوض الملايو)، تامبورو (إندونيسيا) ،نگاره (بورما)، دمباك (ساراواك، ماليزيا)

والمقابلات بين التركيب الموسيقي والأسلوب وسيلة مهمة أخرى في الفصل بين مقطع وآخر من أمثلة هندسة الصوت . فقد تتراوح المقاطع المتتابعة بين الأداء بالصوت والآلات، أو بين الأداء المفرد وأداء المجموعة المصاحبة أو الجوقة، أو بين الصوت الرجالي والنسائي، أو بين مختلف المؤدين أفراداً أو جماعات على الآلات، أو في المقابلة بين المقام اللحني والإيقاعي، أو بين الأداء المرتجَل والمؤلَّف، أو بين البنية الطليقة أو الموزونة الإيقاع، أو بين بِنية من طبقة أصوات أدنى وأعلى .

الترابطات المتتابعة

يشكّل الترابط المتتابع بين الوحدات المكوِّنة ثالثةَ صنوف الأداء في هندسة الصوت أنواعاً شتى من الخصائص الجمالية في الفنون الإسلامية. وتضم الترابطات الإضافية ـ مثلاإضافة مواد لحنيّة لتكوين

يا هلالاً غاب عنّي



تنقسم الدورة الإيقاعية ذات السبع ضربات الى قسمين في أوّلهما ثلاث ضربات وفي الثاني أربع.

الشكل ٢٣ - ٦ مثال من الموشّح

جُمل موسيقية؛ أو إضافة مقاطع لتكوين ارتجال أو تأليف؛ أو إضافة ارتجالات أو تواليف لتكوين ما يشبه المتواليات الموسيقية في مقام لحني مُختار (مثل الفصل أو الوصلة أو النوبة أو الصنعة أو الشاش مقام أو الچاشني في مختلف أنحاء العالم الإسلامي). إن هذا الترابط المتكرّر في أجزاء كل مستوى من الأداء يمثّل وسيلة بنائية مهمة لتقوية الانطباع بوجود نسق لا متناهٍ. ويجد الموسيقيّون المسلمون، مثل غير المسلمين المتأثرين بالمحيط الثقافي نفسه، أن إبداعهم يتحقق بصورة أكبر في الترابط الفنّي والتكرار لهذه الوحدات الداخلية اكثر مما يتحقق في إبداع كيانات جديدة تماماً.

التكرار

يمثل التكرار رابعة الخصائص في الفنون الإسلامية عموماً، وفي هندسة الصوت بشكل خاص. والتكرار، بالطبع، صفة في كل تراث موسيقي، لكن كثرة استعماله في أمثلة هندسة الصوت مسألة بارزة. فالعلامات الموسيقية تتكرر بالتتابع أكثر من بقائها على وتيرة واحدة. كما يجري إبراز النغمات المهمة في سُلّم المقام بتكرار العودة اليها. وتشكّل الألحان الرئيسة مادة متكررّة أخرى، سواء كان استعمالها بصفة عناصر متمّمة في مسار الإرتجال أو التأليف أو كانت إدخالاً بالصوت أو بالآلات لإتمام الوحدة الموسيقية. والجمُل الموسيقية التي تشكّل اللازمة تكثر في الوحدات الصوتية المؤلّفة والمرتجَلة معاً، كما تؤلّف مقاطع الردّة مادة إضافية للتكرار في كثير من السياقات والأساليب.

وكثرة استخدام التكرار ليس نتيجة فقر في الأفكار الموسيقية بين المسلمين. بل إنه أحد الخصائص البنيوية التي تراها الشعوب المسلمة ضرورية لإبداع أنساق لا متناهية. فالتكرار لا يقتصر على إنكار التخصيص والتفرّد في الكيانات الموسيقية بل يساهم كذلك في صفة اللا تناهي التي يجب أن يبرزها التعبير الجمالي عن التوحيد. وبالإضافة الى ذلك، يؤكد التكرار الترابطات المتتابعة في الوحدات الموسيقية على جميع المستويات من أداء الإرتجال والتأليف.

الحركية

بما أن أشكال فنون الصوت جميّعها يجب أدراكها من خلال الزمن، فإن عنصر الطبيعة الحركية يدخل في كل مثال من أمثلة هندسة الصوت. ولا توجد عيّنة من الفن الموسيقي تخفق في التمثيل لعنصر الحركية هذا. لذا يجب أن تكون صفة الحركية الخاصة بهندسة الصوت نتيجة أسباب إضافية، لكن كثيراً من الأسباب التي يفترض أنها قد تساهم في هذه الصفة ليس لها تأثير كبير في الواقع في هذا الاتجاه.

فمثلاً، إن المدى الشامل الواسع، أو الامتداد اللحني، ليس هو الذي يوحي بالحركية في هندسة الصوت. فالأجناس عموماً تقصر التنويع اللحني والإيقاعي على مقطع صغير من السُّلّم، يغلب ألاّ يشمل أكثر من أربع أو خمس نغمات (الشكل ٢٣-٤). وحتى عندما يتّسع المدى الى جواب ثُماني أو أكثر، فإن الإرتجال أو التأليف يعامل مقاطع ذلك المدى بالتتابع بوصفها مقاطع وحدات مختلفة، لا بشكلها الكلّي. فالقارىء يرتجل متصرّفاً في «الجنس» الواحد مرات غير محدّدة، و«الجنس» هي الكلمة العربية التي تقابل المقطع الثلاثي أو الخماسي على السُّلّم الموسيقي، ثم ينتقل بعد ذلك الى

« جنس » آخر أو إلى مجموعة من النغمات المتقاربة. وتمثل هذه الصفة كذلك صنوف أخرى من الأناشيد الدينية ومن الإرتجال بالصوت أو الآلات. وحتى الأغاني والتواليف الموسيقية يغلب أن تستعمل جنساً واحداً من السلّم اللحني في أحد المقاطع ثم تنتقل الى جنس أعلى أو أدنى ليكون عنصر تضاد في مقطع لاحق. لذلك لا يمكن النظر الى المدى الشامل على أنه عنصر تقرير الحركية في هذا الفن الصوتي.

ولا يمكن كذلك أن ننظر الى الطفرات العريضة في المسار اللحني على أنها من عوامل الحركيّة في هندسة الصوت. فالأنغام المتآلفة لا تكاد توجد في الأجناس التي تمثل الخصائص الإسلامية الأساس، والفترات التي تزيد عن الثُلث يندر وجودها إلاّ في بداية الجملة الموسيقية.

ومضاعفة المسارات اللحنية عنصر موسيقي ثالث يمكن أن يُرى على أنه يؤدّي الى الإنطباع بوجود الحركية الموسيقية. لكن هذا العنصر لا يتمثل في هندسة الصوت، لأن هذا الفن أُحادي الصوت بشكل عام. ومعنى ذلك أنه يتكوّن من خط لحني واحد يخلو من تعدّد الأصوات أو المُصاحَبة المُتَناغمة. فالترتيل القرآني أداء بصوت منفرد دائماً، ومثل ذلك الكثير من الأجناس الشعرية الدينية الأخرى والإرتجالات بالصوت والآلات، التي يؤديها شخص واحد. وحتى عندما يشترك اثنان أو أكثر في العزف أو الغناء معاً، فإنهم يتبعون خطاً لحنيّاً واحداً، مع خروج بسيط عن الأداء المشترك الذي تسمح به طبيعة الارتجال في أدائهم. وعندما توجد آلة ذات طاقة لحنية بمصاحبة مسار مفرد، فإنها تؤدي بالإشتراك مع المنشِد الفرد أو « تظلّل » ذلك المسار بصيغ مخفّفة أو موسّعة من المحتوى اللَحني الرئيس. مثل هذه الأصناف من الأداء المقرَّب، غير المقتصر على مسار واحد دقيق، توصف بأنها مختلفة الأصوات. ويمكن الاستماع الى هذا الصنف في كثير من مناسبات الأداء التي يقدمها اثنان أو أكثر بالصوت أو بالآلات. والعناصر الموسيقية الأخرى التي تمثّل خروجاً عن البنية أحادية الصوت عموماً في هندسة الصوت هي الدندنات واستمرار المقاطع وبعض أنماط التفريع. (٢٧)

وإذا كان جميع ما ذكرناه من عناصر الحركية لا ينطبق هنا، فما هي الصفات في هذا الفن التي تمثل الصفات الخمس الأساس في الفنون الإسلامية؟ إضافة الى ما تنطوي عليه جميع صنوف التعبير الموسيقي من خاصية قائمة على الزمن، ثمة ثلاث صفات تدعم هذه الخصيصة: (١) كثافة الفعالية؛ (٢) التوكيد على معالجة مواد اللحن الرئيس لا على عرض الموضوعات الموسيقية؛ (٣) الشكل غير المتطوّر.

كثافة الفعالية: إن النسق اللا متناهي الذي يميّز جميع الفنون الإسلامية يركّز انتباه السامع على لحن مفرد المسار، سواء كان أداء ذلك بالصوت أو الآلات أو بالجوقة أو مجموعة الآلات. لكن هذا اللحن، إذ يتجنّب التعقيدات من المدى المتّسع والفترات العريضة ومزج الألحان والتناغمات متعددة الأقسام، يصبّ التوكيد بدل ذلك كلّه على كثافة الفعالية في ذلك المسار المفرد. فالسامع العارف بالموسيقى ينجذب، في مفتتح وحدة صوت فنية، الى « التقاط » المسار اللحني عند المؤدّي ومتابعته خلال متاه كثيف من النَقَلات في الأنغام والمُدَد. ومع وجود القليل من النغمات والوقفات الطويلة، إذا ما وجدت، يتقدم اللحن باستمرار حتى تتحقق نهاية الجملة الموسيقية أو المقطع بالرجوع الى نغمة قرار أو حركة إيقاعية متكرّرة أو إشارة أخرى الى انقطاع في مسار المقام. وهنا « يلتقط الأنفاس » كلٌّ من المؤدّي والسامع،

استعداداً لرحلة لاحقة ذات فعالية كثيفةمشابهة. وتقوم مقاطع المقام، مثل الإرتجال أو التوليف عموماً، بالكشف عن تزايد في الكثافة يرافق التقدم في الأداء.

معالجة السِّمات اللحنية القصيرة لا الموضوعات المتَّسعة: والصفة العامة الثانية التي تعزى الى صنوف الأداء في هندسة الصوت، مما يدعم الحركية، هي التوكيد على معالجة السِّمات القصيرة المتميزة في اللحن أو الإيقاع دون عرض الموضوعات اللحنية المتَّسعة(٢٨). ويتيح هذا الفن الصوتي للمؤدّي مجالاً أكبر للإبداع في «استنباط» المواد اللحنيّة دون عرض موضوع لحني متَّسع. ويؤدي انتشار المقاطع الصغيرة الى إعطاء انطباع بتزايد في الفعالية والحركية.

الشكل غير المتطوّر: ومما يدعم الحركية أيضاً أسلوب الإدراك الجمالي الذي تثيره. فبدلاً من عرض شكل يتطور وينمو باستمرار الى ذروة واحدة شاملة خاتمة حاسمة، نجد أداء الفن الصوتي في الثقافة الإسلامية يتحدّى أن يُدرك في شكل وحدة مفردة. وبما أن أجزاء ذلك الفن ليست متصلة بشكل لا فكاك منه، بل إنها تتبع بعضها بصفتها كيانات مستقلة، فإن الإنطباع الجمالي الذي تخلّفه هو طمر أثر «الكُلّ» الشامل من أجل توكيد الوحدات المستقلة التي تؤلّف ذلك الكُلّ. فكل جزء مكتفٍ بذاته يجري إدراكه والنظر فيه مستقلاً عن غيره؛ وكل جزء يعرض وجهاً من الكُلّ بينما يكون مستقلاً عنه بنيوياً. وترابط الكيانات المضافة هذا يولّد انطباعاً بالحركية والسيولة لا تعرفه البنية المتطوّرة بشكلها الموحّد المغلق.

إن وحدة الفنون الإسلامية عموماً، وفي أجناس هندسة الصوت بشكل خاص، هي وحدة من نوع مختلف. إذ لا يسع المرء وصف تلك الوحدة بالإشارة الى موضوع بعينه؛ أو بتفصيلٍ محدّدٍ لسمات شخص أو شيء أو مشهد؛ أو بإنشاد لحن يعرفه كثيرون. بل على المتلقّي أن يتحسّس العمل الفنّي بوصفه غير مغلق وذا بنية تتسّع بلا حدود. وعلى السامع أن يسير مع العمل الفنّي خلال بعض مكوّناته من المقاطع، يتذوّق كلاً منها بالتتابع، تثيره الدهشة إذ يأخذ التوتّر بالتصاعد تدريجاً عند نهاية كل وحدة، ويأخذه العجب إزاء البراعة والإبداع في ترتيب السمات المرئية والمسموعة. وتساهم مثل هذه البنية بشكل مهم في الصفة الحركية في أجناس هندسة الصوت. لكن هذه ليست حركية توتّر مفرط، أو قلق أو إحباط عاطفي. بل هي حركية تنشّط الذهن البشري باكتشاف الأنساق الجميلة، وتبعث على التأمّل في قضية أعظم، تُبعده عن الإهتمام بالأمور الدنيوية والمشكلات الشخصية وتتجه به نحو حقيقة أسمى.

التعقيد:

بما أن هدف الأداء بالصوت أو بالآلات في السياق الإسلامي هو السير بالسامع نحو حدس بحقيقة مطلقة تختلف عن الطبيعة؛ وبما أن أفضل وسيلة جمالية لبلوغ مثل هذا الحدس هو إبداع أنساق مجرّدة تنطوي على استمرارية لا تنتهي؛ وبما أن مثل هذه الأنساق تكون أبلغ تأثيراً في اجتذاب اهتمام السامع وتركيز انتباهه إذا كانت أنساقاً كافية متشابكة ومعقدة، فقد وجدت الشعوب المسلمة في تعقيدات النغم ومُدَدها ما يفي بأغراضها بشكل متميّز. وهذا التعقيد، الذي يتشابه كثيراً مع التوسّع في تفصيل الإبداع الإسلامي في الفنون المنظورة، يتمثل موسيقياً في أعمال الزينة وفي عدد من العناصر النظرية.

وفي صنوف هندسة الصوت تزدحم الأشكال الإيقاعية واللحنية الزخرفية . وينطبق هذا القول على كافة أشكال الغناء الديني، والأداء الجاد بالصوت أو بالآلات ، كما ينطبق على موسيقى التسلية والاجتماعات في محيط الدار أو المقهى. فما يتصف به المسار اللحني من زخرفة بالغة قد غدا من خصائص فنون الصوت في الثقافة الإسلامية حتى صار وجوده دليلاً على وجود التأثير الاسلامي (٢٩).

ولكن لا يصحّ النظر الى أشكال السِّمات اللحنيّة والتكرار في كثير من أجناس الإيقاع الطليق والإرتجال على أنها زخرفات طارئة على لحن أكثر أصالة ويمكن الاستغناء عنها. فهذه الأشكال، التي تحفز أو تؤخّر أو تؤكد الوصول الى موقع طبقة معيّنة في حدود السلّم اللحني، إنما تشكّل المادّة الحقيقية لمساراتها اللحنية.

وفي أنواع أخرى من الأداء ـــ مثل المؤلفات الموزونة والأنغام التقليدية ـــ لا تكون الزخرفة أقل جلاءً ، مع أن الأنغام الأساس، بتتابعها المنتظم في طبقات الصوت ومُدَده، تكون في متناول التوسيع. فالارتعاشات، والإنزلاق من طبقة صوت الى أخرى، وتكرار نغمات مفردة للحفاظ على الفعالية في طبقة العزف ، والنغمات القصيرة الإحتياطية ، سواء كانت نغمات مجاورة أو على بعد كبير ـــ هي بعض الوسائل اللحنية الكثيرة التي يقوم عليها التحسين والتعقيد في ألحان هندسة الصوت. أما الزخرفات بمُدَد الصوت فهي كثيرة ومنوّعة. ومنها تحويل النَّبْر وإدخال نقرات إضافية بين الضربات في الدور الموزون وتغيير قيم الإشارات الموسيقية مع الحفاظ على طبقات الصوت والإسراع او الإبطاء وغير ذلك. (٣٠)

وثمة مصدر غني آخر للتفصيل المعقّد هو مجال الاختيار الواسع من المُدَد الصوتية المختلفة الأطوال، التي يؤخذ منها المطلوب لإبداع المسارات اللحنية. فبدلاً من استعمال السُّلَّم الأوروبي أو الغربي النظري، المؤلف من اثنتي عشرة نصف خطوة متعادلة في كل ثُماني، تؤخذ منه نغمات معينة لتشكيل سُلَّم ، يقسِّم المسلمون الثُماني الى نغمات مُستدقّة يأخذون منها ما يكوّن كثيرا من المُدَد الصوتية المختلفة الأطوال. وقد تنوّعت هذه التقسيمات واختيار المُدَد المفضلة لتكوين السلالم والمقامات في مختلف أنحاء العالم الإسلامي وعلى امتداد القرون. كما ساهم هذا المبدأ في خاصية التعقيد، بينما تسبّب تحقيقه بأشكال منوعة في الاختلافات التاريخية والإقليمية.

إضافة الى التعقيد في تقسيم الثُّماني ومفردات المُدَد، يكون انتشار التقدم اللحني على خطوات سبباً آخر في تعقيد الحركة اللحنية في أداء هندسة الصوت. والتقدم اللحني متعرّج في حركته من نغمة الى أخرى مجاورة أعلى منها أو أدنى. أما الفترات العرَضية في اتجاه ثالث فيبدو أنها تمثّل تقابلاً مع التقدم المتدرِّج المتماوج السائد (الشكلان ٢٣ ـ ٥ و ٦) . وبدلا من التركيز على موضوعات لحنية ذات مدى متّسع ، تتكون هذه الموسيقى من تعدّد في التكرار والتنوع في السمات اللحنية القصيرة. فنسقُها المتصل المعقّد يوجد في حدود مقطع من السُّلَّم لا يزيد عن أربع أو خمس نغمات. كما أن الزخرفة المفرطة التي تزيد من الكثافة تساهم كذلك في تعقيد هذا الفن الصوتي.

ويمكن أن توصف بالتفصيل والتعقيد كذلك العناصر الإيقاعية في أجناس هندسة الصوت. ففي التواليف الإيقاعية المنتظمة يمكن أن توجد أوزان معقّدة تتألف من أدوار ذات ضربتين أو ثلاث أو أربع ضربات، بل ذات ٥ و ٧ و ١٠ و ١٢ و ٢٤ ، ٣٢ ضربة أو أكثر. وتنقسم الأدوار داخلياً الى مقاطع

صوتية مختلفة الأطوال. كما أن الدور يحدّد كذلك مواقع الوقفات والضربات الأقوى والأضعف (الشكلان ٢٣ – ٥ و ٦). وقد تكون التقسيمات الداخلية في الدور الايقاعي ذات تجمّعات ثنائية أو ثلاثية، أو قد تشمل النوعين معاً في الدور الواحد. والمؤدّون بالصوت أو الآلات لا يقتصرون على أداء النمط الإيقاعي وحسب. بل هم يملأون النبضات في الوزن بما تقدر عليه مواهبهم الإرتجالية من نقر وزخرفة إضافيّين.

وتعبّر صنوف الأداء المرتجَلَة غير الموزونة عن انطباع مشابه في التعقيد والتفصيل في الإيقاع. وبالنظر لعدم وجود نسق محدّد من الإظهار الإيقاعي ومدّته، فان للمؤدي حريّة في استخدام أي تتابع من الضربات والوقفات التي يختارها. وتتكوّن أجناس هذا الأسلوب من عدد من المُدد القصيرة التي تشابه الامكانات النغمية المعقّدة التي يتكون منها المسار اللحني. والإشارات النغمية الطويلة نادرة الوجود في أجناس هندسة الصوت، هذا إن لم تكن غير موجودة أصلاً.

إن ما تقدّم من وصف لتجلّيات الخصائص الأساس في الفنون الإسلامية في أجناس هندسة الصوت يؤكد أن الفنون الصوتية في الثقافة الإسلامية لم تكن محض تجميع لأساليب إقليمية مستعارة من شعوب شتى وضعت بجوار بعضها لتؤلف «موسيقى الشعوب الإسلامية.» بل إنها تجلّيات لعلاقات متكاملة مع الدين الإسلامي والتوحيد والقرآن وتلاوته المرتّلة.

ومثلما كان يوجد «مِهاد» ديني ــ ثقافي انطلق منه الإسلام في القرن السابع للميلاد، كان ثمة مهاد موسيقي نمت فيه أجناس هندسة الصوت في العصور الأولى من العهد الإسلامي. وعندما اجتمعت حول هذا المهاد حوافز النظام الفكري الجديد وما بعثته من حماسة الإلتزام، نتج عن ذلك ازدهار في فنون الصوت ما تزال آثاره واضحة في كل أرجاء العالم الإسلامي المعاصر وقد كان دين الإسلام عاملاً حاسماً في هذا الأزدهار. فالتوحيد وصُوَره في القرآن الكريم لم يقتصر على التأثير في العديد من الجوانب الاجتماعية من الموقف والاستعمال الذي يتعلق بالفنون الصوتية، بل صاغ طبقات الصوت ومُدَدها وترابطاتها لكي تجسّد الخصائص الستّ الأساس في الفنون الإسلامية.

هوامش الفصل الثالث والعشرين

١– تنظر مادة *MUSIQA* أو *MUSIQI* عند:

- Lois Ibsen al-Faruqi, *An Annotated Glossary of Arabic Musical Terms* (Westport, Conn.: Greenwood Press, 1981), p. 209;

– وينظر كذلك مقطع عن Terminology للكاتبة نفسها، في:

- "The Shari' ah on Music and Musicians," *Islamic Thought and Culture*, ed. I.R. al- Faruqi (Washington, D.C. : International Institute of Islamic Thought, 1982), pp. 29ff.

وقد وجد ‹مارك سلوبن› Mark Slobin مصطلحاً آخر ‹ساز› يستعمل للدلالة على الموسيقى في مكان آخر من العالم الإسلامي (شمال افغانستان)، لكن هذا المصطلح يستثني كذلك «أغلب التجلّيات (البريئة)... ويميل الى التركيز على المجال الذي قد

تقوم الموسيقى فيه بدور خطر...» ينظر:

- *Music in the Culture of Northern Afghanistan*, Viking Fund Publications in Anthroplogy, No. 54 [Tuscon: University of Arizona Press, 1976], p. 26.

وقد جرى توثيق أوضاع مشابهة في دراسات حول المسلمين في شبه الصحراء الإفريقية. ينظر:

- David W. Ames and Anthony R. King, *Glossary of Hausa Music and Its Social Contexts* [Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1977], pp. IX-X);

وفي جنوب الفيليبين ، ينظر:

- Ricardo Diosdada Trimillos, "Some Social and Musical Aspects of the Music of the Taosung in Sulu, Philippines" University of Hawaii unpublished Master's thesis, 1965, p. 16;

- Thomas M.Kiefer, *Music from the Tausung of Sulu, Moslems of the Southern Philippines* [Ethnosound Anthology EST 8000/1, 1970] , p. 1.

٢– وقد استعمل هذا المصطلح للمرة الأولى في:

- "Music, Musicians and Muslim Law,"

وهو بحث أعدّته الكاتبة لمؤتمر حول «الموسيقي في المجتمع الإسلامي» The Musician in Muslim Society عقد في جامعة كولومبيا في الفصل الدارسي الثاني، ١٩٨٢.

٣– ينظر للكاتبة:

- Lois Ibsen al-Faruqi, "The Status of Music in Muslim Nations: Evidence from the Arab World," *Asian Music,* 12 (1981), pp. 56 - 84;

وذلك حول عدم مناسبة إطلاق المألوف من أسماء صنوف الموسيقى الدينية والفنية والشعبية والدارجة على فنون الصوت عند الشعوب العربية، بوصفها جماعة عرقية إقليمية واحدة ضمن الثقافة الإسلامية. وحول رأي مشابه يستند إلى دراسة عن المسلمين في اندونيسيا، ينظر:

- Margaret J. Kartomi, *Matjapat Songs in Central and West Java* (Canberra: Australian National University Press, 1973), pp. 12 - 13.

٤– ينظر:

- *Makam: Modal Practice in Turkish Art Music* (Seattle, Wash.: Asian Music Publications, 1977), p. 12.

٥– ينظر:

- Amnon Shiloah, "The Status of Traditional Art Music in Muslim Nations," *Asian Music,* 12 (1981), pp. 46 - 49.

٦– نفسه، ص ٤٤ – ٤٦.

٧– ينظر:

- L.I.al- Faruqi, "The Status of Music in Muslim Nations," pp. 56 - 84;

- Kristina Nelson, "The Art of Reciting the Quran," Ph.D. Dissertation (University of California, Berkeley, 1980), pp. 102 - 104;

- Regula Burckhardt Qureshi, "Islamic Music in an Indian Environment: *The Shi'a Majlis," Ethnomusicology,* 25 (1981), pp. 45 - 47;

- Ja- Fran Jones, "The Isawiya of Tunisia and their Music, " University of Washington, Ph.D. dissertation, 1977, pp. 56 - 59,

وذلك للتدليل على الموضوع في كثير من مناطق العالم الإسلامي.

٨– يتحدث (برنارد لورتات – جيكوب) Bernard Lortat - Jacob عن موسيقى البربر المسلمين في أعالي الأطلسي في المغرب فيقول: «الموسيقى تعود لكل فرد منهم وكل فرد منهم موسيقي. وفي مثل هذا المجتمع لا وجود للاحتراف تقريباً.» ينظر:

- "Community Music as an Obstacle to Professionalism: A Berber Example, " *Ethnomusicology,* 25 (1981), p. 88;

- Bruno Nettl, "The Role of Music in Culture: Iran, A Recently Developed Nation," *Contemporary Music and Music Cultures,* ed. Charles Hamm et al. (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice - Hall, 1975), p. 75.

٩ – ينظر:

- *La Musique arabe,* Vol. 5 (Paris: Paul Geuthner, 1949), p. 64.

١٠ – ينظر:

- "The Survival of Some Aspects of Medieval Arabic Performance Practice," *Ethnomusicology,* 25 (1981), pp. 73 - 86.

١١ – ينظر:

- Amnon Shiloah, *The Theory of Music in Arabic Writings* (c. 900 - 1900) (Munich: G. Henle Verlag, 1979), p. 367

* وينظر كذلك:

- *Biographical Dictionary*, Trans. Mac Guckin de Slane (Paris, 1843 - 1871) 4 vols;

- Dodge, Bayard, ed. and trans. *The Fihrist of al - Nadim* (New York: Columbia University Press, 1970), 2 vols.;

- Farmer, H, G. *The Sources of Arabian Music* (Bearsden, 1940; 2nd ed., Leiden: E.J.Brill, 1965);

- Shiloah, Amnon, *The Theory of Music in Arabic Writings (c. 900 - 1900), International Inventory of Musical Sources* (Muich: G. Genle Verlag, 1979);

- *Encyclopedia of Islam* (Leiden: E.J. Brill, rev. ed. (1960 - 19);

- *The New Dictionary of Music and Musicians* ed. Stanley Sadie (London: Macmillan, 1980).

١٢ – الآيات الوحيدة التي تشير الى التعبير الصوتي هي تلك التي تأمر بالترتيل (٧٣ – المزّمل، ٤ ؛ ٢٥ – الفرقان، ٣٢) ؛ أو التي تفيد التلاوة، من جذر الفعل « تلى » (٢٩ – العنكبوت ٤٥ ؛ ١٨ – الكهف ٢٧ وغيرها).

١٣ – ينظر:

- Lamya al - Faruqi, "Tartil al - Quran al - Karim," *Islamic Perspectives: Studies in Honour of Sayyid Abul - A'la Mawdudi* (Leicester, England: The Islamic Foundation , 1979), pp. 108 - 113.

١٤ – من أجل الحفاظ على الإبداع في الإرتجال ، كان زعماء الدين يعارضون دوماً التدوين الموسيقي للقرآن المرتّل. ينظر: لمياء الفاروقي، **السابق**، ص ١١٩ هامش ٣٠ .

١٥ – ينظر:

- M. Talbi, " La qira'a bi - l - alḥan," *Arabica* (1958), Vol. 5, p. 185.

١٦ – تنظر دراسة أكثر شمولاً حول أسباب التباين في المثاقفة بين العناصر الموسيقية في مختلف بقاع العالم الإسلامي، وذلك في بحث للكاتبة:

- Lois Ibsen al-Faruqi, "Factors of Continuity in the Musical Cultures of the Muslim World," *Progress Reports in Ethnomusicology*, I (1983 - 1984).

ويتضح التأثير السابق على الإسلام في تقليد استعمال النواقيس في جنوب شرق آسيا، وفي الموسيقى متعددة الأصوات والأوزان في أفريقيا شبه الصحراوية؛ وفي الموسيقى ذات الطابع الكلاسي الغربي في مصر وما تضمّه من موضوعات وألحان وآلات قومية. ويعرض (وليم پ. مالم) William P. Malm وصفاً لموسيقى (كيلانتان) في ماليزيا بما فيها من أجناس تكشف عن مستويات من التأثير الإسلامي والهندي والمحلّي . ينظر بحثه بعنوان:

- "Music in Kelantan, Malaysia and Some of Its Cultural Implications, " *Studies in Malaysian Oral and Musical Traditions* [Ann Arabor: University of Michigan, 1974], pp. 1 - 46;

وينظر كذلك:

- Margaret J. Kartomi, "Musical Strata in Sumatra, Java , and Bali," *Musics of Many Cultures: An Introduction*, ed. Elizabeth May [Berkeley: University of California Press, 1980], pp. III - 133;

وينظر حول « المناطق الموسيقية في أفريقيا » في دراسة توثّق لنتائج التفاعل بين الإسلام والثقافات الأفريقية المحلية وذلك في:

- Alan P. Merriam, "African Music, " Continuity and Change in African Cultures, ed. William R. Bascom and Melville J. Herskovits [Chicago: University of Chicago Press, 1970], pp. 76 - 79.

١٧ – إن الخلاف بين أهل إندونيسيا حول تراث <گاميلان> الموسيقي ليس قضية تقاليد وطنية في مواجهة الحداثة كما ترى <بيكر>:

- Judith Becker, Traditional Music in Mordern Java [Honolulu: University Press of Hawaii, 1980], ch.3.

ويدلّ الإضطراب السطحي على صراع أعمق، واعٍ وغير واعٍ، من أجل التجانس الثقافي عند الأغلبية المسلمة من السكان التي تعاني من انشقاق واسع في المستويات الاجتماعية والسياسية والثقافية المتبقّية من أزمان قديمة، كما تعاني من تحدّ معاصر شديد من جانب الثقافة الغربية . وتوجد مشكلات مشابهة في مناطق اخرى كثيرة من العالم الإسلامي.

١٨ – يرى <ديفد إيمس> ان التكنولوجيا والبيئة لهما تأثير في مختلف انساق التثاقف عند المسلمين في إفريقيا . ينظر:

- David W. Ames, "Contexts of Dance in Zazzau and the Impact of Islamic Reform," *African Religious Groups and Beliefs*, ed. S. Ottenberg, [1982], pp. 110 - 147.

١٩ – في السنوات الأخيرة كان الفائزون في المباريات الدولية في ترتيل القرآن التي تعقد سنوياً في <كوالالمپور> هم في الأعم الأغلب من شرق آسيا. ففي عام ١٩٧٨ كان الفائزان قارىء من تايلاند وقارئة من ماليزيا؛ وفي عام ١٩٧٩ كان الفائزان قارىء من إيران وقارئة من اندونيسيا؛ وفي عام ١٩٨٠ كان الفائزان من ماليزيا واندونيسيا؛ وفي عام ١٩٨١ من ليبيا وماليزيا، وفي

١٩٨٢ كان الفائزان من ماليزيا .

٢٠ – ينظر الهامش ١٧ أعلاه .

٢١ – ينظر:

- Jaap Kunst, *Music in Java: Its History, Its Theory , and Its Technique*, ed. E.L. Heins, 2 Vols.)The Hague: Martinus Nijhoff, 1973), vol. 1, p. 267,, n. I)

٢٢ – ينظر:

- Usopay H. Cadar, "The Role of Kulintang Music in Marano Society, " *Ethnomusicology*, 17 (1973), pp. 234 - 249.

**هذا المقطع عن إمكانات التطبيق المختلفة لأجناس في ثلاثة أقسام فرعية لهندسة الصوت هو صيغة منقّحة من بحث للكاتبة سبق نشره بعنوان:

"Factors of Continuity in the Musical Cultures of the Muslim World," *Progress Reports in Ethnomusicology*, Vol. I, No 2 (1983 - 1984), pp. 1 - 18.

٢٣ – ينظر:

- Lois Ibsen al - Faruqi, "Accentuation in Quranic Chant: A study in Musical *Tawazum*, " *Yearbook of the International Folk Music Council* , 10 (1978), pp. 53 - 68.

٢٤ – يفيد إصطلاح «اللازمة» معنى «الضرورة» وهي تسمية مناسبة لظاهرة موسيقية لها مثل هذه الأهمية الجمالية في الثقافة الإسلامية .

٢٥ – ينظر:

- Habib Hasan Touma, *La Musique Arabe,* trans. / Chastel, 1977), Christine Hetier (Paris: Editions Buchet pp. 87 - 88;

وينظر في كتاب Signell مادة «مقام» ص ٨٩ – ٩٢ حول أوصاف «التسليم» في المناطق المختلفة. وفي الموسيقى الفارسية يدعى التسليم باسم <فرود>. ينظر:

- Ella Zonis, *Classical Persian Music: An Introduction* [Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1973], pp. 45 - 46.

٢٦ – توجد أسماء مختلفة للردّة بالصوت أو بالآلات . تنظر مادة Refrain في «مسرد المصطلحات الموسيقية الإنگليزية»

L. al. Faruqi, *An Annotated Glossary*

وردّة الجوقة التي تفصل بين أجزاء الأداء تعرف باسم «آمشي» عند قبائل <هوسا> ينظر:

- Ames and King, *Glossary of Hausa Music*, p. 132.

٢٧ – تتكون «الدندنة» من ترديد نغمة مهمة في المقام باحدى الآلات أو بالصوت بينما يستمر لحن آخر بالصوت او بالآلة بشكل مستقل. و«استمرار المقطع» نغمة إيقاعية أو مرفوعة، تتردد باستمرار مصاحَبَةً لمسار الصوت المفرد. ويغلب استخدام هذه الوسيلة لتقع في الأساس من ارتجال غير موزون. أما الزخرفات التي تربط لحناً مع آخر على بُعد ثُمانيّ واحد، أو رُبع كامل، أو خُمس كامل فهي مما كان يستعمل منذ أقدم العصور حتى يومنا هذا. ويطلق ابن سينا (ت ٤٢٨ هـ / ١٠٣٧م) على هذا التحسين اسم «التركيب» عندما يتخذ شكل نغمة زخرفية على بُعد رُبع كامل أو خُمس كامل من النغمة الأساس. وعندما تكون النغمة المساعدة على بعد ثُماني، يدعوها ابن سينا «التضعيف» أي المضاعفة. وكانت مثل هذه النغمات الزخرفية تؤدى أحيانا في الوقت نفسه مع نغمة اللحن؛ وفي أحيان أخرى كانت تسبقهما في شكل نغمة احتياطية منفصلة (ينظر: ابن سينا ، **كتاب النجاة**، مع مقدمة بالألمانية:

- *Ibn Sina's Musiklehre*, ed. Mahmud A. al Hafni [Berlin: Otto Hellwig, 1930], p. 99.

٢٨ – اللحن الرئيس موتيف «مادة قصيرة ذات تصميم مميّز تتكرر على امتداد التأليف أو المقطع في شكل عنصر توحيد. ويختلف اللحن الرئيس عن الموضوع اللحني ثيم أو الموسيقي بكونه أقصر بكثير مُستدقّ الأجزاء عموماً... ويمكن أن يقوم اللحن الرئيس على نغمتين وحسب، إذا كانتا تمثلان اللحن أو الإيقاع.» ينظر:

- Willi Apel, "Motif, Motive, " *Harvard Dictionary of Music,* 2 nd. ed. [Cambridge, Mass. The Belkamp Press of Harvard University Press, 1977] , pp. 545 - 546.

٢٩ – ينظر:

- Alan. P. Merriam, "African Music," p. 83.

٣٠– يوجد تلخيص للأنواع المختلفة من الزخرفة بالنغمة والمدّة مما يصفه ابن سينا وما يزال قيد الاستعمال وذلك في:

- Lois Ibsen al - Faruqi, *An Annotated Glossary of Arabic Musical Terms*, pp. 335 - 336

مادة «تحسين اللحن».

المسرد العام

أ إ آ

ب

ث

ج

خ

د

ذ

ر

ز

س

ش

ص

ض

ط

ظ

ع

غ

ف

ك

گـ

ل

ن

ي

مسرد الخرائط

لا يقتصر هذا المسرد على أسماء الأماكن وحسب، بل إنه يضم معلومات تحتويها الخرائط كذلك. فأسماء المعارك وقادتها وأسماء الآلات الموسيقية والخطوط العربية المختلفة ترد جميعها هنا بالإشارة إلى الخريطة التي تظهر فيها. وتشير الأرقام اللاحقة إلى الخرائط لا إلى أرقام الصفحات.

أ إ آ

ب

ح

خ

د

ش

ص

ط

ظ

ع

گ

ل

م

ن

هـ

المحتوى